المنظمة العربية للترجمة

جوزيف لوكلير

تاريخ التسامح في عصر الإصلاح

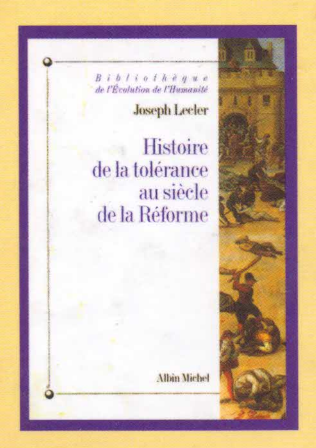
ترجمة

د. جورج سليمان

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

تاريخ التسَامح في عصر الإصلاح



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

وجدَتْ معظم الأمم الأوروبية نفسَها، نتيجة تشظّي المسيحية الوسيطية وحركة الإصلاح، في وضع غير مسبوق، هو وضع التعدّدية الدينية.

إنّ مواجهة عالمٍ من الكنائس والفِرَق الباحثة عن حق المواطنية طَرَحتْ على الحكّام، بحدةٍ، مسألةَ **التسامح**. والتسامح، وإن لم يحقق، آنذاك، سوى إنجازات محدودة، فقد أصبح في قلب النقاش الدائر في القرن السادس عشر الذي أرسى مبادئه للقرون المقبلة.

إن كبار المفكرين والمصلحين (مثل إراسْم ولوثر وكاستيليون وميشال دو لوبيتال) يلتقون ويتخاطبون في هذا الكتاب الذي وضعه، منذ أكثر من نصف قرن، الأب اليسوعي جوزيف لوكلير، ولكنَّ التاريخ المعاصر يجعل منه كتاباً لا تعوَّض قراءتُه.

- **جوزيف لوكلير (1895 ـ 1988)**: أستاذ العلوم الكنسية في الجامعة الكاثوليكية في باريس.

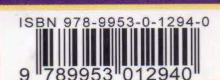
- **جورج سليمان**: دكتور في الفلسفة من جامعة القديس يوسف، بيروت. من ترجماته: **لغات الفردوس**.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 30 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1294-0



تاريخ التسَامح
في
عصر الإصلاح

المنظمة العربية للترجمة

جوزيف لوكلير

تاريخ التسامح في عصر الإصلاح

ترجمة

د. جورج سليمان

مراجعة

سميرة ريشا

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
لوكلير، جوزيف
تاريخ التسامح في عصر الإصلاح/ جوزيف لوكلير؛ ترجمة جورج سليمان؛ مراجعة سميرة ريشا.
1231 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: ص 1145 - 1202.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1294-0
1. الحروب الدينية. 2. التسامح الديني. 3. الإصلاح الديني. أ. العنوان. ب. سليمان، جورج (مترجم). ج. ريشا، سميرة (مراجع). د. السلسلة.
261.7

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Lecler, Joseph
Histoire de le tolérance au siècle de la réforme



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2009

المحتويات

الباب الثاني
الأنسنية المسيحية والانقسامات الدينية

الباب الثالث
مشكلة الحرية الدينية في الإمبراطورية

الباب الرابع
الإصلاح في سويسرا والسجالات
حول التسامح

الباب الخامس
بولونيا
«ملاذ الهراطقة» في القرن السادس عشر

الباب السادس
الإصلاح في فرنسا ومشكلة التعددية الدينية في الدولة

الباب السابع
الثورة في البلاد الواطئة
والصراعات من أجل الحرية الدينية

الباب الثامن
الإصلاح الأنجليكاني
الكاثوليك وغير الأنجليكانيين أمام السلطة الملكية

توطئة

كثيرة هي الكتابات التي عالجت، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، موضوع التسامح والحريّة الدينية الذي كان مثار جدل كبير في أوساط المسيحيين الكاثوليك والمنشقّين على السواء. لكنَّ ثمّة أحداثاً يعرفها القاصي والداني ولا داعي إلى التوقف عندها، منها: المجادلات حول أوضاع البروتستانت في إسبانيا وكولومبيا، والتشريع السويسري ضدّ اليسوعيين، وحملات بول بلانشار (Paul Blanshard) الإعلامية ضدّ الأمريكيّين الكاثوليك، وتباين وجهات النظر بين الكاثوليك أنفسهم حول الحرية الدينية وعلمانية الدولة وغيرها من المسائل، فإذا ما نظرنا إلى هذه الأمور، جملةً، أيقنّا بوجود صلة متبادلة بين الاهتمامات المسكونية الشائعة في عصرنا والموقف الذي يتعيّن اتخاذه من كلّ ما يتعذر تخطيه، في الآونة الحاضرة، من انقسامات طائفية.

على أن هذا النوع من النقاش يستدعي، عادةً، الرجوع إلى التاريخ، نظراً إلى تنوّع الأحداث الكامنة في أساس المعضلات الحالية، كالاضطهادات والظلم والقوانين الجائرة بحق الأقليات الدينية، فضلاً عن النقاشات القديمة حول قمع الهرطقات ووحدة المعتقد الديني داخل الدولة، فكيف يمكن التغاضي عن كلّ هذه المعطيات السالفة؟ نقول ذلك ونحن على يقين من أن المعلومات التاريخية حول هذه الأمور تشكو من الغموض والتقطّع لدى كثيرين من معاصرينا، إذ ما عسانا نعرف، في الأحوال العادية، عن تطور مسألة التسامح منذ بداية العصور الحديثة؟

إن المعلومات المتوافرة لدى اللاهوتيين، بل المؤرخين أيضاً، تبقى

مشوّشة، إن لم تكن مغلوطة، في معظم الأحيان، باستثناء بعض الشخصيات الشهيرة والأحداث الباهرة. ولا لوم عليهم، لأن وضع الأبحاث الراهن حول هذا الجانب من التاريخ الديني هو أقل تطوراً مما يمكن تصوره. وما أسهل التحقق من ذلك!

ثمة، في الواقع، دراسات قيّمة عن إراسم (Erasme) ولوثر (Luther) وفرانك (Franck) وكاستيليون (Castellion) ولوبيتال (L'Hospital) وأكونتيوس (Acontius) وكورنهارت (Coornhert) وسواهم من كتّاب القرن السادس عشر. غير أن الأبحاث العلمية حول التسامح تبقى، في معظمها، أحادية الاتجاه. منها، على سبيل المثال، كتاب ثاقب النظرة بعنوان: **التسامح والوحي** ليوهانس كون[1] الذي حصر معالجته بعدد مختار من المؤلّفين متوفّراً على تحليل براهينهم بعناية ومنهجية مميّزتين. تلك هي أيضاً حال المؤلّف الصادر حديثاً، وإن يكن دون سابقه تقنيةً، للاختصاصي رولان هـ. بانتون بعنوان: **قمع الحرية الدينية**[2]. كما إنّ بين المؤلّفات المشتركة التي تحظى، على ندرتها، بمكانة مرموقة، كتاباً صدر لـ و. ك. جوردان بعنوان: **تطور التسامح في إنجلترا بين سنتي 1550 و1660**[3]. وهو عبارة عن مجموعة ضخمة من الأبحاث التي تعالج موضوع التسامح استناداً إلى عدد وافر من نصوص الأدب الجدلي، وهو أدب لم تكن معرفتنا به، حتّى ذلك الحين، لتتعدّى ما أوردته بعض المؤلّفات التي تفوق ما ذكرنا أهمية.

أمّا ما سوى ذلك من دراسات عامة، فقد جاء غاية في الإيجاز. وإذا كان واضعو هذه الدراسات قد خرجوا في معاينتهم الأمور عن إطار تلك النظرة المبسّطة والكاريكاتورية التي تجعل الفرق ما بين «متسامحين» و«متشدّدين» كالفرق ما بين «خراف» و«جداء» في اليوم الأخير، فقد فاتهم التطرّق، إلا بصورة سطحية جدّاً، إلى مواقع هذه المؤلّفات الجدلية المتنوّعة، من الناحيتين السياسية

(1) Johannes Kühn, *Toleranz und offenbarung* (Leipzig: F. Meiner, 1923).

(2) Roland Herbert Bainton, *The Travail of Religious Liberty; Nine Biographical Studies* (Philadelphia: Westminster Press, [1951]).

(3) W. K. Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (Londres: [n. pb.], 1932-1940).

واللاهوتية، علماً بأن بعضها لا يزال يحظى بقيمة علمية، كمؤلّف فرانشسكو روفّيني[4] **الحرية الدينية**، ودراسة بونيه - موريه[5]: **«حرية الضمير في فرنسا منذ قرار نانت حتّى الانفصال»**، على عكس **تاريخ التسامح الديني** لـ أ. ماتاغران[6]، والذي نشير إليه في هذا المعرض من باب التذكير فقط.

لقد بات التاريخ يحتل حيّزاً من المؤلّفات الحالية التي تعالج موضوع الحرية الدينية والتسامح، بحيث نلحظ في البحث الممتاز الذي وضعه ر. ب فرميرش[7] في التسامح عدداً وافراً من الإيضاحات التي تصب في هذا الاتجاه، ومثل ذلك في الدراسة السيكولوجية والسوسيولوجية التي أطلقها ج. ميسبلبلوم باير[8] بعنوان: «التسامح والتعصّب»، والتحقيق العام الإحصائي الذي أجراه سيرل بيتس حول الحرية الدينية[9]. لكنّ أيّاً من هذه الأعمال الكتابية لم يتوفّر على دراسة التاريخ في ذاته، بل عرّج عليه على سبيل الاستطراد تمهيداً لدراسة عقائدية أو سوسيولوجية.

لذا كنا نعتقد أن أي بحث تاريخي في التسامح، إذا ما تخطّى إطار الأحادية وبقي محصوراً في مرحلة معيّنة، يمكنه أن يؤدي أكثر من خدمة للاهوتيي عصرنا الحاضر. بل لعلّ بمقدوره أيضاً إغناء التاريخ العام إذا ما عمل على مقاربته انطلاقاً من وجهة نظر جديدة. ذلك ما رمينا إليه من خلال وضعنا هذا المؤلّف الذي استغرق إعداده سنين طوالاً. وقد اخترنا عصر الإصلاح لأن الانقسامات المسيحية الوسيطية كانت تطرح مسألة التعدّدية الدينية في الدولة بحدّة غير معهودة، حيث لم تعد الطوائف اللوثرية والزفنغلية والكالفينية والأنجليكانية هي وحدها التي تتصادم في ما بينها ومع الكنيسة الكاثوليكية، في القرن السادس

(4) Francesco Ruffini, *La Libertà religiosa* (Torino: [n. pb.], 1901), vol. 1: *Storia dell'Idea.*

(5) Gaston Bonet-Maury, *La Liberté de conscience en France depuis l'édit de Nantes jusqu'à la séparation (1598-1905)*, 2e éd. (Paris: F. Alcan, 1909).

(6) Amédée Matagrin, *Histoire de la tolérance religieuse, évolution d'un principe social* (Paris: Fischbacher, 1905).

(7) Arthur Vermeersch, *La Tolérance*, 2ème éd. (Paris: [s. n.], 1922).

(8) Hendrik Jan Mispelblom Beyer, *Tolerantie en Fanatisme, Een studie over verdraagzaamheid* (Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1948).

(9) M. Searle Bates, *Religious Liberty: An Enquiry* (New York: International Missionary Council, 1945).

عشر، بل نشأت في وجهها شِيَعٌ وحركات دينية مفرطة في التشدّد تهدد بدورها مواقفَ الإصلاح. ولنقل، باختصار، إنّه عالم من الكنائس والشيَع التي تطالب بحقوق المواطنية. ومع أن إنجازات التسامح، في ذلك العصر، كانت عابرة ومحدودة، فقد ظلّت هذه المشكلة قائمة في البلدان التي قسّمتها الثورة الدينية من كلّ ناحية. هذا الوضع المعقدّ هو ما نطمح إلى وصفه وتحليله من داخل؛ إذ لم يعد المطلوب إظهار هذه الشخصية الفريدة أو تلك وكأنها سابقة ريادية معزولة، بل تسليط الضوء على ردود فعل رجالات الفكر الدينين والسلطة الحاكمة حيال مسألة بالغة الجدّة بالنسبة إلى أهل ذلك العصر. وقد اعترض فرديناند بويسّون[10]، بشدّة، في أطروحته المميزة عن سيباستيان كاستيليون، على غرابة ادّعاء ليتريه[11] (Littré) بأنه «يستحيل رؤية أي بريق تسامح طوال القرن السادس عشر»، سوى أنه أخطأ باقتصاره على بعض الأمثلة الفرديّة في معرض تسفيهه هذا الزعم. أوَ لم يسر على خطاه عدد من رجال الفكر الذين اختصروا حكاية التسامح في فرنسا على مرّ القرن السادس عشر بميشال لوبيتال! الحقيقة أننا، في خضمّ هذا الغليان الديني والفكري الذي ميّز زمن الإصلاح، قد أعدنا طرح القوانين الوسيطيّة البالية حول قمع الهراطقة على نطاق شبه شامل.

* * *

لقد كان بإمكاننا أن نحذو حذو جوردان فنحصر دراستنا بفرنسا كما حصرها بإنجلترا. غير أن معالجة الموضوع من زاوية دينية أملت علينا أن نأخذ العلاقات الوثيقة الناشئة يومذاك بين الدول والمسيحية، بعين الاعتبار، فقد اكتسبت كلّ من اللوثرية والكالفينية والأناباتيستية والضد ـ ثالوثية بعداً دولياً، وصار عدد كبير من الكتابات اللاتينية مؤهّلاً للانتشار السريع وغزو الأوساط المثقفة في أوروبا جملةً، فضلاً عن أن الكتابات الصادرة باللغة المحكية غالباً ما كانت تحظى بترجمات عديدة. وبالتالي، فإن مسألة التسامح قد بلغت من الاتّساع حدّاً يحظّر علينا حصر دراستنا إياها ببلد واحد مخافة أن يؤدي ذلك إلى تقليص آفاقها وإجهاض الرؤية، وهو بعض ما يؤخذ على كتاب جوردان الذي، وإن كاد يكون وافياً، لا يتيح

(10) Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892)

(11) *Le Littré*, I, p. 411.

للقارئ، مثلاً، أن يعرف ما إذا كانت إنجلترا سبّاقة إلى التسامح بين بلدان القارّة الأوروبية أو متخلّفة عنها. ولما كان يُفترض بنا أن نتقيّد بالأطر القومية الكبرى في عرضنا الأحداث والنزاعات، فقد عمدنا إلى دراسة كلّ من ألمانيا وسويسرا وبولونيا وفرنسا والبلاد الواطئة وإنجلترا، على التوالي، لأن الظروف الواقعية للأزمة الدينية هي من الخصوصية بحيث تقتضي معاينتها في كلّ من هذه البلدان على حِدة. على أننا ركّزنا اهتمامنا على التمييز بين التأثيرات الغريبة ومفاعيل الكتابات والأحداث الخارجية، فضلاً عن وجوه الشبه التي أوحى إلينا بها تقصّي الموضوعات والعقائد في أثناء المناظرات. ومن البيّن، مثلاً، أن الجدل الدائر في فرنسا حول التسامح المدني بين عامي 1561 و1563 قد انعكس على البلاد الواطئة بوادرَ ثورة وعصيان ضدّ إسبانيا.

كذلك أغضينا عن دراسة البلدان التي لم تختبر فعليّاً مأساة الانقسامات الدينية في القرن السادس عشر؛ فهناك إسبانيا وإيطاليا، من جهة، وهما بلدان كاثوليكيان لم يخترقهما الإصلاح بالمعنى الصحيح، وهناك، من جهة أخرى، البلدان الشمالية التي استقرّ فيها الإصلاح خلسةً، إن صحّ القول، من دون أن يحدث فيها أي اضطراب خطير. لقد كانت التعدّدية الدينية في الدولة مشكلة مستجدّة لم يدرك كنهها إلا البلدان التي بلغت فيها المنافسات الطائفية حدّ الصراع المأسوي، أو بالأحرى، الحرب الأهلية. أما البلدان الأخرى التي كانت تراقب هذه الصراعات المأسوية من خارج، فقد كان من الطبيعي أن ترى في الحفاظ على الوحدة الدينية قاعدة وحيدة وضمانة وطيدة لسياستها الداخلية.

* * *

وكنا كلّما تناولنا بالدراسة واحداً من البلدان التي مزقها الإصلاح، نستعرض كلّ ما من شأنه إلقاء الضوء على تاريخ التسامح والتعصّب ومسألة نفوذ الدولة الدينية الملازمة له من أحداث ومناظرات وكتابات. أما المؤلّفات الكثيرة والنشرات الدفاعية التي عُنينا بتحليل براهينها، فقد مهّدنا لدراستها بدأبنا على الإشارة إلى كلّ ما رافق صدورها من ظروف، وذلك بهدف إعادة الصراعات اللاهوتية حول مسألة التسامح إلى البيئة الواقعية التي منها انبثقت. ونقول «صراعات لاهوتية»، لأن مناخ القرن السادس عشر هو أبعد ما يكون عن مناخ عصر «الأنوار» العلماني والمعادي للإكليروس؛ فليس ما يذكّر بانتقادات فولتير اللاذعة ضدّ «الظلامية» و«التعصّب»، كما إن الدفاع عن التسامح فيه لا يمتّ إلى مدائح الإلحاد المقبلة

بصلة. لا شكّ في أن النقاش كثيراً ما كان يحتدم بين مسيحيين عصفت بهم الانقسامات، لكن هؤلاء، ما عدا بعض الاستثناءات، كانوا يدّعون المسيحية بل يريدونها بعزم وتصميم. كما إن نقاشهم الذي نادراً ما كان يأخذ طابع التهكّم، مهما بلغت حدّته، كان يشفّ أحياناً، حتّى لدى العلمانيين منهم، عن معارف كتابية ولاهوتية مذهلة. لقد كان هؤلاء اللاهوتيون أو المروّجون، على اختلاف انتماءاتهم، يشعرون أن رهان الصراع خطير لا يمسّ الضمائر، وحسب، بل متطلّبات الديانة المُلزِمة أيضاً. و باختصار، فقد تطوّرت مسألة التسامح، في القرن السادس عشر، إلى مناقشة لاهوتية كبرى، حتّى السياسة نفسها انحلّت في اللاهوت، ولا عجب، ما دامت مهمة الدولة في الشؤون الدينية من جملة الموضوعات التي كانت مطروحة على بساط البحث.

كذلك تحسُن الإشارة في هذا التمهيد إلى مؤلَّفين اثنين يكادان يحيطان بالمرحلة التاريخية التي نحن بصددها. الأول، للمونسينيور نيكولا باولوس، بعنوان: **البروتستانتية والتسامح في القرن السادس عشر**[12]، وهو مؤلَّف علمي زاخر بالشواهد المطوّلة والإحالات، يدرس، على التوالي، مواقف كبار المُصلحين من التسامح وحرية الضمير. إنّه ترسانة معلومات أكثر منه كتاباً تاريخياً، ونحن لم نتوانَ عن الاستعانة به. لكن ما يؤسفنا فيه أمر واحد، هو تركيز المؤلّف بصورة حصرية جدّاً على تشدّد الإصلاح ومؤسّسيه الأوائل. والثاني، للبروتستانتي كارل فولكر، بعنوان: **التسامح والتشدّد في زمن الإصلاح**[13]، وهو، على صغر حجمه، يشهد، من خلال استنطاقه كتابات القرن السادس عشر، على رصانة في البحث والاستقصاء. سوى أن عيب هذا المؤرخ الألماني يكمن، أولاً، في عدم فهمه كما ينبغي عالَمَ «السياسيين» الفرنسيين، وثانياً، في جعله من عمله مصنّفاً مزدوجاً يترجّح مصراعاهُ ما بين «تعصّب» و«تسامح»، مما ينمّ على نزعة تبسيطية تزدري بالحيثيات التاريخية وتسيء، بالتالي، إلى الموضوعية العلمية.

ولما كنا مقتنعين بأهمية بذل الجهد مجدّداً من أجل معاودة الانصباب على

---

(12) Nikolaus Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1911).

(13) Karl Völker, *Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1912).

هذه الفترة بالذات، فقد سعينا قدر المستطاع إلى تتبع سير الأحداث الدينية في تاريخ كلّ بلد على حدة، من دون أن يكون في نيّتنا وضع موجز في التاريخ يُعنى بتصنيف المدارس والميول وتوصيفها على اختلافها. لذا اكتفينا بعرض المشكلة عرضاً تاريخيّاً يتيح لنا رصد مسيرتها عبر عالم متحوّل آملين ألا نكون قد أسأنا كثيراً إلى الوضوح، بتقديمنا الأحداث والأنظمة على هذا الوجه. لكننا لم نتطرّق، عموماً، إلى أحداث القرن السابع عشر إلا من باب استكمال بعض النقاشات السابقة والاستنتاج السريع. ولم نحِد عن هذه القاعدة إلا في ما خصّ إنجلترا، إذ تعمدنا الإشارة إلى إرهاصات العصر الجديد من خلال تلك المناظرات الجدلية الرائعة التي نشطت خلال العهود الملكية الأولى لعائلة ستيوارت.

* * *

ولما كانت لفظة «التسامح» تشكل جزءاً من عنوان هذا الكتاب، فقد حسن بنا أن نخصّها ببعض الإيضاح. إنّها لفظة لاتينية الأصل كانت متداولة في القرن السادس عشر، وقد استخدمها قدامى الأدباء الكلاسيكيين. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو محافظتها، إجمالاً، على معنى القبول و«التحمّل» السلبي الذي يطلّ علينا من مؤلّفات كالفن (Calvin) ومونتاين (Montaigne) وسواهما من كبار الأدباء، فمؤلّف المحاولات، مثلاً، يلوم الفلاسفة الرواقيّين على موقفهم المتعالي على الألم و «استقبالهم الهادئ والساخر لنوائب الدهر» (II، 37) لكن تحوّلاً ما طرأ في ألمانيا والبلاد الواطئة على مدلول كلمة «تسامح» التي باتت، في النصف الثاني من القرن السادس عشر، تفيد معنى السماح أو التسامح المتصل بالحرية الدينية[14]، ولم يلبث هذا التحوّل أن شمل فرنسا حيث وردت عبارة «تسامح الإصلاحيين» لدى المؤرّخ أغريبّا دوبينيه (Agrippa d'Aubigné) في تاريخه العام (II، 25)، لا بل قبل ذلك أيضاً في إحدى الدفوع المعاصرة لقرار نانت[15].

لقد كان فعل «تسَامَح» متداولاً منذ زمن طويل، دون مصْدره، في معرض الحديث عن الحرية الدينية. وقد كرّس القديس توما الأكويني، في خلاصته

(14) Beyer, *Tolerantie en Fanatisme, Een studie over verdraagzaamheid*, pp. 4-5 and 202-203.

(15) قرار أصدره هنري الرابع، ملك فرنسا في 13 نيسان/ أبريل 1598 يمنح الحرية الدينية والسياسية للكنيسة الكالفينية واضعاً حداً للحروب الدينية. ألغاه لويس الرابع عشر في 18 تشرين الأول/ أكتوبر 1685.

اللاهوتية، مقالة كاملة لمعالجة المسألة الآتية: هل نَتسامح مع غير المؤمنين؟ بحيث لن يملك اللاهوتيون الكاثوليك في زمن الإصلاح إلا أن يرددوا، كلمات المعلم الملائكي، ويصوغوا مسألة «التسامح» كالآتي: هل يمكن أن «نَسْمحَ» بوجود ديانتين أو أكثر، أو، بالأحرى، أن «نَتَسامح» معهما في مملكة مسيحية واحدة؟ لقد كان اللاهوتيون، في البداية، يفضلون المصدر السماعي «سَمَاح»، بمعنى «إعطاء الإذن»، على نظيره الاشتقاقي اللاحق «تَسَامُح»، هم الذين لم يُفتْهم الاستدراك، شأن أحد المدافعين عن قرار أمبواز (Amboise) (1563)، بقولهم إن: «السَمَاح لا يعني التأييد»، ما يثبت أن لاهوتيي القرن السادس عشر وإعلامييه قد عالجوا مسألة «التسامح» على أتمّ وجه، بالرغم من اختلاف بعض المصطلحات اللغوية بيننا وبينهم.

وليس يهدف هذا الكتاب الذي نضعه في متناول قرّائنا إلى إثبات أي قضية أو إنشاء أي تبرير، بل هو عمل مؤرّخ لا يبتغي أكثر من رصد ردود فعل الحكّام واللاهوتيين والإناسيين في ملء تنوّعها أمام قضية خطيرة نشأت عن الإصلاح، ألا وهي قضية التعدّدية الدينية في الدولة والمسيحية.

الباب الأول

مقدمات تمهيدية

المعطيات الكتابية والآبائية والوسيطية

لقد تحاشى أكثر المفكرين جرأة وابتكاراً، أن يظهروا، في القرن السادس عشر، بمظهر الثوريّين ويجهروا، شأن سواهم من المحدثين المعاصرين، بوجوب إطاحة الماضي رمّةً. لذا بدت مظاهر الحداثة في ذلك العصر أشكالاً متنوّعة من الارتداد إلى التقاليد الموغلة في القدم. إن حركة النهضة تدّعي إحياء فنون العصور القديمة وأساليبها، والإصلاح راضٍ بالعودة إلى معتقدات الكنيسة الأولى وممارساتها. ولسوف يحذو الحذو عينه أنصار التسامح وخصومه، على السواء، باتباعهم طريقة اللاهوتيين المدرسيين (السكولاستيين) التي تقضي بالاستناد إلى المرجعيات الدينية الأساسية قبل اللجوء إلى البراهين العقلية واللاهوتية. هذه المرجعيات هي: **الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد**، وآباء الكنيسة، وبنسبة أدنى، لاهوتيو العصر الوسيط.

إذا كنا نجد من الضروري تنسيق هذه المعطيات الإيجابية وجدولتها، بحسب تسلسلها التاريخي، فلأنها أشبه بالينابيع التي سينهل منها باستمرار لاهوتيو القرن السادس عشر وإعلاميوه في مناقشاتهم العديدة حول التسامح.

ولم يكن ما يمنعنا، بالطبع، من الاكتفاء برصف المراجع، وإثبات مختارات من أكثر النصوص تداولاً، إلا أنّا رأينا أن إشارات الأطراف المتجادلين إلى **الكتاب المقدس** والمؤلّفين الآبائيين وتاريخ الكنيسة القديم تكون أقرب إلى الأفهام إذا ما تـمّ جمعها وتقديمها، على ما ذكرنا، بصورة عرض منهجي.

من الواضح، كذلك، أننا لم نقصد إلى إنشاء تاريخ متكامل للتسامح والتعصّب حتى نهاية العصر الوسيط - فلا يُفاجئنّ القارىء، إذاً، ما قد يعتورِ «مقدماتنا» هذه من نقص - بل إلى إيجاد الصلة بين مختلف الشهادات المسيحية

إبرازاً لأهميتها وتعزيزاً لمكانتها. من هنا عزمنا على استكمال طريقة «التقديم التاريخي» للكتاب المقدس والآباء الكنسيين بدراسة تتناول المؤسسة المسيحية الوسيطية في بنيتها السوسيولوجية ومسلكيتها العمليّة حيال الوثنيين والهراطقة. بذلك تكون قد توافرت لدينا كل العناصر اللازمة لمواجهة المشكلات المستجدّة مع الإصلاح وانقسام المسيحية.

الفصل الأول

العهد القديم

كان للعهد القديم أثر بارز في النقاشات المتعلّقة بردع الضلالات الدينية في العصرين الوسيط والحديث. فما أكثر ما تمت الإحالة إلى نصوصه واستقاء الشواهد والنماذج منها إثباتاً لحق الأمير في التدخّل في المجال الروحي وتبريراً للضغوط والتدابير الصارمة بحق الهراطقة.

من الخصائص التي عُرف بها شعب الله منذ أيام موسى هو تشكيله نظاماً ثيوقراطياً، أي مجتمعاً مدنياً ودينياً في آن معاً. ولم يكن التمييز بين ما درجنا على تسميته: «الكنيسة والدولة»[1] ليخطر يومها ببال، لأن يهوه هو ملك إسرائيل الحقيقي، فيما السلطة المنظورة هي بيد الملك البشري، أو الشخصية البشرية الممثّلة للملك. وهي سلطة جامعة تحكم القبض على الزمني والروحي، والمدني والقدسي، بحيث لا يفلت منها شيء.

لقد كان الدوْران، السياسي والديني، من التداخل في شخص موسى بحيث يتعذر الفصل بينهما. ولم يكن هارون يمثل إلى جانبه أي كهنوت مميّز ومستقل كما إن موسى هو الذي كرّس هارون كاهناً أكبر بإلباسه الحلّة الكهنوتية ومسحه بالزيت المقدس[2].

كذلك بالنسبة إلى داوود الذي كثر التمثل به، لا في عهد يُسطنيانس

(1) وعلى العكس، سُمي شعب الله «ملكاً كهنوتياً»، بحسب النص العبري، و«كهنوتاً ملكياً»، بحسب الترجمة السبعينية، انظر: الكتاب المقدس، «سفر الخروج،» الأصحاح 19، الآيات 5 ـ 6. ولا نعوّل على قلب التسمية لأن المجتمع الذي نحن بصدده هو مجتمع سياسيّ ـ دينيّ، في جوهره.

(2) انظر: المصدر نفسه، «سفر اللاويين،» الأصحاح 8، الآيات 6 ـ 13.

وشارلمان، فحسب، بل في القرن السادس عشر أيضاً. إن داوود هذا لم يقتصر على تأدية وظائفه المدنيّة بل غالباً ما تصرّف ككاهن، بتقديمه الذبائح، كما رقص أمام تابوت العهد، في أثناء الانتقال به إلى أورشليم، متمنطقاً، على غرار الكهنة، بالأفود[3]. وهناك رأيناه يرفع للرب محرقات وذبائح سلامية ثم يبارك الشعب[4]، ليعود فيُصعِد المحرقة، لاحقاً، على بيْدر أرونا الذي اشتراه ليبني عليه هيكلاً للرب[5].

وقد تعزّزت الصفة الدينية لرتبة موسى الملكية بفضل التكريس، بدليل ما ورد في الكتاب المقدّس على أثر تلقّيه المسْحة من صموئيل من أن «روح الرب قد حلّ عليه»[6] . وهي مسحة من القدسيّة بحيث سيُدعى المسيح الآتي مسيحَ الرب[7].

ثم إن داوود، بعدما مسحه الرب كاهناً، بدأ يجد التدخل في شؤون العبادة أمراً طبيعياً جدّاً، ويبادر بسلطانه الخاص إلى إصلاح العديد من الأحكام الموسوية. وقد وصف سفر الأخبار[8] مطوّلاً طريقة تنظيم الكهنة واللاويين وترتيب وظائفهم على نحوٍ يظهرهم مجرّد موظفين. فهم، لئن شكّلوا فئةً قائمةً بذاتها، يبقون خاضعين لسلطة الملك. ذلك ما أشار إليه دينوايّه (Desnoyers) بوضوح في قوله[9]:

«إن الملك لا يمنح هؤلاء الكهنة السلطة الكهنوتية التي سبق اختصاصهم بها كامتياز عائلي، بل ينظم ممارستهم هذا الحق ويرعاه. بمعنى أنه يمنحهم الولاية

(3) المصدر نفسه، «سفر صَموئيل الثاني،» الأصحاح 6.
(4) المصدر نفسه، «سفر صَموئيل الثاني،» الأصحاح 6، الآية 17.
(5) المصدر نفسه، «سفر صَموئيل الثاني،» الأصحاح 24، الآية 25.
(6) المصدر نفسه، «سفر صَموئيل الأول،» الأصحاح 16، الآية 13.
(7) المصدر نفسه، «سفر المزامير،» المزمور 44، الآية 8.
(8) المصدر نفسه، «سفر الأخبار،» الأصحاح 21 وما يليه.
(9) Louis Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des juges à la captivité*, 3 tomes (Paris: Desclée de Brouwer et Picard, 1922-1930), et t. 3, p. 223, et J. de Fraine, *L'Aspect religieux de la royauté israélite* (Roma: Pontificio istituto biblico, 1954),

حاول الأب دو فرين الغضّ من أهمية النصوص الكتابية المتعلّقة بميزة مملكة إسرائيل «الكهنوتية» (ص 309 وما يليها). لكننا لا نرى مساعيه البرهانية وافية بشأن المرحلة القديمة كما وصفتها لنا أسفار الخروج والقضاة وصموئيل.

ويعاملهم شأن باقي الوزراء في ملكه... فإن تبيّن له أنهم يعترضون مقاصده ويقصّرون عن الولاء لشخصه، لم يتردد في القضاء عليهم شأن سواهم من الخدّام المارقين».

لكن الكهنة لن يعمدوا في العصور اللاحقة إلى إثبات إرادتهم الاستقلالية إلاّ من خلال مطالبتهم باحتكار امتياز الوظائف الكهنوتية، لا غير، ما يوجب إقصاء الملك عنها. وخير شاهد على ذلك قصّة الملك عُزّيا (عزريا). فقد كان هذا الملك مصاباً بداء البرص الذي يعزوه سفر الأخبار ـ وهو سفر تمّ وضعه بعد مرحلة الجلاء ـ إلى عقاب إلهي حلّ به على أثر إقدامه على حرق البخور في الهيكل متعدّياً على صلاحيات الكاهن[10]. ذلك يعني، بحسب اللغة الكهنوتية، أن الكهنة اليهود الذين خلصوا إلى تكوين سلطة ذاتية، لم ينشئوا سلطة روحية مستقلّة بل ظلوا خاضعين لسلطة الملك.

وثمة من ملَكَ على عرش اليهودية غير داوود وتبوّأ مرتبة الصدارة في الأدب الجدلي الذي تصدّى لموضوع نفوذ الأمير الديني في العصر الوسيط والقرن السادس عشر. إنه الملك يوشيّا الذي قاد بنفسه، على أثر اكتشاف سفر تثنية الاشتراع سنة 621 ق. م، حركة الإصلاح الديني بجميع تفاصيلها، وفق ما تقضي به الشريعة الموسوية[11].

إن نموذج الملك الإسرائيلي هذا سوف يسهم في إضعاف القدرة على التمييز بين الروحي والزمني، على غرار ما رسمه المسيح، إسهامه في تشجيع الأمراء الكاثوليك، والبروتستانت على التدخل في الشأن الكنسي، مما سيقوّي الميل إلى التعامل مع الجرائم الدينية وكأنها جرائم ضد الحق العام.

❊ ❊ ❊

وقد ضاعف من حدّة هذا النزوع وفرة الأحكام الصارمة التي ينزلها العهد القديم بمرتكبي هذا النوع من الجرائم. إذ إن جزاء التجديف أو لعن الإسم الإلـهي، هو القتل، بحسب الشريعة: «أي رجل يلعن إلـهه يحمل خطيئته وكل

---

(10) انظر: الكتاب المقدس، «سفر الأخبار الثاني،» الأصحاح 26، الآيات 16 ـ 32. يكتفي كتاب الملوك بالقول إن الملك كان مصاباً بالبرص لأن الشعب ظل يُقدّم الذبائح على المشارف (الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 15، الآيات 4 ـ 5).

(11) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 22 ـ 23.

من جدّف على اسم الرب فَلْيُقتل مثلاً»[12]. فإذا عُدنا بلفظة (Nokeb) العبرية إلى جذورها اللغوية «نُ لِ بْ» ألفيناها توازي فعل «لَـعَنَ» الواقع على العضو الرئيس، ما يفيد التصرّف الكفري البذيء بالإسم الإلـهي. مثل هذه الإشارة إلى التجديف تطالعنا أيضاً في سفر دانيال حيث ورد أن ارتداد نبوخذنصّر إلى إلـه إسرائيل جاء على أثر طرحه رجال إسرئيل في أتّون النار واكتشافه إياهم بعد ذلك أحياء، وأنه بارك إلـه شَدرَكَ وميشَكَ وعَبدَنَجو مهدّداً بقوله: «. . . كل من يجدف (βλασφημι'αν) على إلـه شَدرَكَ وميشَكَ وعَبدَنَجو يقطّع إرَباً ويهدم منزله»[13]. وهو حكم سيكثر التذكير به جرياً على خطى القديس أغسطينوس. لربما كان الخلط بين الهرطقة والتجديف ضرباً من المبالغة، لكن ذلك لن يحدّ من رواجه في العصور المسيحية حيث عبّر عنه آباء الكنيسة، كما سنرى، قبل أن يطالعنا مجدّداً في العصر الوسيط، ثم في القرن السادس عشر حيث سيكثر البروتستانت من تداوله في نضالهم ضدّ المنشقّين.

إلى جانب التجديف كانت عبادة الأصنام في إسرائيل تستوجب أقسى أنواع العقوبات، فعندما زنى بنو إسرائيل مع بنات موآب وعبدوا آلهتـهم قبيل دخولهم أرض الميعاد، أمر موسى القضاة بقتلهم: «فليقتل كل واحد منكم من تعلّق من قومه ببعل فغور»، فأُعدم هؤلاء شنقاً بحسب شريعة يهوه»[14]. ولم تكن أحكام «تثنية الإشتراع» دون ما ذكرنا قسوة. فبعد أن أقرّ المذنبون بعبادة الآلـهة الغريبة تـمّ اقتيادهم إلى أبواب المدينة حيث رُجموا بالحجارة لارتكابهم جريمة لا يصحّ أن يُعفى من عقابها المتورّطون، فحتى ولو «أغراك سرّاً أخوك، ابن أمك، أو ابنك أو ابنتك أو امرأتك التي في حضنك أو صديقك الذي هو كنفسك قائلاً» هلمّ نعبد آلـهة أخرى. . . فلا ترضَ بذلك ولا تسمع له ولا تعطف عينك عليه. . . بل اقتله قتلاً»[15]. أما بالنسبة إلى الرموز وأماكن العبادة الوثنية، فالإشارات كثيرة إلى ضرورة إطاحتها وقلْبها رأساً على عقب[16]. ومثل ذلك أيضاً

(12) المصدر نفسه، «سفر اللاويين،» الأصحاح 24، الآيات 15 ـ 16.

(13) المصدر نفسه، «سفر دانيال،» الأصحاح 3، الآية 96.

(14) المصدر نفسه، «سفر العدد،» الأصحاح 25، الآيات 1 ـ 5.

(15) المصدر نفسه: «سفر التثنية،» الأصحاح 13، الآيات 6 ـ 11، والأصحاح 17، الآيات 2 ـ 7.

(16) المصدر نفسه: «سفر الخروج،» الأصحاح 34، و«سفر التثنية،» الأصحاح 12، الآيات 2 ـ 3، و«سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 18، الآية 4.

بالنسبة إلى المدن التي يجب دكّها وقتل سكانها بحد السيف إذا ما انساقوا إلى الضلالة الوثنية[17]. ذلك ما جعل اللوثريين والكالفينيين، في زمن الإصلاح، يعملون على إبطال العبادة الكاثوليكية بحجة أن القداس ضرب من عبادة الأصنام. وبهذه التهمة أيضاً سوف يتذرّع الطهوري ميلتون في القرن السابع عشر لتبرير اضطهاد الكاثوليك جملةً، في إنجلترا.

وثمة، أخيراً، أحكام وتصرفات انتقامية فظيعة ضد الأنبياء الكذبة في **العهد القديم**، حيث يطالعنا في سفر التثنية أمر بقتل كل من سوّلت له نفسه من الأنبياء أن يقنع الشعب بعبادة الآلـهة الغريبة[18]. ويخبرنا سفر الملوك عن ذبح أربعمئة وخمسين رجلاً من أنبياء البعل بعد تحدي إيليا لهم في عهد آحاب، دونما شفقة[19]. كذلك العقاب الذي أنزله النبي عينه بجنود الملك أَخَزْيا عندما حاولوا النيل من شخصه فأهبط النار عليهم من السماء مرتين[20]. أما في سفر زكريا فقد جاءت الأحكام بحق الأنبياء الكذبة من القسوة بحيث يقول لمن أراد التنبؤ: «... أمّه وأبوه: لا ينبغي أن تحيا لأنك نطقت بالزور باسم الرب. فحين يتنبأ يطعنه أبوه وأمه اللذان ولداه»[21].

هذه الأمثلة والتشريعات سيصار إلى استعادتها اعتباراً من العصر الوسيط بهدف قطع الطريق على المروّجين للهرطقات. كما ستغلو جماعة الإصلاح في القرن السادس عشر في الأخذ بحرفية الأحكام التوراتية. حتى إن بعضهم سينساق إلى الإشادة بأشد الأحكام عنفاً في الشريعة القديمة، وقد فاتهم أن هذه الأخيرة كانت تنجع في مرحلة متقدمة من مراحل الوحي، لا غير. كذلك تجدر الإشارة إلى نشوء رد فعل مبكر ضدّ هذا الاتجاه يخوّلنا أن نستشفّ لدى بعض المدافعين عن حرية الضمير حرصاً على تعزيز المبدأ القائل بضرورة الارتقاء بهذه الأمثلة والتشريعات المختصة بشعب العهد القديم إلى المستوى الروحي.



(17) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح 13، الآيات 12 ـ 16.

(18) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح 13، الآيات 2 ـ 6.

(19) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول،» الأصحاح 18، الآيات 21 ـ 40.

(20) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 1، الآية 9 وما يليها.

(21) المصدر نفسه، «سفر زكريا،» الأصحاح 13، الآية 3.

لكن السؤال المطروح في هذا السياق هو الآتي: هل تضمّن العهد القديم والدين اليهودي معطيات يصح اعتمادها مباشرة في مجال التسامح وحرية الضمير؟ قليلة[22] هي النصوص التي تتكلّم على الضمير الخلقي في العبرية حيث يمتنع علينا العثور على مقابل للفظة «ضمير» اليونانية (συνειδησις)، والتي ربما نابت عنها أحياناً لفظة «قلب» (*leb*)، بمعنى مقرّ الأفكار. فقد ورد في سفر صموئيل أن داوود «خفق قلبه لدى تمزيقه طرف رداء شاوول»[23] وفي أيوب: «إن قلبي لا يخجل على يوم من أيامي»[24]. وهي إشارات واضحة جدّاً إلى الندامة وتبكيت الضمير. كما إن النسخة اليونانية لسفر الجامعة[25] تورد لفظة (συνειδησις) اليونانية بمعنى لفظة «فِكر» العبرية: «لا تسبّ الملك ولا في فكرك» [ضميرك]. وفي سفر الحكمة يجري تصوير الخبيث خائفاً، محكوماً عليه من شاهده بل مُضيَّقاً عليه مما تسميه النسخة[26] (συνει΄δησις). لكن المقصود هنا، أيضاً، هو الضمير بعد ارتكاب الخطيئة. أما الضمير بمعنى المُرشِد، أو الموجّه الإيجابي للحياة الخلقية والدينية[27]، فنادراً ما يرد ذكره في العبرية نظراً إلى تركيز العهد القديم والديانة اليهودية الدائم على التطابق الموضوعي بين المسلكية الفردية وأوامر الشريعة الوضعية. وقد كتب الأب سبيك يقول: «ستشق اليهودية طريقها، على هذا النحو، باتجاه مفهوم تشريعي وشكلاني للحياة الخلقية، مما سيؤدي إلى حصول تشوّهات في صميم الفرّيسية المعاصرة ليسوع

---

(22) انـظـر: R. P. Spicq, «La Conscience dans le nouveau testament,» *Revue biblique*, t. 47 (1938), p. 50, et Joseph Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ: Sa Théologie*, bibliothèque de théologie historique, 2 vols., 2e éd. (Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1934-1935), t. 2, pp. 11-12.

(23) الكتاب المقدس، «سفر صَموئيل الأول،» الأصحاح 24، الآية 6.

(24) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح 27، الآية 6.

(25) المصدر نفسه، «سفر الجامعة،» الأصحاح 10، الآية 20.

(26) المصدر نفسه، «سفر الحكمة،» الأصحاح 17، الآية 11.

(27) ورد في سفر إرميا: «ها أيام تأتي يقول الرب وأقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهداً جديداً. ليس كالعهد الذي قطعته مع آبائهم يوم أمسكتهم بيدهم لأخرجهم من أرض مصر حين نقضوا عهدي فرفضتهم يقول الرب. بل هذا هو العهد الذي أقطعه مع بيت اسرائيل بعد تلك الأيام يقول الرب. أجعل شريعتي في داخلهم وأكتبها على قلوبهم وأكون لهم إلهاً وهم يكونون لي شعباً. ولا يعلمون بعد كل واحد صاحبه وكل واحد أخاه قائلين إعرفوا الرب لانهم كلهم سيعرفونني من صغيرهم الى كبيرهم يقول الرب». (المصدر نفسه، «سفر إرميا،» الأصحاح 31، الآيات 31 ـ 34). وقد ورد هذا النص في المصدر المذكور، «الرسالة إلى العبرانيين،» الأصحاح 8، الآيات 10 ـ 13.

المسيح والتي ستصرف همها إلى تصحيح المواقف والأعمال الخارجية»[28].

يضاف إلى ما ذكرنا نص يجري الاستشهاد به لماماً في العصر الحديث، بهدف التشديد على شجب العنف في الموضوع الديني، ففي سفر الأخبار الأول[29] أن الله ضنّ على داوود بامتياز بناء الهيكل بنفسه معلّلاً ذلك بقوله: «... لذلك سفكت دماً كثيراً وعملت بحروب كثيرة؛ فلا تَبْنِ أنت بيتاً لاسمي لأنك سفكت دماء كثيرة على الأرض أمامي»، كما يخولنا الاستنتاج بأن العمل الديني سلاميّ في جوهره ولا يتماشى مع الحروب الخارجية التي تراق فيها الدماء[30].

وثمّة من وجد، أيضاً، في تعدّد الفرق الدينية لدى اليهود، بما تتضمنه من تباينات عقائدية، دليلاً على وجود التسامح، فقال إن الفرق الثلاث الكبرى عند اليهود، من صدّوقية وفرّيسية وأسّينية، لم تبطل وحدة شعب الله التي بقيت مصونة على مستوى العقيدة الجامعة، ولم يدركها الخلل جرّاء تنوّع المعتقدات في بعض المسائل المحدّدة، كمسألة قيامة الأموات التي يقول بها الفرّيسيون وينفيها الصدّوقيون مستعيضين عن فكرة الخلود الأبدي بفكرة مثوى الأموات القديمة. فلمَ لا يكون الأمر على هذا النحو لدى المسيحيين الذين يشكّلون أصدق تواصل لشعب الله القديم؟

ذلك ما كان عليه رأي بعض المدافعين عن الحرية الدينية في زمن الإصلاح. لكن الثابت، على الرغم من ذلك كله، هو أن **العهد القديم** قد شجّع على التشدّد أكثر منه على التسامح، وأن قسماً كبيراً من الجدليين لم يرَ في الشريعة القديمة إلا مجموعة أوامر ونواهٍ يصح استدعاؤها في كل حين، لأن مفهوم الوحي المتدرّج لم يبلغ في القرن السادس عشر درجة الوضوح المبتغاة. من هنا استعانتهم بها سواء لتبرير التدابير الصارمة المتخذة بحق الهراطقة أو بهدف توطيد سلطة الأمير الدينية على قاعدة الكلام الإلهي.

(28) Spicq, «La Conscience dans le nouveau testament,» p. 50.

(29) الكتاب المقدس، «سفر الأخبار الأول،» الأصحاح 22، الآية 6 وما يليها.

(30) يُستشفّ من نصّ سفر الأخبار أن هناك اهتماماً خاصاً بطهارة العبادة. أما سفر الملوك (المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول،» الأصحاح 5، الآية 37). فيشير، فقط، إلى اهتمام داوود البالغ بالحرب.

الفصل الثاني

العهد الجديد

أورد الأب سبيك، في مقالته، التي سبق استشهادنا بها، عن «الضمير في **العهد الجديد**»، ما يلي: «يمكننا اعتماد الصيغة الآتية: «من الشريعة المكتوبة إلى الضمير الشخصي»[1] للتعبير عن التطوّر الذي حقّقه **العهد الجديد** بهذا الشأن بالنسبة إلى **العهد القديم**. ذلك أن الدين اكتسب مع الوحي المسيحي بعداً باطناً أصبح ملكوت الله معه مسألة «ضميرية» بل عبادة «بالروح والحق»[2]، من دون أن يسلبه ذلك صفته الاجتماعية وطابع الشراكة الجماعية. وقد اتخذ المسيح، ورسله من بعده، موقفاً جديداً لا من السلطات العامة، فحسب، بل أيضاً من الوثنيين والخطأة والضالين. هذا الموقف يحظى بأهمية رئيسة في مجال طرحنا. فلنسعَ إلى توضيحه، من غير أن نجعل منه موضوع دراسة مسهبة، بتفحّصنا النقاط الآتية، على التوالي:

1 ـ تعزيز مكانة الضمير في الأناجيل ورسائل القديس بولس. 2 ـ استقلال الكنيسة الذاتي عن المجتمع السياسي. 3 ـ مبدأ الحرية من أجل الدخول في الإيمان. 4 ـ مبدأ الحسم العقائدي المطلق بالمحبة عملاً بالصيغة البولُسية الجامعة: «إن عمِلْنا للحق بالمحبة نمَوْنا وتقدمنا في جميع الوجوه»[3].

---

(1) *Revue biblique* (1938), p. 80.

(2) الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 4، الآية 23.

(3) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 4، الآية 15.

1 ـ تعزيز مكانة الضمير

ترد لفظة «الضمير» (συνει'δησις) ثلاثين مرة في العهد الجديد معظمها في رسائل القديس بولس. لكننا لا نقع لها على ذكر في الأناجيل. أما عبارة «فلما سمعوا هذا الكلام»[4] التي نطالعها في حادثة العفو عن الزانية، فلا يرى فيها الشارحون أكثر من إضافة لاحقة نظراً إلى تقيّد يسوع بالاستعمال اليهودي الذي يشير إلى الضمير بلفظة «قلب» (καρδι'α). ولما كانت هذه الأخيرة تعني «الضمير»، فهي لم تعد مصدر الندامة بعد الخطيئة وحسب، بل نوراً موجِّهاً للحياة الخلقيّة أيضاً. لقد وردت لدى متى مرة واحدة هذه العبارة: «النور الذي فيك»[5]، فإذا كان هذا النورصافياً أمكن للإنسان أن يرى الله ويفقه الأمور الروحيّة: «طوبى لأتقياء القلوب لأنهم يعاينون الله»[6]. أما إذا كان هذا النور مظلماً بسبب الخطيئة والأشياء الحسّية، أي ما يمكن تسميته بالمادية العملية، فإن الإنسان يفقد معرفته بالأمور الإلـهية: «إذا كان النور الذي فيك ظلاماً، فالظلام كيف يكون؟»[7].

إن السيد المسيح أدركه الحزن أمام عمى الفرّيسيين الخلقي هذا: «فحزن بسبب عمى قلوبهم»[8]، كما تملّكه العجب إزاء عمى تلاميذه عندما كلّمهم على «خمير الفرّيسيين» فحسبوا أنه الخبز المادي: «ألم تدركوا حتى الآن وتفهموا؟ ألكم قلوب قاسية؟ ألَكم عيون ولا تبصرون؟»[9].

وقد استفاض الربّ في الحديث عن تلك الحياة الداخلية النابعة من الضمير في ردّه على الفرّيسيين والكتبة عندما سألوه: «لِمَ يُخالف تلاميذك سُنّة الشيوخ؟ فهم لا يَغسِلون أيديَهم عند تناول الطعام»[10]. كما أعقب ذلك نقاش طويل سعى

---

(4) الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 8، الآية 9، تربط هذه العبارة فعل الانصراف بالسماع، بمعنى صوت الضمير.

(5) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 6، الآية 23.

(6) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 5، الآية 8.

(7) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 6، الآية 23.

(8) المصدر نفسه، «إنجيل مرقس،» الأصحاح 3، الآية 5.

(9) المصدر نفسه، «إنجيل مرقس،» الأصحاح 8، الآية 17.

(10) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 15، الآية 2.

المسيح من خلاله إلى إفهام الجموع، ولاسيما تلاميذه حقيقة أساسية مؤداها أن ما تعتبره الشريعة دنساً ليس هو ما يدنّس الإنسان بل الشرُّ الصادر من القلب هو علة كل تدنيس:

«ليس ما يدخل الفم ينجس الإنسان بل ما يخرج من الفم هو الذي ينجس الإنسان... ألا تدركون أن ما يدخل الفم ينزل إلى الجوف ثم يخرج في الخلاء؟ وأما الذي يخرج من الفم فإنه ينبعث من القلب. وهو الذي ينجس الإنسان، فمن القلب تنبعث المقاصد السيئة والقتل والزنى والفحش والسرقة وشهادة الزور والشتائم. تلك هي الأشياء التي تنجّس الإنسان. أما الأكل بأيدٍ غير مغسولة فلا ينجّس الإنسان»[11].

هذه الأهمية التي يوليها يسوع لقلب الإنسان وحياته الداخلية هي التي قادته إلى إطلاق مبدأ سيعود إليه القديس بولس موصياً أنه، حتى ولو كنا على حق، ينبغي أن نراعي الضمائر الضعيفة التي لم يحصل لديها بعدُ ما يكفي من اليقين، كي لا نتسبّب في عثارها.

إن مثَل «الإستار» بليغ في هذا المجال، حين جاء جُباة الهيكل يسألون بطرس بشأن الجزية الواجب تأديتها على كل إسرائيلي قائلين: «أما يؤدي معلّمكم الدرهمين»؟ فأجابهم بطرس: «بلى»، فلما دخلوا البيت بادر يسوعُ بطرسَ بقوله: «ما رأيك يا سمعان؟ ممن يأخذ ملوك الأرض الخراج أو الجزية، أمِن بَنِيهم أم من الغرباء»؟ فلما أجابه بطرس: «من الغرباء»، قال له يسوع: «فالبنون إذاً مُعفَوْن»، ما يعني أن إبن الآب السماوي الذي أعلن يوماً أنه أعظم من الهيكل هو أول المعفَين. ذلك من وجهة نظر قانونية، أما في الحياة العملية، فلم يشأ الرب أن يُشكّك الضمائر المستقيمة التي لم تكن بعد قد كُشفت لها حقيقته: «لا أريد أن نكون لهم حجر عثرة، فاذهب إلى البحر والقِ الشَّصَّ، وأمسك أول سمكة تخرج وافتح فاها تجد فيه إستاراً فَخُذْهُ وأدِّهِ لهم عني وعنك»[12].

* * *

ولسوف يعود القديس بولس إلى تعليم الربّ هذا في الضمير الشخصي وضرورة احترام ضمائر الآخرين معقّباً عليه بالشرح. بيد أن الرسول الناطق

---

(11) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 15، الآيات 10، 17 ـ 20.

(12) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 17، الآيات 24 ـ 26.

باليونانية يتوسل هذه المرة لفظة «ضمير»[13]. ومعلوم أن الضمير، في نظر بولس، ليس مستقلاً تماماً بل مرتبطاً بالله، كما يُستفاد من قوله أمام أعضاء مجلس اليهود: «إني بكل ضمير صالح سلكت بسبيل الله إلى هذا اليوم»[14]. ثمّ إلى القورنثيين: «أما أنا فأقلّ شيء عندي عليّ أن تدينوني او تدينني محكمة بشرية. بل لا أدين نفسي، فضميري لا يؤنبني بشيء. على أني لست مبرّراً لذلك، فديّاني هو الرب»[15]. وهو يؤكّد لأهل رومة أن ضميره شاهد له «في الروح القدس»[16]، فالضمير، بحسب القصد البولسي وما ستقول به الأجيال المسيحية من بعده، هو صدى صوت الله في أعماقنا[17]، ويستطيع، لارتباطه بالله، أن يعلن نفسه حرّاً أمام البشر والمحاكم البشرية.

إن الضمير فينا هو بمثابة الشاهد الباطن الذي يؤنبنا ويمتدحنا تبعاً لما يصدر عنا من أفعال: «إن فخرنا إنما هو شهادة ضميرنا بأننا سرنا في العالم ولاسيما في معاملتنا لكم سيرة الإخلاص»[18]. إن دور الضمير هو هذا لدى البشر أجمعين، حتى الوثنيين منهم: «أوَ لا يدلّ هؤلاء على أن ما تأمر به الشريعة من الأعمال مكتوب في قلوبهم وتشهد لهم ضمائرهم وأفكارهم، فهي تارة تشكوهم

---

(13) انظر حول مسألة الضمير عند القديس بولس: R. P. Spicq: «La Conscience dans le nouveau testament,» *Revue biblique*, t. 47 (1938), pp. 50-58. Résumé dans le commentaire du même auteur sur les *Saint-Paul: Les Epitres pastorales*, [études bibliques] (Paris: J. Gabalda, 1947), pp. 29-38. Ajouter à la bibliographie (pp. 37-38), et Ruth Lindemann, *Der Begriff der Conscience in französischen Denken*, Berliner Beiträge zur romanischen Philologie; Bd. 8, Heft 2 (Jena: W. Gronau, 1938),

يشتمل هذا المرجع الأخير على دراسة جيدة عن الضمير لدى القديس بولس والكتاب اللاتين الكلاسيكيين، لاسيما شيشرون وسينيكا، انظر: J. Dupont, [*Syneidèsis. Aux Origines de la notion chrétienne de conscience morale*], Studia hellenistica; no. 5 (Louvain: [s. n.], 1948), pp. 119-153. Paul n'utilise que συνειδησις et non συνειδος qui est beaucoup plus fréquent dans la grécité profane et chez Philon.

(14) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 23، الآية 1.

(15) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 4، الآيات 3-4.

(16) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 9، الآية 1.

(17) قال القديس بطرس عن المعمودية إنها «مُعاهدة الله بضمير صالح» (المصدر نفسه، «رسالة بطرس الاولى،» الأصحاح 3، الآية 21). كما أعلن شيشرون بصراحة أن الضمير يأتينا من الآلهة:

«إن الإنسان العظيم والحكيم هو من يعتبر الضمير الذي قبلناه من الآلهة الخالدة ملازماً لنا ويستحيل أن يفارقنا». (Marcus Tullius Cicero, *Pro Cluentio*, 159).

(18) المصدر نفسه، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 1، الآية 12.

وتارة تدافع عنهم؟»[19]. وليس لنا أن ننسب للقديس بولس أي ابتكار بهذا الخصوص لأن فكرة توبيخ الضمير موجودة في العهد القديم، وكذلك فكرة الشهادة التي يبرزها ضميرنا قائمة في فلسفة ذلك العصر الشعبيّة كلها، على ما نرى لدى شيشرون[20] بل ومعاصرَي القديس بولس، سينيكا[21] وفيلون[22].

ويرى الأب سبيك أن الكتّاب الأخلاقيين في العصر الهلينستي كانوا، خلافاً للقديس بولس، يقصرون حكم الضمير على الأفعال الماضية، ولاسيما الآثمة منها، بحيث تكمن وظيفة الضمير، في نظرهم، في إبراز شهادة لاحقة على فعل ناجز[23] أكثر منها في توجيه المرء في أثناء قيامه بهذا العمل، فالواقع، كما أثبت دوم دوبون (Dom Dupont)، هو أن الفلاسفة الكلبيّين الذين ينتمي إليهم سينيكا وشيشرون كانوا، هم أيضاً، يعتبرون الضمير قاعدة سلوكية[24]. كذلك فيلون الذي حقق، بالنسبة إلى عصره، تقدّماً لافتاً في مجال استبطان الضمير، كما يشير إميل بريبه[25] (E. Bréhier): «إن جوهر الفكرة الفيلونية يكمن في نسبتهم إلى الضمير الخلقي والنفس الإنسانية كل ما كان الرواقيّون ينسبونه إلى الرجل الحكيم من صفات. ذلك أن المرء يلقى في ذاته النصح والحضّ واللوم». كما أن الضمير الفيلوني لا يحظى باستقلالية مطلقة، بل يشهد في داخلنا، فعلاً، على حضور الإلـهي.

وقد رأينا القديس بولس، على غرار فيلون والفلاسفة الكلبيين الذين لم يثبت لهم أي تأثير واضح في فكره، لا يجعل من الضمير قاضياً وشاهداً على أفعالنا[26]، وحسب، بل نوراً ومرشداً للحياة الخلقية والدينية، أيضاً. وهو في

---

(19) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 2، الآية 15.

(20) Cicero, *Pro Cluentio*, 159, et *De finibus*, II, 7.

(21) *Ep.* 43, 5; 97, 16; 105, 8.

(22) انظر: Emile Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'alexandrie* (Paris: [s. n.], 1908), pp. 296 ss.

(23) انظر: Spicq, «La Conscience dans le nouveau testament,» p. 54, et Lindemann, *Der Begriff der Conscience in französischen Denken*, p. 14.

(24) Dupont, [*Syneidèsis. Aux Origines de la notion chrétienne de conscience morale*], pp. 136-137.

(25) Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'alexandrie*, pp. 296 - 297 et 300.

(26) إن «الضمير الأخلاقي السابق» هو الذي يحكم على الفعل المُرتكب، بخلاف «الضمير الأخلاقي اللاحق».

ذلك يواصل تعليم المعلّم، ولكن بإطلاقه على الضمير هذه المرة عبارة «النور الذي فيك» الصادرة عن المسيح نفسه، فإنا نعمل ما نعمله لا بداعي الخوف، ولا بتأثير من أي دافع خارجي عام بل عن اقتناع شخصي. إن الخضوع للسلطات، مثلاً، واجب يتعيّن تأديته لا خوفاً من الغضب، وحسب، لئلا يحل بنا عقاب الأمير، بل مراعاة للضمير أيضاً[27]. ولكي يضاعف القديس بولس من دور الضمير القيادي هذا، يعمد في الرسائل الرعائية إلى توثيق الصلة بينه وبين الإيمان مُتبِعاً إياه في كل الأحيان، تقريباً، بنعت إيجابي: «ضمير سليم»، «ضمير طاهر»، ففي رسالته الأولى إلى طيموتاوس[28] يتكلّم على المحبة الصادرة عن قلب نقي وضمير سليم وإيمان صادق. وما أكثر ما يسترعينا احتضانه لهذا التلميذ في موضع لاحق بقوله: «ينبغي أن تجاهد أحسن جهاد بالإيمان والضمير السليم الذي نبذه بعضهم فانكسرت بهم سفينة الإيمان»[29].

هكذا تبدو سلامة الضمير ضماناً للإيمان. وما الضمير السليم هنا إلا «الضمير الطاهر» و«القلب النقي» اللذين ورد ذكرهما في الإنجيل، فالضمير الذي لم يتدنس ويُظلم بسبب اعتياده الخطيئة يتمتع بأهلية أفضل لفهم الأمور الإلهية والحقائق الخلاصية. لذا يوصي بولس الشمامسة بأن «يحافظوا على سر الإيمان في ضمير طاهر»[30]. وفي رسالته إلى طيطس تطالعنا تأملات وآراء مشابهة إلى حدّ كبير لأقوال ربنا الواردة في إنجيل متى[31]، كقوله: «كل شيء طاهر للأطهار وأما الأنجاس وغير المؤمنين فما لهم من شيء طاهر، بل إن أذهانهم وضمائرهم نجسة. يشهدون أنهم يعرفون الله ولكنهم ينكرونه في أعمالهم»[32]، بعكس الضمير الطاهر المستنير بالإيمان، فإنه هو المرشد الأمين إلى الخلاص[33].

* * *

(27) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآية 5.

(28) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى الى طيموتاوس،» الأصحاح 1، الآية 5.

(29) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى الى طيموتاوس،» الأصحاح 1، الآية 19.

(30) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى الى طيموتاوس،» الأصحاح 3، الآية 9.

(31) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 15، الآيات 16-20.

(32) المصدر نفسه، «سفر طيطس،» الأصحاح 1، الآيات 15-16.

(33) إن أحد مفاعيل المعمودية في رسالة بولس الى العبرانيين هو تطهير ضمائرنا بدم المسيح (المصدر نفسه، «الرسالة الى العبرانيين،» الأصحاح 10، الآية 14)، وغسل قلوبنا من أدناس الضمير (المصدر المذكور، «الرسالة الى العبرانيين،» الأصحاح 10، الآية 22).

لقد وجد القديس بولس نفسه مضطراً، بحكم ما واجهه من ظروف، إلى معالجة مسألة دقيقة هي أزمة الضمير الضالّ أو الجاهل. سوى أنه لا يستعمل تعبير «الضمير الضال» بل يكتفي بالكلام على «ضمائر ضعيفة» (α'σθενη'ς)، كما لا يناقش إلا حالة واحدة، فقط، هي حالة المسيحيين الذين يظنون أنهم يتنجسون جرّاء تناولهم اللحوم المقدّمة إلى الأوثان، فموضوع النقاش، إذاً، محدود جدّاً لا يشمل الزلاّت الخطيرة المتعلّقة بالإيمان والأخلاق. لكن القديس بولس يستغل هذه المناسبة ليُرسي أسساً ومبادئ مستقبليّة بالغة الأهمية.

لقد بادر منذ رسالته الأولى الى القورنثيين إلى معالجة موضوع الذبائح الوثنية في الفصلين الثامن والعاشر: «وأما لحم ما ذُبح للأوثان فإننا نعلم أن المعرفة لنا جميعاً»[34]. ولكن إن ماتَ رجلها فهي حرةٌ لكي تتزوج بمن تُريد في الرّب فقط. والمُراد «بالمعرفة» هنا أن الأوثان ليست بشيء؛ وبالتالي، فلا ضَيرَ من تناول لحوم ذُبِحت لما ليس شيئاً. هذا صحيح. لكن الاحتراس واجب - يقول الرسول - لأن «المعرفة تنفخ أما المحبة فتبني»[35]. المعرفة هي الحقيقة. ومع ذلك فالحذر مطلوب؛ لأن الاعتداد بالحقيقة يعرّضنا للانتفاخ على حساب المحبة. ولما كانت الحقيقة والمحبة قطبين يمكن أن ينشأ بينهما بعض التوتر على مستوى الممارسة والتطبيق، فقد بات لزاماً على المسيحي مراعاة هذا الاعتبار المزدوج في كل ما يقوم به من أعمال، لئلا يُخفق في بلوغ قصده بجَرحه الحقيقة أوالمحبة.

أما موضوع «الضمائر الضعيفة» وعكسها الضمائر الواثقة نتيجة شعورها بامتلاك «المعرفة» (γνω'σις)، فيبدو مألوفاً جدّاً بالنسبة إلى مسيحيي قورنثس. ويعزو دوم دوبون ذلك[36] إلى وجود فلسفة شعبية مستوحاة من الرواقية تعارض بين ثبات الرجل الحكيم واضطراب النفوس الضعيفة، على ما يظهره كلام سينيكا على «النفس الرقيقة القليلة الثبات»[37]. هذه الفلسفة تسرّبت إلى صفوف القورنثيين، حتى المسيحيين منهم، فولّدت لدى بعضهم، كما أشار القديس

(34) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى الى أهل قورنثس،» الأصحاح 8، الآية 1.

(35) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 8، الآية 2.

(36) Dupont, [*Syneidèsis. Aux Origines de la notion chrétienne de conscience morale*], pp. 140 ss.

(37) الكتاب المقدس، «سفر الرسائل،» الأصحاح 7، الآية 6.

بولس، تعاظماً هو تعاظم أهل المعرفة الذين يتوهمون أنهم أغنياء وملوك تجاه النفوس الضعيفة المتردّدة[38]، بل وفي حضرة الرسول نفسه[39]. وإذا كان بولس قد بادر إلى شرح وجهة نظره بشأن الضمائر الضالّة قائلاً: «إننا نعلم أن المعرفة لنا جميعاً»، فذلك رداً على هذا السلوك المتعجرف الذي يفتقر إلى المحبة. لكنه استدرك في موضع لاحق نافياً: لا، «ليست المعرفة لجميع الناس» وموضحاً أن: «بعض الناس جرّاء تعوّدهم حتى اليوم على الوثن، يأكلون لحم ما ذُبح للأوثان كأنه كذلك، فيتدنّس ضميرهم لضعفه»[40].

هؤلاء المسيحيون يتوهمون، لقلّة معرفتهم ووقوعهم تحت تأثير عهود طويلة من الوثنية، أنهم يرتكبون حقاً فعل عبادة صنميّة لأن ضميرهم يصوّر لهم الفعل المجرّد وكأنه خطيئة؛ فمن هذا المنطلق يصحّ اعتبار ضمائرهم ضعيفة. غير أن اعتقادهم ذلك عن يقين يجعلهم يخطئون ويدنسون ضمائرهم، بمخالفة اعتقادهم، فما الذي ينبغي أن يفعله أصحاب المعرفة في هذه الحال؟ هل يجدر بهم التغافل عن ذوي الضمائر الضعيفة وعدم إيلائهم أي اعتبار؟ لا، بل يتعيّن عليهم باسم المحبة أن يحترسوا من ذلك أيّما احتراس:

احذروا - يقول بولس - أن تكون حريتكم هذه سبب عثرة للضعفاء، فإذا رآك أحد، وهو ضعيف، أنت ذو المعرفة، متكئاً في هيكل وثنٍ، ألا يركُز ضميره فيأكل ذبائح الأوثان؟، فبمعرفتك يهلك الضعيف، الأخ الذي مات المسيح من أجله. إنكم إذ تخطئون إلى الإخوة وتجرحون ضمائرهم الضعيفة، فإلى المسيح تخطئون. لذلك، إذا كان طعام يزلُّ أخي، فلن آكل لحماً إلى الأبد لئلا أزل أخي»[41].

ينطوي هذا المقطع الرائع على تعليم مزدوج، هو الآتي:

أولاً - الضمير الضالّ يُلزم، عندما يصوّر لنا العمل الصالح أو المجرّد وكأنه خطيئة. والمرء يرتكب إثماً في حال رفض الانصياع إليه. إن مفهوم الضمير لم

---

(38) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 4، الآيات 8 وما يليها.

(39) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 4، الآيات 10 وما يليها، و«الرسالة الثانية الى أهل قورنتس،» الأصحاح 10 - 12.

(40) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 8، الآية 7.

(41) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 8، الآيات 9 - 13.

يسبق أن بلغ قط ما بلغه مع القديس بولس من الاستبطان الخلقي حيث يُدان المرء ويحكم عليه لا انطلاقاً من أعماله الموضوعية بل من القيمة التي تكتسبها في ضميره هذه الأعمال.

ثانياً ـ ينبغي الامتناع عن إكراه الضمائر، حتى عندما تكون ضالّة[42]، والتعامل معها بمنتهى الاحترام. على أن بولس، في مناقشته مسألة السلامة الضميرية وعدمها، لا يبقى على مستوى التجريد النظري، شأن الذين يكرزون بأن: «من أخطأ سقط حقّه»، بل يهتم بالأشخاص والضمائر الغارقة في الضلال معتبراً أن هؤلاء يستحقون منا المداراة لا الإكراه. وهو في الحالة المذكورة التي تظهر عملاً حيادياً من الناحية الموضوعية، يوصي بالامتناع عن القيام بهذا العمل المجرّد بحدّ ذاته من كل صفة معياريّة، أي بعدم تناول اللحم المذبوح للوثن تجنُّباً لإثارة الشكوك في الضمائر الضعيفة، وتدنيسها بما تعتقد أنه خطيئة.

هذا التعليم يطالعنا أيضاً في الرسالة إلى أهل رومة[43] بصدد الأطعمة الطاهرة والنجسة، وهو تمييز يهودي يعلم «أصحاب المعرفة» أنه لم يعد معمولاً به في الشريعة الجديدة. لكن المعرفة لم تحصل للجميع، بل «هناك من هو على يقين من أنه لا يجوز له الأكل من كل شيء في حين أن الضعيف لا يأكل إلا البقول»[44]، كما إن «مِن الناس من يميّز بين يوم ويوم. ومنهم من يساوي بين الأيام كلها»[45]. والقاعدة تقضي، في هذه الحالة، باحترام اقتناعات الآخرين وعدم احتقارهم للسبب عينه؛ فإن من الأشياء ما يكون طاهراً من وجهة نظر موضوعية، و«لكن، من عدّ شيئاً نجساً كان له نجساً»[46]. وقد أطلق بولس بهذه المناسبة مبدأ يضاهي سابقه أهمية: لا يجوز الإقدام على عمل أي شيء بضمير ملتبس بل بضمير واضح، وإن يكن ضالاً، فالذي تساوره الشكوك... محكوم عليه إذا أكل، لأنه لا

(42) «إذا خطئتم هكذا إلى إخوتكم وجرحتم ضمائرهم الضعيفة، فإلى المسيح قد خطئتم». (المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 8، الآية 12).

(43) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14.

وكذلك بصدد «الأيام» أي التمييز بين أيام السماح بالأكل أو الامتناع عنه. «من الناس من يميز بين يوم ويوم».

(44) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 2.

(45) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 5.

(46) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 14.

يفعل ذلك عن يقين. فكل ما لا يأتي عن يقين فهو خطيئة[47].

هنا أيضاً لا يتطرّق بولس إلى أخطاء الضمير الجسيمة، لأنها تؤول كلها، بحسب مبادئ الإيمان المسيحي الجديدة، إلى أعمال مجرّدة بحد ذاتها من كل صفة معيارية.

كذلك لم يسبق لأحد أن وثّق الصلة مثل بولس بين الحياة الخلقية الدينية والضمير الشخصي الذي تصبح بفضله إرادة الله الموضوعية، على حدّ قول الأب سبيك، هي عين شريعة الإنسان الذاتية. وهكذا، يتوقّف صلاح المسيحي وشرّه على إطاعته أوامر ضميره «الإلـهي»[48]. على أنه لا يفوتنا التذكير مع دوم دوبون بأن «جديد النظرة البولسية ليس مفهوم الضمير بذاته بل الأولوية المعطاة للمحبة بصفتها قاعدة «سلوكية»[49]، فإذا صحّ وجوب اتباع الضمير، ولو ضالاً، وعدم الإقدام على عمل تساورنا بشأنه الشكوك، فإن المحبة المسيحية يجب أن تحملنا، بالمقابل، على احترام ضمير الآخر والامتناع عن التسبب في اضطرابه وإكراهه. وباختصار، ينبغي أن نحرص على تحقيق التوازن بين مقتضيات الحق - أو ما نظنّه كذلك - ومقتضيات المحبة.

2 - الكنيسة والمجتمع السياسي
مجتمعان متمايزان ومستقلان

الدين مسألة ضميرية، وملكوت الله في داخل الإنسان. ومع ذلك يستحيل تقليص كرازة المسيح والرسل إلى حدود الفردانية الدينية المطلقة، فالدين المسيحي مجتمعي في جوهره يقوم على الشراكة الجماعية. وما ذاك من باب الزيادة والإضافة العدديتين كما لو أن جماعةً معينة من المؤمنين قد اتخذت قراراً بتأليف جماعة. إنما المسيحية مؤسسة. أي جماعة تمّ تأسيسها سلفاً من مجموعة أعضاء. هكذا شاءها المسيح الذي لم يكن مجرد صانع لجمعية إنعاش روحي بل مؤسساً لكنيسة عهد بها إلى رئيس هو بمثابة الصخرة التي سيبني عليها كنيسته. هذه الكنيسة صوّرها أكثر من مرّة وكأنها ملكوت الله المنظور والاجتماعي بعدما

---

(47) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 23.

(48) Spicq, «La Conscience dans le nouveau testament,» p. 75.

(49) Dupont, [*Syneidèsis. Aux Origines de la notion chrétienne de conscience morale*], p. 153.

جرى تشبيهها، على التوالي، في الأمثال الإنجيلية بحقل ألقي فيه البذار[50]؛ وربّ بيت خرج عند الفجر ليستأجر عملة لكرمه[51]؛ وقطيع هو راعيه[52]؛ وحبةِ خردل نمت وصارت شجرة عظيمة[53]؛ وغرسةِ كرمة هو داليتها وأغصانها التلاميذ[54]؛ وعائلةٍ بشرية فيها خدم كُثُر يعملون بإشراف معلمهم[55]؛ وأرضٍ مستصلحة يديرها وكيل[56]. أما أن تكون مجرّد جماعة مستقبليّة أخيرية (إسكاتولوجية) فذلك ما يسهل علينا استنتاجه من مثل الزؤان، حيث الحقل الموصوف يضمّ القمح والزؤان معاً[57]، وأمثلةٍ أخرى كثيرة منها الشبكة[58]، والمواهب[59]، والعذارى العشر[60]، وحبة الخردل المتنامية[61].

إن كرازة المسيح هذه تشكّل تواصلاً لتعليم الأنبياء الذين سبق لهم أن بشروا، هم أيضاً، بملكوت اجتماعي، حتى إنها تستعيد ألفاظهم وتشابيههم[62]، فلا عجب، والحالة هذه، إذا كان القديس بولس قد اعتبر الجماعة المسيحية شعب الله الحقيقي، إسرائيل الجديد. وليس ليُبطِل هذا الاعتبارَ دخولُ الوثنيين في الكنيسة، فما حصل هو تقضيب بعض الأغصان من شجرة إسرائيل تمهيداً لتطعيم الشجرة البريّة - أي الوثنيين المرتدين - بالشجرة الأصلية[63] وجعلها شريكة لسائر الفروع في خصب الأصل، مما يؤكّد التواصل بين شعب الله القديم

(50) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 24.

(51) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 20، الآيات 1-2، والأصحاح 21، الآيات 33-35.

(52) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 10.

(53) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 32.

(54) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 15، الآيات 1-8.

(55) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 25، الآيات 14-30، والأصحاح 24، الآيات 45-51.

(56) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 16، الآيات 1-8.

(57) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآيات 24-43.

(58) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 48.

(59) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 25، الآيات 14-30.

(60) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 25، الآيات 1-13.

(61) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 32.

(62) الراعي والقطيع (المصدر نفسه، «سفر ميخا،» الأصحاح 2، الآية 12، و«سفر حزقيال،» الأصحاح 34) الكرمة (المصدر المذكور، «سفر أشعيا،» الأصحاح 5، الآيات 1-17، والأصحاح 27، الآيات 1، و5)؛ ثمة ملامح مشتركة بين مثل الأرز في سفر حزقيال ومثل حبة الخردل في إنجيل متى (المصدر المذكور، «سفر حزقيال،» الأصحاح 17، الآية 23، و«إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 32).

(63) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 11، الآيات 17 و24.

وشعبه الجديد الذي هو حقاً من ذريّة إبراهيم، أي وريث العهد[64].

على أن التواصل الذي رسمه المسيح ومن بعده القديس بولس، بين العهدين القديم والجديد، بمنتهى الوضوح، لا يسعه أن يحجب تسامي شعب الله الجديد على القديم. إن إسرائيل القديم، وإن كان حاملاً رسالةً روحية، يبقى أُمّة وذرّية، وقد أظهر بتصرّفه أنه تجمّع إثني ودولة زمنية، إذ لطالما اعتبر يهوه إلـهاً قومياً موكلاً بتحقيق النصر له على سائر الأمم، ولم تغلب فيه نوازع الشمول الإنساني التي نفحه بها الأنبياء على الخصوصية الإثنية والقومية. ومهما قيل في يهودية العهود المسيحية الأولى، فقد ظلّت أعجز من أن تتحرّر تماماً من أحلامها السياسية وتتحوّل إلى كنيسة بالمعنى الحقيقي للكلمة[65]. هذه الخصوصية ذات الطابع الزمني تتعارض مع الشمول المسيحي؛ فقد أعلن المسيح، «مخلّص العالم»[66] أنه بفضل موته سيجذب إليه الجميع[67]، بصفته «الراعي الصالح» الذي يريد أن يجمع النعاج في حظيرة واحدة[68]. وكذلك الرسل الذين تسلّموا منه رسالة نشر «البُشرى السارة» إلى الأمم قاطبة، بل إلى العالم كلّه والخليقة بأسرها[69]. لقد علّم القديس بولس أن المسيح هدم الجدار الفاصل بين اليهود والوثنيين لكيما، بعد مصالحته بين هذين الشعبين، يجعلهما في شخصه «إنساناً جديداً» و«جسداً واحداً»[70]. إن بولس ينطلق من هذه النظرة الجديدة ليؤكّد أن ليس بعد اليوم «يهودي ولا يوناني، ولا عبد ولا حر، ولا رجل ولا امرأة»، مضيفاً: «لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع»[71].

مثل هذا الشمول الإنساني لا يجعل من الجماعة المسيحية أمّة بل كنيسة كما لا يجعل منها دولة زمنية ثيوقراطية بل عظمة روحية. إنها «أورشليم العليا»،

(64) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 3، الآية 29.

(65) انـظـر: Joseph Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ: Sa Théologie*, bibliothèque de théologie historique, 2 vols., 2e éd. (Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1934-1935), t. 1: *La Théologie dogmatique*, pp. 33-34.

(66) الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 4، الآية 42.

(67) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 12، الآية 32.

(68) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 10، الآية 16.

(69) المصدر نفسه: «إنجيل متى،» الأصحاح 24، الآية 14؛ الأصحاح 26 الآية 13؛ الأصحاح 28، الآية 19؛ «إنجيل مرقس،» الأصحاح 16، الآية 15، و«إنجيل لوقا،» الأصحاح 24، الآية 47.

(70) المصدر نفسه «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 2، الآية 13-16.

(71) المصدر نفسه «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 3، الآية 28.

أورشليم السماوية والروحية في مقابل «أورشليم الحالية» ذات الطابع الأرضي والقومي[72]. وبتعبير آخر، هي «إسرائيل الإلـهي»[73] في مقابل «إسرائيل بحسب الجسد»[74]. الكنيسة لا تهدّد أي سلطة أرضية أو دولة زمنية لأنها لا تتحدّد ضمن أي إطار قومي، وإن تكن مستقلّة على الصعيد الروحي الخاص بها، بل تترك الدول الزمنية وشأنها وتكتفي بمراعاة قوانينها المدنية. لا شك في أن لها، هي الأخرى، قوانينها وتعاليمها الخاصة، بل سلاحها أيضاً. لكن القديس بولس يسارع إلى التوضيح: فليس سلاح جهادنا بشرياً»[75]. ونحن «لا نُجاهد جهاداً بشرياً»[76] لقد وصف مرّتين شكّة المجاهد المسيحي من دون أن يأتي على ذكر أي درع حديدي أو عتاد حربي[77]، لأن للمسيحيين سيفاً آخر هو «سيف الروح» أي «كلام الله» [78]، وذلك انسجاماً مع إعلان ربنا لبيلاطس قبيل صلبه: «مملكتي ليست من هذا العالم. ولو كانت مملكتي من هذا العالم لكان خدامي يجاهدون لكي لا أسلم الى اليهود. ولكن الآن ليست مملكتي من ههنا»[79]. فليحتفظ سلاطين هذا العالم الزمني بسيوفهم، فهي «من الله» ـ يقول بولس ـ «وهم لا يحملونها عبثاً»[80]، لكن الكنيسة، بحد ذاتها، لا تعبأ بهذا النوع من السيوف.

لقد عرفت الأرض، إذاً، منذ أيام المسيح نوعين من السيادة، وهو ما لم يسبق لأحد أن رأى مثله عند اليهود والوثنيين: سيادة زمنية مستقلة، لها شرائعها ونظامها الأمني وحقها في إنزال العقوبات الجسدية بالمفسدين؛ وسيادة روحية

---

(72) المصدر نفسه «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 4، الآيات 25-26.

(73) المصدر نفسه «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 6، الآية 16.

(74) المصدر نفسه «الرسالة إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 10، الآية 18.

(75) المصدر نفسه «الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 10، الآية 4.

(76) المصدر نفسه، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 10، الآية 3.

(77) المصدر نفسه «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 6، الآيات 10 ـ 17، و«الرسالة إلى أهل تسالونيقي» الاصحاح 5، الآية 8.

(78) المصدر نفسه «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 6، الآية 17.

(79) همّ القديس بطرس، عند اعتقال يسوع، باستخدام سلاحه دفاعاً عن معلّمه الذي زجره قائلاً: «أغمد سيفك...» (المصدر نفسه «إنجيل متى،» الأصحاح 26، الآية 52).

كما نلفت إلى أن المسيح رفض أن يُقيم نفسه قاضياً وحاكماً في الشأن المدني: «فقال له رجل من الجمع: «يا معلّم مرْ أخي بأن يُقاسمني الميراث». فقال له: «يا رجل من أقامني عليكم قاضياً أو قسّاماً؟». (المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح 12، الآيات 13-14).

المصدر نفسه «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 13، الآية 36.

(80) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآية 4.

مستقلة جُعلت لخلاص البشر، ولها أيضاً قوانينها ونظمها التي يتمّ تطبيقها بالوسائل الروحية[81]. ومع أن مصدر هاتين السيادتين هو الله، فإن لكلّ منهما مهمة تنفرد بها عن الأخرى. إن سلطة قيصر إلـهية في أصلها، شأن كل سلطة عالميّة [82]، وقد أقيمت لأجل غايات أرضية أهمها: معاقبة الأشرار، وجباية الضرائب، وحفظ أمن المدينة[83]. كذلك سلطة الكنيسة هي إلـهية، ما دام مؤسسها هو المسيح إبن الله[84]، لكنها محض دينية ومجرّدة من كل سلاح مادي. أما المسيحيون، فإنهم، بحكم انتمائهم إلى المدينتين في الوقت نفسه، غالباً ما يجدون أنفسهم مُلزمين تأدية سلسلة من الواجبات المزدوجة ما دام شعار معلّمهم يدعوهم إلى عمل ما بوسعهم من أجل إعطاء «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[85].

إن التمييز على هذا النحو بين السلطات من شأنه أن يضع حدّاً لأحكام الأمير القسرية في المجال الديني، بعدما كان **العهد القديم** قد رسّخ هذا النوع من النفوذ. وإذا كان إنزال العقاب بالمذنبين حقّاً شرعيّاً تملكه الدولة على الصعيد الزمني، فإن تطبيقه مستحيل على الصعيد الروحي. ومتى فهمنا جيداً شريعة الإنجيل أيقنّا باستحالة توافقها مع أي مشروع للدولة يتم فيه وضع جهاز العقوبات الزمنية في خدمة الإصلاح الديني أو أي رسالة روحية. وعليه، ينبغي الإفادة من التمييز الذي جسّدته بوضوح ممارسة المسيح والرسل في مجال العودة إلى احترام الضمائر الشخصية ومراعاة حريتها. إن الكنيسة، بتأييدها الدولة ضمن نطاق النظام الزمني العام، تحول دون فرض هذه الأخيرة واجبات العبادة على غرار نظام أمني، كما تتيح للدين أن يكون اجتماعياً ويتخذ طابع الشراكة الجماعية من غير أن يصبح جزءاً من نظام الجماعة الحاكمة ووسائلها الزمنية[86].

3 ـ حرية الضمير والمناهج الرسولية

بقي أن نتعرّف عن كثب إلى ميزة الكنيسة الروحية، بصفتها شعب الله

---

(81) انظر: Joseph Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'état* (Paris: [s. n.], 1946), p. 20.

(82) الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 19، الآية 11، و«رسالة بطرس إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآية 1.

(83) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآيات 1-7، و«رسالة بطرس الأولى،» الأصحاح 2، الآيات 13 ـ 17.

(84) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 16، الآية 18.

(85) المصدر نفسه «إنجيل متى،» الأصحاح 22، الآية 21.

(86) Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'état*, p. 35.

المختار، فندرس، من خلال **العهد الجديد**، قواعد السلوك العملي التي اعتمدتها، سواء مع اليهود والوثنيين من أجل ردّهم إلى حظيرة الإيمان، أم مع الهراطقة والخَطَأة المؤمنين من أجل إعادتهم إلى الصراط المستقيم.

أما بالنسبة إلى ارتداد اليهود والوثنيين فلم يكن للمسيح ورسله سلاح غير سلاح البشارة والمثل الصالح: «إذهبوا وتلمذوا جميع الأمم»[87]؛ «أعلنوا باسمي التوبة من أجل مغفرة الخطايا»[88]. وإذا كان الدخول إلى الكنيسة يتمّ بوساطة العِماد، فذلك يفترض حصول الإيمان، الإيمان الطوعي الذي يولد في النفوس بفعل اعتناقها التعليم الإنجيلي: «فالإيمان إذاً من السماع والسماع يكون سماع كلام على المسيح»[89]. علماً أنه ما من سلطة ملزمة حتى لكلام المسيح نفسه، بدليل دعوة المعلّم الشابَّ الغني إلى اتباعه قائلاً: إن شئت»، ما يعني أن بمستطاع هذا الأخير التملّص. وهذا ما حصل بالفعل[90]. حتى المعجزات لا تُبطل حرية الإيمان ما دام يسوع قد «صنع جميع هذه الآيات بمرأى منهم ولم يؤمنوا به»[91].

إن سلوك المسيح العام يظهر نبذاً للعنف ودعوة إلى اللطف والرحمة باستثناء مشهد وحيد يُظهر بعض القسوة، هو مشهد طرد الباعة من الهيكل[92] الذي لن تتوانى عن التذكير به جماعة القائلين بجدوى استخدام القوة في خدمة الغرض الديني. عدا ذلك، فالمعلّم يمتنع وينهى تلاميذه عن كل وسائل العنف. حسبنا أن نذكر كيف نزل مرة في بلاد الجَرجَسيّين وأجرى آية باهرة تتمثل في إخراج الشياطين من أحد الممسوسين، فكان خوف السكان منه أشد من إعجابهم به، فلمّا سألوه الابتعاد عن ديارهم، لم يلحّ بالبقاء بل صعد إلى السفينة وانصرف[93] وأيضاً، عندما رفض أهل السامرة استقباله فاغتاظ تلميذاه يعقوب ويوحنا وأرادا أن يكرّرا ما فعله النبي إيليا بجنود الملك أَحَزْيا[94] قائلين: «يا

---

(87) المصدر نفسه «إنجيل متى،» الأصحاح 28، الآية 19.

(88) المصدر نفسه «إنجيل لوقا،» الأصحاح 24، الآية 47.

(89) المصدر نفسه «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 10، الآية 17.

(90) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 19، الآيات 21-22.

(91) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 12، الآية 37.

(92) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 21، الآيات 12-43، و«إنجيل يوحنا،» الاصحاح 2، الآيات 13 ـ 16.

(93) المصدر نفسه «إنجيل لوقا،» الأصحاح 8، الآية 37.

(94) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 1، الآيات 9 وما يليها.

ربّ، أتريد أن نأمر النار فتهبط من السماء وتأكلهم»[95] (4 ـ 5)، فما كان من يسوع إلا أن انتهرهما ومضى بالتلاميذ إلى قرية أخرى[96]. وقد ورد في النسخة المطوّلة التي حفظتها لنا الفولغاتا إلى جانب بعض النسخ اليونانية، أنه قرّع التلميذين المذكورين بقوله: لستما تعلمان من أي روحٍ أنتما. فإن إبن الإنسان لم يأتِ ليُهلِك نفوس البشر بل ليُخلّصها». وما يهمنا هنا ليس صحة النص أو عدمها بل وروده في الفولغاتا واستشهاد شرّاح كثيرين به تدليلاً منهم على تعارض روح المسيح مع كل تصرّف عنفي حتى ولو كان الهدف منه دفع العدوان. كذلك نشير في ما خصّ المناهج الإنجيلية إلى نصائح المسيح للرسل والتلاميذ الاثنين والسبعين، حيث توجّه إلى الرسل المزمعين على حمل الرسالة أولاً موصياً إياهم بقوله: «نافضين الغبار عن أقدامكم»[97]. فما على الرسول، إذاً، إلا أن يستعمل وسائل سلامية، حتى إذا لم يرغب به القوم تحوّل عنهم وانصرف. لكن ما ينتظر الرسل في المستقبل أمرّ وأدهى، حيث إنهم سيعانون شتى أنواع الاضطهاد ويُسلّمون إلى المحاكم ويُجلدون ويُحكم عليهم، لكنهم، مهما حصل، لن يردّوا بالعنف والعصيان.

فالقاعدة هي نفسها على الدوام: «إن طاردوكم من مدينة فاهربوا إلى غيرها»[98]. في ضوء هذا الكلام يمكننا أن نفهم الخواطر التالية في سياق التعليم ذاته: «لا تظنوا أني جئت لأحمل السلام إلى الأرض. ما جئت لأحمل سلاماً بل سيفاً»[99] . ولم يُرد ربنا بهذا الكلام أن البشارة بالإنجيل ستتمّ بالوسائل الحربية، بل سبق فأنبأنا أن المبشرين المسيحيين ربما تعرّضوا للمضايقة فانقسمت بشأنهم العائلات والأمم، كما حصل لمعلّمهم بالذات.

وقد كرّر ربنا لتلاميذه الاثنين والسبعين النصائح التي كان قد أسداها إلى الرسل من قبلهم بشأن التمنّع عن استقبالهم «. . . أية مدينة دخلتم ولم يقبلوكم فاخرجوا إلى ساحاتها وقولوا: حتى الغُبار العالق بأقدامنا من مدينتكم ننفضه لكم»[100].

وما العِبرة إلا نفسها في الحالين، وهي أن الإيمان مسألة ضميرية واقتناع

---

(95) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 1، الآيات 4-5.

(96) المصدر نفسه «إنجيل لوقا،» الأصحاح 9، الآية 55.

(97) المصدر نفسه «إنجيل متى،» الأصحاح 10، الآية 14.

(98) المصدر نفسه «إنجيل متى،» الأصحاح 10، الآية 23.

(99) المصدر نفسه «إنجيل متى،» الأصحاح 10، الآية 34.

(100) المصدر نفسه «إنجيل لوقا،» الأصحاح 10، الآيات 10-11.

شخصي يبلغه المرء بملء الحرية والاختيار، وأن دور الرسل يقتصر على التعليم والتوضيح ولا يتعداهما إلى الإلزام والإكراه. من هنا قُدّر لهؤلاء أن يكونوا مطارَدين لا مطارِدين[101]. سوى أن الاضطهاد وانعدام الحفاوة والترحاب لا يبرّران اللجوء إلى العنف بأيٍّ من الوجوه، فإن سيف المبشرين بالمسيح هو سيف الروح، وحسب، أي كلام الله[102]، فهل من حاجة بعد إلى القول إن عبارة الإرغام على الدخول (compelle intrare) في مَثَل المدعوّين إلى الوليمة لا تمت بصلة إلى الإكراه الذي يستغلّه بعض الشارحين إما لحمل الوثنيين على الدخول في الإيمان، وإما لإعادة المنشقين والهراطقة إلى كنف الكنيسة؟

4 ـ موقف الكنيسة من الخطأة والهراطقة

لقد أوضحنا موقف الكنيسة من الذين ترغب في ردّهم إلى حظيرة الإيمان. وبقي أن نحدّد في ضوء **العهد الجديد** سلوك الكنيسة حيال المؤمنين الذين يستحقون اللوم في أخلاقياتهم ونهجهم وإيمانهم، مما يضعنا مجدداً بمواجهة التوتر المشار إليه آنفاً، لدى معالجتنا موضوع الضمائر الضعيفة، بين مقتضيات الحق وواجبات المحبة.

إن الكنيسة الرسولية هي، على المستويين العقائدي والأدبي، أبعد ما يكون عن التسامح المطلق لأن وعيها لرسالتها الإلـهية يجعلها تقسو على من يلحقون بها الخزي إما بسيرتهم الحياتية التي تتسبب في عثار الآخرين، وإما بما يثيرونه من روح الخصومة والانقسام ويروّجون له من الهرطقات. ولم تسلم من ذلك الجماعات الكنسية التي كان يراسلها القديس بولس بدءاً بالقورنثيين. إن الجماعة المسيحية الأولى تحفظ جيداً تلك الكلمات المرعبة التي وجهها القديس بطرس إلى حننيا وسفيرة والعقاب الرهيب الذي حلّ بعدها بالمذنبَيْن. أما التلميذ يوحنا الحبيب فلم تفارقه كذلك تسمية «إبن الرعد» في تبشيره ضد المسحاء

(101) إن الاضطهاد هو، بحسب القديس بولس، ميزة المولود بحكم الجسد: «فأنتم، أيها الإخوة، أولاد الموعد على مثال إسحق. وكما كان المولود بحكم الجسد (إسماعيل) يضطهد المولود بحكم الروح في ذلك الحين، فمثل هذا يجري اليوم» (المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 4، الآيات 28-29). «فجميع الذين يريدون أن يحيوا حياة التقوى في المسيح يسوع يُضطهدون» (المصدر المذكور، «الرسالة الثانية الى طيموتاوس،» الأصحاح 3، الآية 12). وأيضاً عند يوحنا حيث نقرأ في سفر الرؤيا عن المرأة البغي التي تضطهد القديسين (المصدر المذكور، سفر الرؤيا،» الأصحاح 18، الآية، 6)؛ ويجري تمثيل الكنيسة بامرأة تعتزل في البرية هرباً من الاضطهاد (المصدر المذكور، «سفر الرؤيا،» الأصحاح 7، الآية 6).

(102) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 6، الآية 17.

الدجالين[103] وتوجيهه اللعنات إلى غير المستحقين: «فليخسأ الكلاب والسحرة والزناة والقتلة وعبدة الأوثان وكل من أحب الكذب وافتراه»[104]. أما الخطأة المتسببون في إثارة الشكوك، والهراطقة والعصاة، فقد كانت الكنيسة تملك بمواجهتهم سلاحاً هو سلاح الحِرم الذي لم تكن تتورّع عن استخدامه عند الاقتضاء. وقد أشار ربنا نفسه إلى ذلك بوضوح عندما منح الرسل القدرة على الحلّ والربط: إن الخاطئ المثقل بالمعاصي والذي يصمّ أذنيه عن تأديب أخوته، مجبر على المثول أمام الكنيسة، «فإن لم يسمع منهم فقل للكنيسة. وان لم يسمع للكنيسة فليكن عندك كالوثني والعشار»[105]. لقد هدّد بولس بالحِرم كل من أباح لنفسه التبشير بإنجيل مختلف[106] كما خطر له أن ينزل العقاب نفسه بمرتكب السِّفاح القورنثي[107]. لكنه في الرسائل الرعائية راح يهاجم المحرّضين على الانقسام موصياً تيطس بأن يستعمل ضدهم تعليم الرب[108]، في إشارة واضحة منه إلى متى[109]. وأخيراً، أعلن أنه أسلم هُمَنايُس والإسكندر إلى الشيطان كي يتعلّما الكفّ عن التجديف[110]. على أن الحِرم الذي يعني هنا الطرد من الجماعة يبقى عقاباً روحياً:

«فليس سلاح جهادنا بشرياً، لكنه قادر في عين الله على هدم الحصون. نعم، إننا نهدم الاستدلالات السفسطائية وكل كبرياء تحول دون معرفة الله، ونأسر كل ذهن لنَهديَه إلى طاعة المسيح. ونحن مستعدون أن نعاقب كل معصية متى أصبحت طاعتكم كاملة»[111].

لقد تضمنت الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس نصاً بليغ الدلالة بهذا الخصوص؛ فبعد أن أوصى بولس بقطع كل علاقة مع «من يُدعى أخاً وهو زانٍ أو جشع أو عابد أوثان، أو شتام أو سكير أو سرّاق»[112]، أضاف قائلاً: «أزيلوا

(103) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 2، الآيات 18-23.
(104) المصدر نفسه، «سفر الرؤيا،» الأصحاح 22، الآية 15.
(105) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 18، الآية 17.
(106) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 1، الآية 8.
(107) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 5، الآية 5، و«الرسالة الثانية الى أهل قورنثس،» الأصحاح 2، الآيات 5-9.
(108) المصدر نفسه، «الرسالة إلى طيطس،» الأصحاح 3، الآية 10.
(109) المصدر نفسه «إنجيل متى،» الأصحاح 18، الآية 17.
(110) المصدر نفسه، «سفر الرسالة الأولى الى طيموتاوس،» الأصحاح 1، الآية 20.
(111) المصدر نفسه، «الرسالة الثانية الى طيموتاوس،» الأصحاح 10، الآيات 4-6.
(112) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى الى أهل قورنثس،» الأصحاح 5، الآية 11.

الفاسد من بينكم»[113]، في إشارة أخرى سافرة إلى سفر تثنية الاشتراع الذي يوصي بقتل عابد الآلهة الغريبة[114] والزاني[115] والخاطف[116]، مضيفاً كل مرة: «إقلع الشر من وسطك». هكذا ينقل بولس العقوبات الجسدية التي نصّت عليها الشريعة القديمة إلى المستوى الروحي مُستعيضاً بالحِرم عن عقوبة الإعدام استعاضته عن الأسلحة الجسدية بالأسلحة الروحية، ما يعني أن تشدد الكنيسة العقائدي والتأديبي يحظر وسائل القمع الجسدي التي تبقى من شأن الدولة.

❊ ❊ ❊

إن للحِرم في الكنيسة دوراً يتمثل في حماية مقتضيات الحق والنظام. لكن اللجوء إليه في كل مناسبة وظرف ليس من روحية **العهد الجديد**. إن المسيح عندما أيقن بضرورة التصدّي لأعدائه، قذفهم، على غرار الأنبياء، بأشد اللعنات هوْلاً[117]، لكن أكثر ما نضحت به حياته الأرضية كان الوداعة والمحبة والصبر، فإذا ما طاب للأحبار اليهود الكلام على نير الشريعة، لامهم المسيح على تحويلهم إياه إلى عبء ثقيل[118]، مهيباً بالمرهَقين المثقلين إلى حمل نيره: «إحملوا نيري عليكم وتتلمذوا لي فإني وديع ومتواضع القلب تجدوا الراحة لنفوسكم، لأن نيري لطيف وحملي خفيف»[119]. فلا غرْوَ إذا طبّق عليه القديس متى أقوال النبي أشعيا في خادم يهوه بقوله: «هوذا عبدي الذي اخترته، حبيبي الذي عنه رضيت... لن يخاصم ولن يصيح ولن يسمع أحد صوته في الساحات. القصبة المرضوضة لن يكسرها والفتيلة المدخنة لن يطفئها»[120]. وما الفتيلة المدخنة هنا إلا النفوس الخاطئة التي لم يأنف المسيح من مخالطتها لأنها لم تغلق كليّاً على النعمة، شأن نفوس كثيرين من المرائين اليهود الذين استنكروا قائلين: «لماذا يتناول معلّمكم الطعام مع العشّارين والخطأة؟» فأجابهم يسوع:

---

(113) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى الى أهل قورنتس،» الأصحاح 10، الآية 13.

(114) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح 17، الآيات 2-7.

(115) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح 22، الآية 22.

(116) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح 24، الآية 7.

(117) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 22، الآيات 13-39، والأصحاح 11، الآيات 20-24.

(118) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 23، الآية 4.

(119) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 2، الآيات 29-30.

(120) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 12، الآيات 18-20، و«سفر أشعيا،» الأصحاح 42، الآيات 1-4.

«ليس الأصحاء بمحتاجين إلى طبيب بل المرضى. فهلاّ عرفتم الآن معنى هذه الآية: «أريد الرحمة لا الذبيحة، فإني ما جئت لأدعو الأبرار بل الخاطئين»[121].

لقد شدّد القديس لوقا، بنوع خاص، على وداعة المسيح هذه، حين جعل يستعيد تهامس الكتبة بشأن المعلّم: «هذا الرجل يرحّب بالخاطئين»، من خلال أمثلة الغفران الثلاثة: الخروف الضال، والدرهم المفقود، والإبن الضال[122]. كما إنه الوحيد الذي يورد، بين الإنجيليين الأربعة[123]، حادثة العفو عن المرأة الزانية[124]، وحصول الخلاص لزكا[125]، ومثل السامري الصالح[126].

ولما لم تكن أمثال المعلم وتعاليمه هذه لتخفى على القديس بولس بعدما اتخذ له لوقا رفيقاً ومعاوناً، فقد مضى يناشد القورنثيين «بلطف المسيح وحلمه»[127] بهدف ملامسة قلوبهم . كما لم يتوانَ في الرسائل الرعائية عن رفع ناظريه نحو الآب نفسه الذي أظهر لنا ألفته ومحبته بإغداقه علينا روحه القدوس بوساطة المسيح يسوع مخلصنا[128]. وهو ما سيوجزه يوحنا بإعلانه أن: «الله محبة»[129].

وعليه، فالمسيحيون ينبغي أن يمارسوا المحبة، على مثال المسيح. تلك المحبة التي مصدرها الله ينبغي أن تعم العالم بأسره: «أحبوا بعضكم بعضاً كما أحببتكم»[130]. ليس هذا فحسب، بل إن المحبة المتبادلة هي العلامة التي سيُعرف بها التلاميذ: «بهذا يعرف الجميع أنكم تلاميذي، أن كان لكم حبٌ بعضاً

---

(121) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 9، الآيات 11-13.

(122) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 15، الآيات 1 ـ 31.

(123) لقد حذّر المسيح تلاميذه مراراً وتكراراً من حب الرئاسة الذي هو ميزة الحكّام الوثنيين والأرضيين: «تعلمون أن الذين يُعدّون رؤساء الأمم يسودونها، وأن أكابرها يسودون عليها. فليس الأمر فيكم كذلك. بل من أراد أن يكون كبيراً فيكم، فليكن لكم خادماً... لأن إبن الإنسان لم يأتِ ليُخدم بل ليَخدم». (المصدر نفسه، «إنجيل مرقس،» الأصحاح 10،الآيات 41-45، وانظر المصدر المذكور، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 22، الآيات 25-27). إن المسيح لم ينفِ ممارسة السلطة في كنيسته، لكنه أرادها وظيفة بسيطة تتمثل في الخدمة، وليس مشروع سيطرة.

(124) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 7، الآيات 36-50.

(125) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 19، الآيات 1-10.

(126) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 10، الآيات 25-37.

(127) المصدر نفسه، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 10، الآية 1.

(128) المصدر نفسه، «الرسالة إلى طيطس،» الأصحاح 3، الآيات 4-6.

(129) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 4، الآية 8.

(130) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 15، الآية 12.

لبعض»[131]، إذ إنها تشمل الأعداء مقتدية بالآب السماوي في صبره على الأشرار وتسامحه معهم: «أحبوا أعداءكم وصلّوا لأجل من يضطهدكم لكي تكونوا أبناء أبيكم السماوي الذي يُشرق شمسه على الأبرار والفجّار»[132]. أخيراً، يجدر بالمؤمنين أن يطبقوا «القاعدة الذهبية» في علاقاتهم مع البشر الأكثر تبايناً، أي مبدأ التبادل الذي سبق أن دعا إليه كاتب سفر طوبيا بصيغة النهي السلبي: «كل ما تكرهه لا تفعله لأحد من الناس»[133]، قبل أن يعمد المسيح إلى توطيده بصيغة الأمر الإيجابي: «كل ما تحبون أن يفعل الناس لكم فافعلوه أنتم لهم»[134]. وغالباً ما سيتم الاستشهاد بهذه الوصية، في القرن السادس عشر، في معرض الدعوة إلى التسامح المتبادل بين الطوائف المسيحية[135].

وقد جاء القديس بولس بعد ربنا يشدّد على طول الأناة والصبر كدليل على المحبة الحقيقية: «المحبة تصبر. المحبة تخدم ولا تحسد. . . ولا تحنق ولا تبالي بالسوء. . . وهي تعذر كل شيء وتصدّق كل شيء وترجو كل شيء وتتحمّل كل شيء»[136]، معلّماً طيموتاوس أن هذه الفضيلة هي أكثر ما يليق بخدّام المسيح إذ تؤهلهم إلى كرازة رسولية فعالة: «فإن عبد الرب يجب أن لا يكون مشاجراً بل لطيفاً بجميع الناس أهلاً للتعليم، صبوراً، وديعاً في تأديب المخالفين، على أن يهديهم الله فيعرفوا الحق ويعودوا إلى رشدهم إذا ما أفلتوا من فخ إبليس الذي اعتقلهم ليجعلهم رهن مشيئته»[137].

ثمة، أخيراً، مثَل سيُكثر الوعّاظ من التردد عليه في معرض حديثهم عن الصبر والتسامح مع الخطأة والهراطقة، هو مثل الزؤان[138] الذي يمكن تلخيصه

---

(131) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 13، الآية 35.

(132) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 5، الآيات 44-45.

(133) المصدر نفسه، «سفر طوبيا،» الأصحاح 4، الآية 16.

(134) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 7، الآية 12، و«إنجيل لوقا،» الأصحاح 6، الآية 31.

(135) انظر بشأن هذه «القاعدة الذهبية» في الديانات والحضارات الأخرى: Leonidas Philippidis, *Die «Goldene Regel» religionsgeschichlich untersucht* (Leipzig: [n. pb.], 1929), and O. Hertzler, «On Golden Rules,» *International Journal of Ethics*, t. 44 (1933-1934), pp. 418-436.

(136) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 13، الآيات 4-7.

(137) المصدر نفسه، «الرسالة الثانية إلى أهل طيموتاوس،» الأصحاح 2، الآيات 24 ـ 26.

(138) ثمة دراسة سريعة لرولان باينتون عن مختلف الشروحات التي تتناول هذا المثل: «Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the 16th Century,» *Church History*, t. 1 (1932), pp. 67-88.

كالآتي[139]: رجل بذر زرعاً طيباً في حقله ثم جاء عدوه ليلاً فزرع بعده بين القمح زؤاناً وانصرف. وبعد فترة من الزمن اكتشف خدّامه الأمر وعرضوا أنفسهم عليه لاقتلاع الزؤان. لكن المعلم أجابهم: «لا. لئلا تقلعوا الحنطة مع الزّوان وأنتم تجمعونه. دعوهما لينموا معاً الى الحصاد. وفي وقت الحصاد أقول للحصادين: «اجمعوا الزؤان أولاً واربطوه حزماً ليحرق، وأما القمح فاجمعوه وأتوا بي إلى أهرائي»[140]. وقد فسّر السيد المسيح نفسه هذا المثل بقوله إن الحقل هو العالم، والحصاد نهاية العالم، حين يحزم الملائكة الزؤان ويضعونه جانباً ليُحرق فيتخلص ملكوت الله نهائياً من الآثام وجميع الذين خطئوا ضد الشريعة الإلهية. وقد أسفرت شروحات المعلم هذه عن استنتاج عام، أو أن هذا، على الأقل، ما جنته منه العهود المسيحية القديمة منذ البابا كاليستوس: على الكنيسة أن تتعامل مع الخطأة المقيمين في وسطها بصبر منتظرة يوم الدينونة الذي يتم فيه فصل الأبرار عن الأشرار بصورة نهائية[141]. قلنا: «الخطأة المقيمين في وسطها»، إذ يمكن أن يُظن، للوهلة الأولى، أن المثل المذكور لا يستهدف الكنيسة وحدها بل العالم كله، طالما أن «الحقل هو العالم»، على حدّ قول المسيح. وفي هذه الحالة، يجوز القول إن الكنيسة مطالبة بعدم اعتماد العنف في تعاملها مع الوثنيين وخصومها المضطهِدين. هذه المشورة تتفق تماماً مع الخط الإنجيلي، كما رأينا، لكن تتمة الكلام الذي تفوّه به ربنا تبيّن أن المقصود هو الزؤان داخل الكنيسة لا خارجها، فحسب، حيث ورد أن الملائكة سيعملون على تحرير الملكوت من «الأشرار» و«المفسِدين»، ما يؤكّد احتواءه في ذاته على الزؤان قبل الحصاد.

بيد أن الصعوبة التي تواجهنا في مثل هذا التفسير هي الآتية: كيف يمكن التوفيق بين الدعوة إلى الصبر على الأشرار، من جهة، وسائر نصوص الإنجيل والقديس بولس بشأن الحِرم، من جهة ثانية؟ يحظى هذا الاعتراض بردّين متكاملين لا يبطل أحدهما الآخر: الأول، أن الحِرم، وهو عقوبة تصحيحية، لا يمكن أن يعني، في هذا العالم، طرداً كليّاً ومطلقاً من الكنيسة، بل إن من ينزل به الحِرم يبقى في هذه الأخيرة، بشكل ما. والثاني، أن الأمر بترك الزؤان إلى موسم الحصاد يعني حظر كل تدبير عنفي جسدي ضد الخطأة والهراطقة، وبالأخص عقوبة

(139) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآيات 24 ـ 30؛ 36 ـ 43.

(140) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآيات 29 ـ30.

(141) لا نعتمد هنا على ما توصّل إليه علم التفسير الكتابي حديثاً من نتائج، بل على التأويل الشائع في الكنيسة حتى عصر الإصلاح.

الإعدام التي ينبغي إرجاؤها إلى يوم الدينونة كونها من اختصاص الله وحده.

من هنا كان القمع الجسدي الذي تمارسه الكنيسة، باسم الكنيسة بالذات، ضد الهراطقة والجاحدين وكبار الخطأة، أمراً مستنكراً، وكان مثل الزؤان، بالتالي، يشهد بإيجاز على التعليم المشترك في **العهد الجديد**، ومفاده أن الكنيسة لا تملك أسلحة جسدية وليس في حوزة شعب الله الجديد غير أسلحة روحية.

نتوقف في نهاية فصلنا هذا عند نص من **العهد الجديد** يتصل مباشرة بالمواقف الواجب اتخاذها من المعتقدات الجديدة المُقلقة ومروّجيها، على السواء. وما نورده هنا ليس تصريحاً لربنا يسوع المسيح أو أحد رسله، بل نصيحةً أدلى بها أمام المجلس اليهودي (السنهدرين) رجل يهودي يدعى جملائيل[142]. كلنا يحفظ المشهد: لما كان تعليم الرسل يزعج الصدوقيين فقد تسبب ذلك في توقيفهم وإرغامهم على المثول أمام المجلس. ولما انبرى عدد من القضاة يطالب بقتلهم تدخل جملائيل محذّراً: «يا بني إسرائيل، إياكم وما توشكون أن تفعلوه بهؤلاء الناس!» مشيراً إلى الهزيمة النكراء التي مُني بها من قبلهم ثودَس ويهوذا الجليلي [سفر المكّابيين الثاني] حين تعاقبا على التحريض والعصيان، فكان نصيبهما الهلاك بعد فوز عابر: «وأقول لكم بصدد ما يجري الآن: كفوا عن هؤلاء الرجال، واتركوهم وشأنهم، فإن يكن هذا المقصد أو العمل من عند الناس فلابدّ ان يسقط من تلقاء ذاته، وإن يكن من عند الله فستكونون على ضلال ويخشى أن تتحولوا إلى محاربة الله» (θεομα'χοι ευρεθη'τε). ولسوف يتم التمثل مراراً وتكراراً بهذا الإعلان المتسامح في النقاشات الحديثة.

5 ـ خلاصة

يُظهِر **العهد الجديد**، بخلاف الشريعة القديمة، غنىً كبيراً بالمعطيات التي تعزّز حرية الضمير، فلا نعجب إذا رأينا بولس ينشيء التعارض بين «عبودية الفساد» و«حرية أبناء الله»[143]، كما لا يخفى علينا مغزى نضاله ضد المتهوّدين: «لقد حرّرنا المسيح لكي نبقى أحراراً، فاثبتوا، إذاً، ولا تدعوا أحداً يعود بكم إلى نير العبودية»[144].

---

(142) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 34-39.

(143) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 8، الآية 21.

(144) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 5، الآية 1.

إذا كان **العهد الجديد** لا يفيدنا أي جواب مباشر بخصوص ما ستطرحه الانقسامات والهرطقات المستقبلية من مشكلات، فإنه يتضمن عدداً من التوجيهات القيّمة التي لن يقوى الجدليون على إهمالها. حسبنا أن الدين قد اكتسب في الشريعة الجديدة بعداً باطنيّاً يؤكده حرص بولس على احترام الضمير الشخصي، حتى في حال الضلال، وأن شريعة النعمة قد أتاحت لشعب الله الجديد، أي إسرائيل الجديد، أن يتحرّر من الأطر السياسية القديمة بوسائل محض روحية ويؤسس جماعة دينية مستقلة في وجه السلطات الأرضية. أما إنجازات الإيمان فلا يتم إحرازها إلا في عمق حرية النفوس الشخصية بعون كلمة الله وحدها. إن الحقيقة هنا تحافظ على صرامتها وعدم تسامحها، بمعنى أنّ الذين شاهدوا المسيح وسمعوه لم يساورهم الشك لحظةً في يقينية بشارتهم. سوى أن هذه الحقيقة، على مثال المسيح «الوديع والمتواضع القلب»، لا يسعها التغاضي عن مقتضيات المحبة إزاء الضعف البشري . وكما تؤكد الصيغة البولسية الجامعة، فإن المسيحيين مع حرصهم على الحقيقة في قولهم وفعلهم، على السواء، يبقَون راسخين في المحبة[145] رسوخاً يحقق لهم النموّ الطبيعي في الرأس الذي هو المسيح.

لقد تم جمع معطيات **العهد الجديد** هذه بمنتهى العناية من قبل الجماعات المسيحية في أزمنة الاضطهاد، بعكس ما آلت إليه في عهود الازدهار حيث راحت تفقد من سطوتها وتشفّ عن مؤثرات **العهد القديم**. وما يزيد في إغراء هذه الأخيرة هو بساطة النظام الثيوقراطي الذي يرافق بروز نفوذ الأمير الكنسي فيه تطبيق للعقوبات الزمنية على الجرائم الروحية. وهكذا كانت الشريعتان القديمة والجديدة ولا تزالان على مرّ العصور تتناوبان على ممارسة تأثيرهما، تبعاً للأزمنة والظروف.

---

(145) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 4، الآية 15.

حول تفسير هذا النص، انظر: *Saint Paul. Les Epîtres de la captivité: Colossiens, ephésiens, philippiens, philémon*, traduction et commentaire par le P. Joseph Huby, 12ème édition (Paris: Beauchesne et ses fils, 1947), pp. 215-216, note 1.

الفصل الثالث

الحقبة الآبائية

لم يكتفِ جدليو العصر الحديث بالحجج الكتابيّة، بروتستانت كانوا أو كاثوليك، بل جمعوا من نتاج الآباء عدداً وافراً من النصوص التي تصلح للدفاع عن الحرية الدينية ومحاربتها، على السواء. ونحن، وإن كنا لا نزعم أن بمقدورنا استنفاد الأدلة والبيّنات، نرى من المجدي استعراض المراحل الأساسية للحقبة الآبائية، بحسب تسلسلها التاريخي، فإذا ما نظرنا إليها من زاوية حرية الضمير ألفيناها تنقسم إلى مرحلتين زمنيتين فاصلتين، هما مرحلة ما قبلَ معاهدة السلام القسطنطيني وما يليه، يتوسّطهما حدث مفصلي، إن صحّ التعبير، هو قرار ميلانو الاستثنائي الذي أسس لحرية العبادات، على نحوٍ صريح.

1 ـ مرحلة ما قبل قرار ميلانو

حققت الجماعة المسيحية، في غضون الفترة الواقعة بين عهد نيرون ومطلع القرن الرابع، نمواً سريعاً في الخط الذي رسمه المسيح لرسله. ولم تكن تلك الجماعة تشكّل يومذاك أمّة على غرار الشعب اليهودي، بل جماعة دينية مستقلة تسعى إلى غزو العالم بأسره. وقد نجحت في بلوغ غايتها، بالفعل، من دون أن تدعي زعزعة أيٍ من السلطات القائمة أو إسقاطها بالقوة، فهي تتوخى المحافظة تماماً على مبدأ التمييز الذي أرساه المسيح بين الروحي والزمني وتصبو إلى العيش مع الدولة بسلام، على غرار ما أعلنه وألح في المطالبة به بعض الآباء المدافعين[1].

---

(1) [Saint Justin, *Apologétique*], I, p. 17; Méliton de Sardes, «Apologie à Marc-Aurèle» (vers 172), dans: Eusèbe de Césarée, *Histoire écclesiastique*, IV, 26, 7, et Origène, «Contra Celsus, II, 30,» dans: Jacques-Paul Migne, *Patrologie grecque*, XI, p. 849.

سوى أن واقع هذه الجماعة كان يفرض عليها أن تعيش في ظلّ نظام يمكن نعته بـ «الانفصالية»، مع عدائية ظاهرة من جهة الدولة الرومانية. ولابدّ من فهم سرّ هذه العدائية، فالحقيقة هي أن الإمبراطورية لم تكن تتصدّى مبدئياً لكل الحريّات الدينية، بل إن العبادات الشرقية، كتلك المقدّمة إلى سيبيل وميترا وإيزيس، كانت تحظى فيها بتسامح عطوف وتجتذب إليها أتباعاً ومناصرين، ولكن بشرط أساسي، هو ألا تسعى هذه الديانات الغريبة إلى الحلول محل العبادة الرسمية، فالمطلوب، إذاً، هو التلفيق والجمع لا التمييز والحصر، وللمواطن بعدها ملء الحرية في أن يعبد ما شاء من الآلـهة الشرقية ما دامت عبادته تلك لا تقود إلى رفض الآلهة الرومانية. ولما كانت عبادة الإمبراطور قد توطّدت بصيغتها النهائية في القرن الثاني، فقد تمّ فرضها على الجميع بقرار صارم. أما إذا كان اليهود قد نجوا منها ولم يرغموا على تأدية هذا النوع المتفوّق من عبادة الأوثان فما ذلك إلا بصفتهم أمّة عريقة أي تجمّعاً إثنياً. لكن ذلك لم يكن شأن الكنيسة المسيحية ذات الطابع اللاقومي المنفتح على الوثنيين، والتي كان يُنظر إليها، منذ عهد نيرون، بوصفها كياناً مستقلاً ومتميّزاً عن اليهودية، مما جعلها تُصنّف في عداد البدع التي يُفترض بأنصارها تأدية العبادة للإمبراطور وآلـهة روما إثباتاً لمواطنيتهم.

إن مأساة الاضطهاد تكمن كلها هنا، حيث تقضي سيادة الدولة القديمة بأن يكون الأمير هو الرئيس الديني، ما يجعل لكل مدينة عبادتها التي تسهر عليها السلطة الرسمية، على حدّ قول شيشرون: «فلتكن ديانة حاكم المدينة ديانتنا»[2]. ولما كانت المسيحية ديانة شمولية ومستقلّة فقد بدت وكأنها تهديد مباشر لسلطان الإمبراطور الديني. من هنا كانت السلطات الرومانية تتساهل مع الشعب اليهودي باعتباره أمة عريقة أمينة ليهوه، وتضطهد، بالمقابل، المسيحيين الذين يحصرون واجب الطاعة للإمبراطور بالمجال المدني مفككين بذلك سيادة الدولة غير القابلة للانقسام.

لقد ظلّ وجود الكنيسة حتى بداية القرن الرابع بمثابة مطالبة دائمة بالحرية الدينية، ولم يكن لأعمال الآباء المدافعين سوى غرض واحد هو التعبير عن هذا

(2) نشير إلى تقارب هذه المسلّمة مع تلك التي كان معمولاً بها في الإمارات الألمانية في نهاية القرن السادس عشر: الناس على دين ملوكهم (cujus regio, ejus religio!)، انظر: Marcus Tullius Cicero, *Pro Cluentio*, p. 28.

الموقف وتسويغه. لكن دفاعهم لم يلامس، إلا في ما ندر، لبّ المشكلة بل انصرف إلى إبطال الاتهامات الشعبية ونقد الوثنية، بنوع خاص، فكانوا يجتهدون في البرهنة على أمانة الرعايا المسيحيين واستقامتهم الظاهرتين من خلال خضوعهم للشرائع المدنية، وتأديتهم ما يتوجب عليهم من ضرائب، وامتناعهم عن التحريض على أي عصيان[3]. على أن ذلك لم يحل دون إطلاق طرطِليانس ولقطنطيوس نداءات مدوّية، من حين إلى آخر، تدعو إلى الأخذ بمبدأ حرية الضمير والمعتقد. كما إن يُسطينس وأثيناغوراس بدورهما لم يقصّرا في هذا المجال عندما لحظا أن مختلف أنواع العبادة وأغربها مقبول في الإمبراطورية مستنكرين امتناع هذا الحق على المسيحيين:

«أبرياء نحن ـ يقول يُسطينس حوالي عام 150م. ـ لكننا نُضرب كمجرمين في الوقت الذي يحق لأي كان في مختلف أنحاء الإمبراطورية أن يعبد ما وافق سجيته من أشجار وأزهار وجرذان وسنانير وحيتان وغير ذلك من أصناف الحيوان. على أن موضوعات العبادة هذه، وإن يكن مسموحاً بها كلها، لم يحصل إجماع بشأن أي منها، وإنما انفرد كل امرىء بعبادة إلهه الخاص، ما يجعل الجميع كافرين في نظر بعضهم إلى بعضٍ كونهم لا يؤدون العبادة نفسها»[4].

ولم يتوانَ أثيناغوراس عن التعقيب عليه عام 172م بقوله: «كل شعب على هذه الأرض التي أنتم مسلطون عليها له أعرافه وتقاليده وشرائعه التي تختلف عن أعراف الشعوب الأخرى وتقاليدهم وشرائعهم. ولا يصحّ بحجة القانون أو تحت طائلة الترهيب من العقاب أن نمنع أيّ إنسان من التمسك بممارساته التقليدية حتى ولو كانت مدعاة للهزء والسخرية، فالطروادي يقول إن إلهه هكطور ويعبد هيلينا. . . واللقديموني يكرّم أغاممنون (كما لو كان زوس). . . والأثيني يقدّم الذبائح للإلـهة إريختيه وبوسيدون. . . والمصريون يؤلّهون الهررة والحيتان والأفاعي والثعابين والكلاب. وأنتم تقرّون في شرائعكم جميع أنواع العبادات معتبرين أن عدم الإيمان بأيّ إلـه هو ضرب من الرجس، بحيث ترون من الضروري أن تُترك لكل إنسان حرية اتخاذ ما يريد من الآلـهة يقيناً منكم أن مخافة

(3) J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes grecs du IIe siècle*, et Aimé Puech, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère* (Paris: Hachette, 1912).

(4) [I *Apologétique*, 24], éd. L. Pautigny (Paris: [s. n.] 1904), p. 48.

الإلـهي تُـجنِّب صاحبها ارتكاب المظالم. . . أما نحن المدعوين مسيحيين فلا تهتمون لأمرنا، ومع أنه لم يحصل قط أن ارتكبنا الظلم فإنكم تسمحون بمطاردتنا والقبض علينا وقتلنا»[5].

لكن طرطِليانس ذهب أبعد من ذلك حين شرع يطالب، شأن المدافعين الأوائل، بحق التنعّم بالتسامح العام الذي يشمل العبادات المتنوّعة: «لكل مقاطعة، بل لكل مدينة، إلـهها الخاص. . . إلا نحن، فإنّا الوحيدون الذين حُظّر عليهم أن تكون لهم ديانة خاصة بهم»[6] لكن اعتراضاً كان له بالمرصاد، وهو أنه يتعذّر شمل المسيحيين بهذا التسامح بسبب حصرية عبادتهم التي تنكر آلـهة روما، بخلاف سواها من العبادات، فأضاف: «نحن نهين الرومان، ولا يُنظر إلينا كرومانيين لأننا نعبد إلهاً غير إلـههم»[7]. كذلك لم يعد طرطِليانس يكتفي بالتشريع القائم بل تجاوزه إلى المطالبة بالحرية الدينية الشاملة بحجة أن الدين مسألة ضميرية وإرادية وأن الإنسان حرّ بتكريم من يشاء. حتى الآلـهة لا يسعها احتمال أي تكريم قسري: «احذروا أن ترتكبوا جريمة الجحود بسلبكم الناس حرية التديّن ومنعهم من اختيار آلـهتهم، أي عدم السماح لي بإجلال من أريد إجلاله، فما من يرتضي إكراماً قسرياً ولا حتى الإنسان»[8].

وقد كتب طرطِليانس عام 212 م، أي بعد ذلك بخمس عشرة سنة، إلى سكابولا، والي أفريقيا، يشرح له بعبارات أوضح مبدأ حرية العبادة التي يمتلكها كل فرد نظراً إلى تأسّسها على الحق الطبيعي، فلا يحق للدولة أن تفرض ديانتها بصورة حصرية ولا أن تجعلها فوق سائر الديانات كما تفعل روما:

(5) Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, sources chrétiennes; no. 3, introduction et traduction de Gustave Bardy (Paris: Editions du Cerf, 1943), no. 1, pp. 71-73.

(6) Tertullien, *Apologétique*, traduction littérale de Jean-Pierre Waltzing, suivie d'un commentaire historique (Louvain: [s. n.], 1911), XXIV, pp. 7 et 9.

حول موقف طرطليانس من حرية الضمير، انظر: Pierre Monceaux, *Histoire littéraire de l'afrique chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion arabe* (Paris: [Leroux, 1901-1923]), t. 1, pp. 237-245. L'*Apologétique* est de 197.

(7) Tertullien, *Apologétique*, XXIV, 9, p. 62.

(8) المصدر نفسه، XXIV ص 61. انظر: XXVIII، I، ص 68.

«من حق كل امرىء، بشرياً وطبيعياً، أن يتمكّن من عبادة ما يُريد. إن معتقد الفرد الديني لا يعود على الآخرين بأي نفع أو ضرر، كما ليس من طبيعة الدين الإرغام على اعتناق أي ديانة، لأن فعل الاعتناق هذا يتمّ عفواً لا عنوة. وما دامت الذبائح الطوعية وحدها مطلوبة، فإنكم إن أرغمتمونا عليها لم تقدّموا شيئاً لآلهتكم التي لا تعوزها ذبائح يُدفع إليها العابد مُكرهاً»[9].

مثل هذه الأفكار المناهضة للإكراه الديني يطالعنا أيضاً في مستهل القرن الرابع مع مدافع أفريقي آخر هو لقطنطيوس الذي ضمّن كتابه في **التعاليم الإلهية** السابق لإبرام اتفاقية السلام في الكنيسة رداً على هجمات الوثنيين وعرضاً إجمالياً للإيمان المسيحي، مضيفاً إلى فكرة طرطِليانس القائلة بعدم توافق الدين والإكراه فكرةً أخرى لا تقل عنها أهمية، مفادها أن عقاب الجريمة الدينية يجب أن يُترك لله وحده:

«لا تكون الذبيحة حقيقية في ظل الإكراه، فإن لم تقدَّم تلقائياً عن صفاء قلب وخلوص نيّة تحوّلت إلى رجس شأن ما هي عليه في ظروف العنف الغاصِب والأسر والتعذيب، فإن يكن هنالك آلهة ترتضي أن تؤدّى لها العبادة على هذا النحو فقد استحقت لهذه العلّة بالذات ما هو نقيض العبادة. وبكلام أوضح، فإن آلهة يضحى لها بدماء تسيل من الأعضاء البشرية كلها ممزوجة بالدمع والتنهد والأنين هي جديرة بمقت البشر وسخطهم. أما نحن، فإنّا، بعكس ذلك، لا نطلب أن يُغصَب أحد على عبادة إلهنا، مع أنه إله جميع البشر، شاؤوا أم أبوا، ولا نغضب إن كان ثمة من يرفض عبادته، بل نسلّم أمرنا إلى عظمته القادرة على الانتقام لكل ازدراء وإهانة موجهين إلى عباده. لذا كنا أيضاً نُعرض عن الشكوى والتبرّم لدى اقتيادنا إلى العذاب والاضطهاد تاركين لله فرصة الانتقام، بخلاف أولئك الذين ينصّبون أنفسهم مدافعين عن آلهتهم فلا يتورّعون عن إنزال أشد العقاب بكل من لا يعبدها»[10].

وقد بلغ اقتناع لقطنطيوس بحميمية الوحدة المستحكمة بين الدين والحرية

---

(9) Tertullien, «*Ad Scapulam*, c. 2,» dans: Migne, *Patrologie latine*, I, c. 699.

(10) Lactantius, «*De divinis institutionibus*, V, 21,» dans: Migne, *Patrologie latine*, VI, pp. 619-620.

حدّاً دفع به إلى القول: «الدين هو الشيء الوحيد الذي اختارته الحرية مقرّاً لها. إنه أكثر الأمور ارتهاناً للإرادة ويستحيل إكراه أحد على عبادة ما لا يريد»[11]، ما يعني أن الروح الدينية وروح الاضطهاد هما على طرفي نقيض، حتى عندما تستهدف هذه الأخيرة الذود عن الدين:

«ينبغي أن ندافع عن الدين بالموت لا بالقتل، بالألم لا بالقسوة، بالإيمان لا بالجريمة... فإنك إن طلبت الدفاع عن الدين بسفك الدم والشر والتعذيب فشلت في الذود عنه بسبب اغتصابك له وتدنيسك إياه، إذ ليس ما يفوق الدين إرادة واختياراً، وإن أنت قدّمت ذبيحتك مكرهاً حكمت عليها بالبطلان»[12].

والجدير بالإشارة هو أن دعاة التسامح في القرن السادس عشر سيكثرون من الاستشهاد بنصوص طرطليانس ولقطنطيوس هذه كلها.

* * *

في تلك الأثناء، وبينما الآباء المدافعون ينادون، باسم الضمير والحرية الدينية، بحق المسيحيين في الحياة، كان هنالك كتّاب كنسيون يواصلون التركيز على طابع الكنيسة الروحي الذي يجعل منها شعب الله الجديد، إسرائيل الجديد، مسوّغين كلاً على طريقته تصريحات لقطنطيوس بشأن التصادم الحاصل بين المسيحية وروح الاضطهاد.

رأينا كيف فسّر القديس بولس روحياً نصّ تثنية الاشتراع القائل: «أزيلوا الفاسد من بينكم»[13]. كذلك القديس قبريانس تناول موضوع الحِرم مبيّناً هو الآخر، بمنتهى الوضوح، كل ما من شأنه أن يفصل بين عهد الختان الروحي وعهد الختان الجسدي، فقد رأيناه، في رسالته الرابعة المكتوبة حوالي سنة 249 م، يتصدّى لمساكنة الشمامسة العذارى، بقوة، مهدّداً المذنبين بالحِرم، ومذكِّراً العُصاة الذين يرفضون الطاعة للكهنة بأحكام الشريعة القائلة: «أي رجل تصرّف باعتداد نفس ولم يسمع من الكاهن الواقف هناك ليخدم الرب إلهك، أو من

---

(11) Lactantius, «*Epitome Divinarum Institutionum*, 54,» dans: Migne, *Patrologie latine*, VI, 1061.

(12) Lactantius, «*De divinis institutionibus*, V, 20,» dans: Migne, *Patrologie latine*, VI, p. 616.

(13) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 5، الآية 13.

القاضي، فليقتل ذلك الرجل»[14]. ثم يتابع مبيّناً أن جزاء مثل هذا العناد في الشريعة الجديدة ليس الموت الجسدي بل الطرد من الكنيسة الذي يُعتبر موتاً روحيّاً حقيقياً[15]:

«كان الله قديماً يأمر بقتل من يعصَون الكهنة محدّداً لحظة الحكم على من لا يطيعون. ذلك أن القتل كان، في تلك الأيام، يتمّ بحدّ السيف. أما اليوم، وبعدما أصبح عباد الله يأخذون بالختان الروحي، فقد بات المستكبرون والمُتمرّدون يُقتلون بسيف الروح الذي يقضي بطردهم خارج الكنيسة. غير أنهم يعجزون، فعلياً، عن العيش خارجها لأن بيت الله واحد ولا خلاص لامرىء خارج الكنيسة».

إنها المرّة الأولى التي يطالعنا فيها المبدأ الشهير القائل: «ما من خلاص خارج الكنيسة». لكننا، في الوقت نفسه، نرى كيف أن تعصّب الكنيسة العقائديّ والتأديبي، في نظر قبريانس، يستنكف عن اللجوء إلى القوّة ولا يعترف، من وجهة نظر مبدئية، إلا بالعقوبات الروحية.

في زمن كتابة هذه الرسالة كان أوريجينس، من جهته، يؤلّف مقالته «الرد على سالسيوس»، وهو فيلسوف وثني عاش في القرن الثاني. والناظر في هذا الكتاب يرى أن العلاّمة الاسكندري أكثر جذرية من قبريانس في استبعاد تجربة اللجوء إلى «الأسلحة الجسدية»، إذ يعتبر أن المعنى الروحي، لا الحرفي، للعهد القديم هو وحده الحقيقي، وأن أكثر الأحكام تشدّداً في الشريعة القديمة لا يُفسّر، بالتالي، إلا روحيّاً[16]. كما إن أوريجينس يسوق اعتراضاً لخصمه يفضح فيه التناقض القائم بين تعاليم إله اليهود وتعليم المسيح:

«كيف يأمر الله اليهود بواسطة موسى أن يلتمسوا الغنى والسلطة ويتكاثروا حتى يملأوا الأرض، وأن يقتلوا أعداءهم ويذبحوا الأطفال ويفنوا الشعوب عن

---

(14) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح 17، الآية 12.

(15) [Saint Cyprien, «*Epist.*, IV, 4,» dans: Saint Cyprien, *Correspondance*, collection des universités de France, 2 vols., texte établi et trad. par le Chanoine Bayard (Paris: Les Belles lettres, 1925), vol. 1, pp. 11-12.

(16) تفسير أوريجينس، انظر: Henri de Lubac, *Histoire et esprit: L'Intelligence de l'écriture d'après origène*, théologie; 16 (Paris: Aubier, cop., 1950), pp. 139 ss., et Jean Daniélou, *Origène* (Paris: La Table ronde, 1948), pp. 145 ss.

بكرة أبيها، ثم يطلع علينا بعدها إبنه الناصري بتعاليم مغايرة جداً تقول أنْ لا الغني ولا الطامح إلى السلطة مؤهل للإقامة بجوار أبيه، وأنه يفترض بك، إذا ما تلقيت صفعة من أحدهم، أن تعرض نفسك لاستقبال أخرى؟ فمن تُراه يكذب؟ موسى أم يسوع؟ وهل نسي الله عندما أرسل إبنه ما سبق أن قاله لموسى وجهاً لوجه؟»[17].

يبادر أوريجينس إلى الرد على هذا الاعتراض مبيّناً، **أولاً**، ضروب الاستحالات الظاهرة والتصوّرات غير المعقولة التي يمكن أن تواجهنا بها وفرةٌ من نصوص **العهد القديم** إذا ما عمدنا إلى تفسيرها حرفياً. ثم يورد، على سبيل المثال، مقطعاً من المزمور (100): «في كل صباح أسكت أشرار الأرض كلهم حتى ينقرض من مدينة الرب جميع فعلة الإثم»، معلّقاً عليه بقوله: «كيف أمكن لصاحب المزمور، بعدما نسب إلى نفسه كل عمل جدير بالثناء، أن يعود فيتباهى بارتكابه تلك الجرائم النكراء التي يصعب تصديقها، وفي الصباح، تحديداً، لا في أي ساعة أخرى من النهار؟».

ويضيف: «للشريعة معنيان: أحدهما حرفي يقتل، والآخر روحي، هو الذي خوّل بولس أن يقول إن «الشريعة مقدسة».

وعليه، فإن أحكام **العهد القديم** التي تبدو في ظاهرها قاسية، عديمة الإنسانية، ينبغي أن تُفهم كتلك التي عرضنا لذكرها، تحديداً، على أنها نضال الروح ضد الجسد[18]. أما التعاليم التي تمثل روح **العهد الجديد** بامتياز، ومنها التعليم القائل بوجوب تقديم الخدّ الأيسر لمن ضربنا على الأيمن، فإن لها ما يقابلها في **العهد القديم**. أما قيل عن البار في مراثي إرميا[19]: «فليعرض خدّه لمن يلطمه وليشبع إهانة». وهكذا، فلا تعارض بين الشريعة القديمة والشريعة الجديدة إذا ما عرفنا كيف نقرأ هذه الأخيرة[20].

على أن من حقنا، بالطبع، أن نناقش قيمة هذه التفاسير التي أقل ما فيها أنها تستبعد العودة إلى النصّ الكتابي لتبرير العنف ضد الهراطقة والوثنيين.

الواقع أن مسألة اللجوء إلى القوّة والعصيان لم تكن واردة لدى المسيحيين

---

(17) Origène, *Contra Celsum*, éd. par Koetschau (Leipzig: [n. pb.], 1889), VII, 18, t. 2, p. 169.

(18) المصدر نفسه، ج 7، 19-22، ص 171-175.

(19) الكتاب المقدس، «سفر إرميا،» الأصحاح 3، الآيات 27 ـ 30.

(20) Origène, Ibid., VII, 25-26, pp. 167-177.

خلال فترة الاضطهاد. لكنهم بدأوا منذ القرن الثالث يستشهدون بمثل الزؤان دعماً لتدابير الكنيسة المتسامحة تجاه الخطأة. حتى إن إيبوليتوس الروماني، منافس البابا كاليستوس (217 ـ 222)، حمل بقوة على هذا الأخير بسبب تخفيفه من صرامة قانون التوبة الذي كان معمولاً به في العصور الأولى، قائلاً: «لقد تجرأ الأول، أي كاليستوس، على إباحة اللذة معلناً حل جميع الناس من خطاياهم، فإذا سقط أحدهم في غواية الآخر أمكنه اللجوء إلى مدرسة كاليستوس والحصول على الحلّة من جميع خطاياه، بشرط أن يكون معتبراً في عداد المسيحيين». أما البابا فكان يبرّر هذه «التسامحية» اللاهوتية استناداً إلى النص الكتابي:

«كان [كاليستوس] يطبق على هذه الحالات كلام الرسول بولس: «من أنت لتدين خادم غيرك؟»[21]، وربما أيضاً مثل الزؤان: «دعوا الزؤان يَنْمُ مع القمح»[22]، إذ إنه من النصوص التي كان الخطأة يتلونها على مسمعه بعد دخولهم الكنيسة. كما كان يرسم للكنيسة صورة مستفادة من سفينة نوح التي تضمّ الكلاب والذئاب والغربان وسائر أصناف الحيوان من طاهرة ونجسة، مؤكداً أن هذا ما ينبغي أن تكون عليه الكنيسة. وفيما يروح يؤوّل، بالطريقة نفسها، جميع النصوص التي يمكن الذهاب بها في هذا الاتجاه، كان السامعون المفتونون بهذه العقائد يستمرون في خداع ذواتهم وخداع الآخرين ممن يتوافدون على هذه المدرسة»[23].

ولن يطول وقت حتى يعمد القديس قبريانس في أعقاب اضطهاد الإمبراطور ديسيوس، إلى الاستعانة بمثل الزؤان، هو الآخر، في معرض رده على المتشدّدين في مسألة المؤمنين الساقطين الذين قادهم ضعفهم البشري إلى إنكار إيمانهم تحت وطأة التعذيب، ومطالبته بإعطائهم الحلّة وعدم حرمانهم من المصالحة:

«يا للتعاظم الصلِف. . . في التجرؤ على مباشرة ما لم يعهد به المسيح للرسل أنفسهم، بل توهّم القدرة في نفوسنا على فعل ذلك، أعني التمييز بين

(21) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 14.

(22) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 30.

(23) [Origène], *Philosophumena*, éd. par Patrice-François-Marie Cruice (Paris: [s. n.], 1860), IX, 12, pp. 443-445.

انظر: Adhémar d'Alès, *L'Edit de Calliste: Etude sur les origines de la pénitence chrétienne* (Paris: G. Beauchesne, 1914), pp. 217 ss.

الحنطة والزؤان، كما لو كان مسموحاً أن نحمل المذراة وننقّي البيدر انطلاقاً من الفصل بين القمح وقشرته! بل كيف نجرؤ أمام قول الرسول: «لا تكون في بيت كبير آنية من ذهب وفضة فقط، بل تكون فيه أيضاً آنية من خشب وخزف». كيف نجرؤ على الظهور بصورة من يختار آنية الذهب والفضة ويحتقر آنية الخشب والخزف فينبذها أو يحكم عليها بالكسر. أوَ ليس حرياً بنا، عوضاً عن ذلك كله، أن ننتظر يوم الرب الذي يُصار فيه وحده إلى إحراق الأواني الخشبية بلهيب النار الإلهية، وكسر الأواني الفخارية بقبضة من أُعطي له وحده صولجان الملك؟»[24].

ولئن كان تطبيق مثل الزؤان على الهراطقة، بهدف صرف العقوبات الجسدية عنهم، قد تأخر حتى حلول عهد السلام في الكنيسة، فإن الاستعانة به بدأت تظهر منذ القرن الثالث في إطار المساعي الهادفة إلى دعم سياسة الحلم والتسامح والمحبة في الكنيسة. ذلك أن كنيسة القرون الأولى لم تكن، بحكم انفصالها عن الدولة وتعرّضها لتصرّفاتها العدوانية، قد اختبرت بعدُ تجربة اللجوء إلى السلطة الزمنية في مواجهة الانقسام والهرطقة، مما سيخوّلها لاحقاً أن تلهم المدافعين عن حرية الضمير شواهدَ ونصوصاً بالغة الأهمية.

2 ـ السلطات العامة والتسامح الديني منذ عهد قسطنطين

لم يتمّ توقيع اتفاقية السلام بين الكنيسة والإمبراطورية في ميلانو بل في نيقوميديا، وذلك في الثالث عشر من حزيران/ يونيو 313 م. وقد جاء المرسوم الصادر عن ليقينيوس يومذاك يعكس القرارات التي سبق لهذا الأخير أن اتخذها بالتوافق مع زميله قسطنطين في شهر شباط/ فبراير، أثناء لقائهما في مدينة ميلانو. ولا يزال الحديث منذ ذلك الحين قائماً عمّا اصطلح على تسميته تاريخياً: «قرار ميلانو»[25]. وهو مرسوم بالغ الأهمية في إطار معالجتنا لأنه يؤسس لحرية العبادة

---

(24) Lettre 55, nº 25; éd. Bayard, t. II, p. 148.

انظر: Lettre 54, nº 3, p. 130.

حول مسألة «الساقطين»، أو المرتدين ثانية إلى الهرطقة، انظر: Adhémar d'Alès, *Théologie de Saint Cyprien* (Paris: Impr. Firmin-Didot et cie, 1922), pp. 282 ss.

(25) انظر: J. -R. Palanque, dans: Augustin Fliche et Victor Martin, *Histoire de l'église* (Paris: [s. n.], 1936), t. 3, pp. 21-24.

بشكل بسيط وصريح، مجيباً، على ما يبدو، مباشرة على التمنيات التي أعرب عنها، بالأمس، طرطِليانس ولقطنطيوس، على التوالي[26]، إذ إننا نستشف من خلاله تصميماً على عدم المسّ بالديانة الكاثوليكية والعبادات الوثنية، على السواء، وعدم التعرّض لها بأيٍّ من الوجوه:

«لما كنا نحن الموقَّرَيْن، قسطنطين وأنا ليقينيوس، قد اجتمعنا في ميلانو لمعالجة القضايا المتعلّقة بمصلحة الإمبراطورية وأمنها، فقد رأينا أن ليس بين الموضوعات التي تشغلنا ما هو أجدى لشعبنا من أن نعمد، أولاً، إلى تنظيم طريقة تكريم الآلـهة. لذا اتفقنا على إعطاء المسيحيين حرية ممارسة الديانة التي يفضلون، أسوةً بالآخرين، كيما تتعطّف علينا الآلـهة المتربعة في علياء سمائها وتؤيدنا نحن وجميع الخاضعين لسلطاننا. لقد رأينا من الحكمة والصلاح ألا نرفض لأي مواطن، مسيحياً كان أو متعبّداً لآلـهة أخرى، حق ممارسة الديانة التي تناسبه على أفضل وجه، حتى إذا انصرفنا كلنا إلى تكريم الإلـه الأعظم بملء حريتنا، رجونا أن نحظى برضاه وفضله المعهودين. لذا وجدنا من المناسب أن نُعلم سيادتكم (والرسالة موجهة إلى حكّام الولايات) بحذفنا القيود المتضمنة في القرار السابق بشأن المسيحيين (القرار 312)، والسماح لهم بممارسة ديانتهم ابتداء من هذه اللحظة من دون التسبب لهم بأي كدر أو إزعاج. لقد أصررْنا على إعلامكم بالأمر، على أوضح وجه، لكي تكونوا على بيّنة من أننا نترك للمسيحيين الحرية التامة والمطلقة في ممارسة شعائرهم الدينية. ولما كنا قد منحنا هذا الحق للمسيحيين فليس ليفوت سيادتكم، بالطبع، أن ما يحق لهؤلاء يحق للآخرين أيضاً. ومتى منحنا رعايانا كافة كامل الحرية في عبادة الإلـه الذي اختاروه ولم نضنّ على أيٍّ من الآلـهة بالإجلال المتوجب لها، حققنا إنجازاً يليق بعصرنا ويتلاءم مع حال الهدوء والاستقرار التي تنعم بها الإمبراطورية»[27].

ولا نظننا في حاجة إلى الدخول في النقاشات الدائرة حديثاً حول ارتداد

(26) انظر الشرح الوافي الذي قدّمه: Pierre Batiffol, *La Paix constantinienne et le catholicisme* (Paris: J. Gabalda, 1914), pp. 233 ss.

(27) نصّ القرار باليونانية في: Eusèbe de Césarée, *Histoire écclesiastique* X, 5, 4.

وبـالـلاتـينـيـة: Lactantius, *De morte persecutorum*, 48; Migne, *Patrologie latine*, VII, 267, et Gaston Boissier, éd., *La Fin du paganisme*, I, p. 50-51.

قسطنطين[28]، من أجل شرح هذا النصّ، فنحن لا نغفل مشاركة ليقينيوس في التوقيع عليه على الرغم من بقائه على وثنيته، وكأن الأوساط الوثنية المُثقفة، في القرن الثالث، قد بدأت تتجه نحو ضرب من الوحدانية يقيم على رأس الآلـهة المتعدّدة شبه إلـه أول يرتبط بالآلـهة الثواني ارتباط العلّة بالمعلول. وقد كان المدافعون المسيحيون، أمثال آرنوب ولقطنطيوس، عصرذاك يفترضون ضمناً تسليم قرائهم بوجود إلـه أعلى يشترك المسيحيون والوثنيون تلقائياً في الابتهال إليه[29]. هذا اللاهوت الطبيعي هو، كما يبدو، في أساس براءة ليقينيوس، بحيث لم يجد قسطنطين المرتدّ عن الوثنية أدنى صعوبة في الانضواء تحت رايته، فإنّا، ولو لم نشكك في صحة ارتداد هذا الأخير، نعتقد أنه لم يكن يوماً متبصّراً كما ينبغي بمتطلبات الإيمان الجديد، بل ظلّ حتى النهاية واقعاً تحت تأثير نزعة تلفيقية واعية إلى حدّ ما. وهكذا، فإن الحرية الدينية التي نصّ عليها «قرار ميلانو» كانت تتأسس على رؤية خلاصية سطحية لا تبتغي، في نهاية المطاف، أكثر من اعتراف الجميع بإلـه أعلى يعبده الوثنيون والمسيحيون كلٌّ على طريقته.

لكن حرية العبادات هذه التي تمّ الالتزام بها عموماً في عهد قسطنطين شرعت تهتز بعد موته وتعاقب ولديه، قسطنس وقسطنتيوس، على الحكم من بعده، فقد تطوّرت الأمور بسرعة لمصلحة المسيحية التي صارت هي الديانة الرسمية الوحيدة للدولة، في حين انكفأت الوثنية إلى المرتبة الثانية، تلك التي كانت تتردّى فيها غريمتها سالفاً بحكم اعتبارها ديانة غير شرعية.

ولا غرابة في ذلك، فقد كانت الوحدة الحميمة بين الدين والدولة من الترسّخ في تقاليد العالم القديم بحيث لم يُحدث انتصار المسيحية أي تحوّل جذري على هذا الصعيد. ولما كان قد سهُل على المسيحيين، من جهتهم، إقناع أنفسهم بأن فصل الكنيسة عن الإمبراطورية، في عصر الاضطهادات، هو حالة عنفية غير سويّة ومرشحة، بالتالي، للزوال مع ارتداد الأباطرة، فقد جعل هؤلاء أيضاً يقنعون أنفسهم بأن الشؤون الدينية هي من اختصاص الدولة، بحيث بدأت تنمو تدريجياً صيغة القيصرية البابوية. علاوة على ذلك، لم يعدم القرن الرابع، بعض المسيحيين الغيورين الذين شجعوا على اتخاذ التدابير القصوى بحق

---

(28) انظر: Palanque, dans: Fliche et Martin, *Histoire de l'église*, pp. 24 ss.

(29) انـظر: Batiffol, *La Paix constantinienne et le catholicisme*, [Excursus B: *Summus Deus*], pp. 188-201.

العبادات القديمة. حسبنا الإشارة هنا إلى مقالة ملتهبة بعنوان: «في ضلال الديانات الوثنية»، توجّه بها فيرميقوس ماترنُس، أحد المرتدين الجدد، عام 346، إلى الأباطرة بطائفة من الإشارات الحضيّة قائلاً:

«لم يكن يعوزكم إلا القليل من تطبيق شرائعكم لكي يُهزم الشيطان وتبطل عبادة الأوثان وتزول تلك العدوى المشؤومة. . . ألا ارفعوا راية الإيمان، فهذا هو الدور الذي أوكلته إليكم الألوهة. . . إن المسيح بجزيل عطفه قد أعدّ لشعبه على يدكم نعمة القضاء على عبادة الأوثان وتدمير الهياكل المدنّسة (XXI)، فانزعوا زخارف الهياكل بلا وَجَل، ولتجرِ تلك الآلـهة المعدنية في مصهر دراهمكم ولهيب مناجمكم. صادروا كل تقادمهم وضموها إلى ملكيتكم فتتعاظم أرباحكم، واعلموا أن القدرة الإلـهية لم تزدكم إلا قوة منذ تهديمكم الهياكل (XXIX)».

ثم ذكّر بعقوبة سفر الخروج الرهيبة، «من ذبح لآلـهة لا للرب فليكن مُحرَّماً»[30] وشرائع التثنية[31]، ومضى يحرّض الأمراء على معاقبة الأشخاص بشدّة وتسليمهم إلى الموت «حتى ولو كان أخاك أو ابنك أو امرأتك التي تنام في حضنك. . .»[32].

إنها المرّة الأولى التي يستشهد فيها المسيحيون بالشريعة القديمة لتبرير الحظر العنفي للضلال. ولن يذهب هذا الشاهد، لسوء الحظ، سدىً.

وأبرز ما يطلعنا على الصفة المؤقتة والعابرة لكل إعلان ينصّ على حرية العبادات عصرذاك هي حال يوليانس الجاحد (361 ـ 363) الذي طالب، هو أيضاً، بالتسامح الشامل من أجل إصلاح وضع الوثنيّة التي كانت تتعاورها الشبهات والتهم. لكنه تسامح يعرف كيف يُفيد من المسيحيين المستقيمي العقيدة كما من الأحبار المطرودين بسبب الهرطقة. يقول المؤرّخ آميان مارسلان: «لقد أصدر [يوليانس الجاحد] مراسيم واضحة وغير مشروطة تقضي بفتح الهياكل وتقديم الضحايا فوق

---

(30) الكتاب المقدس، «سفر الخروج،» الأصحاح 22، الآية 19.

(31) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح 13، الآيات 6-8.

(32) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح 29 و30.

انـظـر: Firmicus Maternus, «*De errore profanarum religionum*,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XII, 1029, 1045, 1046 et 1048.

انظر أيضاً: Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, collection d'études anciennes (Paris: Les Belles lettres, 1920), pp. 314-317.

المذابح إكراماً للآلـهة. ولكي يؤمّن لقراراته الفاعلية المطلوبة، عمد إلى استدعاء الأساقفة المنشقين وجمهور رعاياهم إلى بلاطه، وسألهم برفق أن ينبذوا خلافاتهم ويفيدوا من التسامح المُعطى لهم فيمارس كلٌّ منهم ديانته بلا خوف. وما يُفسّر إصراره هذا هو أمله في أن تتأدّى الإباحة إلى وقوع الشجارات فلا يعود لديه أي تخوّف من إجماع الشعب بعدما علّمته التجربة أنه ما من وحوش أشدّ فتكاً بالبشر من المسيحيين أنفسهم بالنسبة إلى أبناء دينهم»[33].

لقد كانت نيات يوليانس لدى إرسائه حرية العبادات، إذاً، دون نيّات قسطنطين صفاء[34]، هو الذي كان يعمل على إضعاف المسيحية بإطلاقه العنان للخصومات البدائية، مما لا يسمح لنا بالتغاضي عن حجم الغدر الذي ينطوي عليه مسعاه.

ومهما يكن، فإن يوليانس كان يُقلّد على طريقته قرار ميلانو. لكن الاضطهاد ما لبث أن حلّ محلّ الحرية بأسرع مما حصل بعد اتفاقية السلام عام 313 م. وقد كان الكاثوليك ضحاياه، هذه المرّة، لا الوثنيون. إن أول إجراء عملي يثبت ذلك هو إصدار قرار دراسي يقضي عملياً بطرد جميع المعلّمين المسيحيين في السابع عشر من شهر حزيران/ يونيو عام 362، وقد تلته بعد ذاك مجموعة تدابير أخرى، مهّدت خلال أشهر عهده الأخيرة، لنشوب حرب حقيقية ضد المسيحية[35].

وبعد نهاية يوليانس ساد ما يشبه الهدوء نحو خمس عشرة سنة توالى خلالها على عرش الإمبراطورية كل من يوفينيانس وفلنطنيانس وفالانسيوس. لكن المؤرخ الوثني أميان مارسلان أبى إلا أن يعترف لفلنطنيانس الأول (364 - 375) بسياسته المتسامحة، فقال:

---

(33) Ammien Marcellin, «Rerum gestarum liber XXII, 5, 2-4,» dans: Ammien Marcellin, *Ammiani Marcellini quae supersunt* (Leipzig: [s. n.], 1835), p. 244.

(34) نقرأ في القرن السادس عشر أفكاراً مثيرة لمونتاين حول سياسة يوليانس: (Michel de Montaigne, *Les Essais*, 3 vols., nouvelle édition, conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, avec les additions de l'édition posthume, l'explication des termes vieillis et la traduction des citations, une chronologie de la vie et de l'œuvre de Montaigne, des notices et un index, par Pierre Villey (Paris: Alcan, 1922-1923), vol. 2, p. 19.

(35) انظر: Joseph Bidez, *La Vie de l'empereur Julien* (Paris: Les Belles letters, 1930), pp. 225-235 et 300 ss., et P. de Labriolle, dans: Fliche et Martin, *Histoire de l'église*, t. 3, pp. 183-191.

«لقد لزم الحياد وسط تنوّع الديانات ولم يضايق أحداً إذ لم يأمر بالانتماء إلى عبادة دون سواها، كما أثبت بمنعه التهديدات أنه لا يسعى إلى فرض عبادته الخاصة على رعاياه بل يترك المذاهب المختلفة على ما كانت عليه عند ارتقائه سدّة الحكم»[36].

والجدير بالذكر أن المقالتين الشهيرتين اللتين وجههما الخطيب الوثني تميستيوس إلى كل من يوفينيانس (الخطبة الخامسة) وفالانسيوس (الخطبة الثانية عشرة) تعودان إلى هذا العصر بالذات. وهما تنمّان عن فكر راقٍ متميز وتذكراننا بلقطنطيوس في إشاراتهما الصريحة إلى طابع الدين الحرّ والإرادي، بامتياز، عندما خاطب يوفينيانس قائلاً إنه، بإعطائه الحرية الدينية للجميع، «يقلّد الله نفسه الذي وضع في قلب البشر ميلاً طبيعياً إلى الدين تاركاً لكل امرئ أن يختار بملء إرادته طريقة عبادته إياه»[37]. كذلك أتيميستيوس الذي عرض فكرة سوف يعود إليها دعاة الليبرالية الدينية الخالصة في العصر الحديث، مؤدّاها أن خدمة الله وعبادته تكونان أفضل مما هما عليه الآن في حال تنوّع العبادات وتنافس الديانات. وقد أورد هيزيودس في أبيات من الشعر الجميل ما يلي:

«المنافسة هي صاحبة اليد البيضاء على الإنسانية. إنها شرط وجود الديانات والفنون والعلوم وكل ما يستحق أن يَحظى بدراستنا وإعجابنا. ولو كانت أشكال العبادة واحدة لدى جميع البشر لما بقي للدين أثر منذ أمد بعيد. وإنما يعود الفضل في تغذية التقوى وتنميتها إلى تنوّع الآراء الدينية تنوّعاً يتيح لها التجدد المتواصل إلى ما لانهاية، فكما أن الراكضين في الحلبة يتجهون، كل من موقعه الخاص، نحو الحكَم نفسه، كذلك ندين كلنا، على مرّ مراحل حياتنا، إلى حكَم واحد، سيد، عادل تتعدّد الطرق المؤدية إليه... بحيث يلتقي الجميع في مقر راحة مشترك... فإن لم يكن بد من قول الحقيقة، تجاسرنا على الجزم بأن تطابق

---

(36) انظر: Ammien Marcellin, *Rerum gestarum liber XXX*, 9, 5, p. 506.
هذا ما يؤكّده، على أي حال، المؤرّخ الكاثوليكي سوزومين في: «Historia ecclesiastica,» VI, 6, dans: Migne, *Patrologie latine*, LXVII, 1309,
وغالباً ما سيجري التمثل بهذه السياسة التي اتبعها فالنطنيانس.

(37) «Oratio V,» dans: Dionysio Petavio, éd., *Themistii Euphradae orationes XVI* (Parisiis: S. Cramoisy, 1684), p. 68.
انظر في المصدر المذكور: «Oratio,» XII, p. 157.

الآراء، وهو حلم الأشخاص الجهلة، يسوء في عين الله. أوَ لا يبدو لنا، في الواقع، أنه هو نفسه يُحظّر تماثل العبادات ويدينه؟ فإذا كانت الطبيعة، على حد قول هيراقليطس، تشغف بالسر، فكم بالأحرى صانع الطبيعة؟ أوَ لا يكون في احتجابه عن أنظارنا بعيداً عن متناول العلم البشري ما يكفي لإفهامنا أنه لا يطلب عبادة واحدة من الجميع بل يريد أن يتأمله كلٌّ بعقله الشخصي لا بعقول الآخرين؟»[38].

إن هذه التمنيات الصادرة عن أحد البلغاء الوثنيين، وإن تكن قد حظيت بدعم من سياسة الإمبراطور لبعض الوقت، لم تقوَ على تغيير الذهنية العامة التي تضمر العداء لتعدّد العبادات. فلما ولّي عهد فالانسيوس عاد غراسيانس وتيودوصيوس إلى السياسة التوحيدية التي كان قد اعتمدها أبناء قسطنطين، ففي عام 380 كرّس قرار تسالونيكي المسيحيةَ ديانة وحيدة للدولة، وفي عام 382 عمد غراسيانس إلى إطاحة تمثال النصر الذي كان مجلس الشيوخ يحرق أمامه البخور قبل افتتاح كل جلسة. ثم جاء قرار القسطنطينية عام 392 يمنع العبادات الوثنية، ولو فرديةً، في كامل أنحاء الإمبراطورية. وهكذا تمّ إلقاء الحظر الشامل على الوثنية القديمة بعد إنجاز قرار ميلانو واستتباب وحدة الديانات لمصلحة المسيحية.



(38) انظر في المصدر نفسه: «Oratio XII,» pp. 158-159,

لم يبقَ من هذه الخطبة إلا ترجمتها اللاتينية. أما النص اليوناني الذي تناقلته الإصدارات المتتالية فقد تمت ترجمته عن اللاتينية على يد الأب بيتو. أما بيار كوستيل (Pierre Costil) فقد سلك في أطروحته على خطى من سبقه من النقّاد المشككين بصحة هذه الخطبة، انظر: Pierre Costil, *André Dudith, humaniste hongrois (1533-1589)* (Paris: Les Belles letters, 1936).

انظر أيضاً الملحق الثالث، تحديداً، ص 423-428، إذ رأى أن: «Oratio XII,» dans: Petavio, éd., *Themistii Euphradae orationes XVI*,

هي عبارة عن محاكاة من وضع أندريه دوديت (André Dudith). لكن براهينه تبدو غير دامغة بدليل إجماع النقّاد على اعتبار خطب تيميستيوس (Thémistius) الأخرى، لا سيما الخطبة الخامسة (Oratio V) استعادة للأفكار والتعابير الواردة في الخطبة الثانية عشرة (Oratio XII). عدا ذلك، فإن توسّع المؤلّف في إثبات صحة الرأي القائل بتنوّع العبادات لم يكن أمراً مستهجناً في ذلك العصر. انظر مثلاً رسالة مكسيموس المادوري (Maxime de Madaure) إلى القديس أغسطينوس ضمن مؤلفات أسقف هيبونة: («*Ep.*, 16,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXXIII, c. 81-82).

على أن عمل الأباطرة لم يقتصر على حسم مصير الوثنية، فقد واجهتهم الانقسامات والهرطقة داخل المسيحية نفسها، وفي مقدّمها الآريوسية والدوناطية. وإذا كانت هذه المسائل قد ظلّت، حتى ذلك الوقت، من اختصاص الكنيسة، حصراً، وكان المتسبّبون في الانقسام والهرطقة يخضعون لعقوبات روحية أبرزها الحِرم، فإن ارتداد الإمبراطورية إلى المسيحية، فيما بعد، سيفرض عليها اعتماد إحدى سياستين: إما أن يُشارك الأباطرة في الدفاع عن الإيمان القويم ووحدة الكنيسة، وإما أن يُمارسوا التسامح الأهلي تجاه الضلال الديني ويتركوا للكنيسة مهمة تصفية خلافاتها. وهم لن يتوانَوا عن اختيار الخط الأول منذ عهد قسطنطين، بحيث نجد «الأسقف الخارج»، أي الإمبراطور، ينخرط بعزم في النزاعات الدينية ويدعو إلى انعقاد المجامع بحجة أن الدعاية الآريوسية، وبخاصة الدوناطية في شمال أفريقيا، تتسببان في اضطرابات خطيرة، وأنه يصعب على الإمبراطور لزوم الحياد، من منظور شعبي. وهكذا، فإن قرار ميلانو بإبقائه باب الحرية مفتوحاً للوثنيين لم ينجح في لجم المتمرّدين المسيحيين مما حتّم إخضاعهم للعقوبات المدنية، ولو أن هذه الأخيرة لم تتعدَّ، أول أمرها، السجن والنفي.

هذه السياسة الدينية المعتمدة من قبل الأباطرة ستعود على العالم المسيحي بعواقب وخيمة يمكن اختصارها بثلاث:

1 ـ إن تطبيق العقوبات الجسدية على المتمرّدين سيؤدي إلى الخلط بين الروحي والزمني اللذين يؤسس حسن التمييز بينهما لاستقلالية الكنيسة الذاتية، مما يهدّد بعودة روح العهد القديم والاستعانة مجدّداً بالأسلحة الجسدية التي شجبها القديس بولس بشدّة كما شجبها من بعده القديسان قبريانس وأوريجينس.

2 ـ إن ملاحقة الأباطرة لجماعات المنشقين والهراطقة ستسهم إسهاماً واسعاً في نشوء القيصرية البابوية. ذلك أن ارتداد القياصرة إلى الدين المسيحي لم يكن كافياً لإخراجهم من التقليد الوثني الطويل الذي كان يجعل منهم رؤساء دينيين ومدنيين لإمبراطوريتهم، في آن. فلا غروَ إن رأيناهم يقفون همّهم على استرجاع هذا التقليد وينجحون في ذلك. لقد بلغت القيصرية البابوية منذ عهد قسطنطين حدّاً من النمو يجعل من بعض الأباطرة، أمثال زينون ويُسطينس، لاهوتيين متوّجين، بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهو حدث ستكون له انعكاسات

مستقبلية خطيرة، منها تضخم نفوذ الأمراء البروتستانت في القرن السادس عشر. علماً أن خطر القيصرية البابوية كان قد بدأ بالتسرّب منذ القرن الرابع، وتحديداً، منذ اللحظة التي ادّعى فيها الإمبراطور قسطنتيوس استعادة الوحدة الروحية لا لمصلحة الكنيسة الكبرى بل الهرطقةِ الآريوسية[39].

3 ـ إن العقوبات الجزائية المتخذة بحق المنشقين والهراطقة ما برحت تتفاقم منذ عهد قسطنطين. وقد بقي هؤلاء حتى نهاية القرن الرابع عُرضة للنفي والسجن والعار[40] ومصادرة الأملاك. لكنهم، منذ صارت المسيحية في عهدي غراسيانس وتيودوصيوس، هي الديانة الرسمية الوحيدة للإمبراطورية، بدأوا يُتهمون بارتكابهم جريمة القدح والذم بالذات الملكية اتهامهم بالتقصير في الواجبات الدينية المفروضة على كل مواطن. وكان القانون الصادر سنة 407 يهدّد بإهدار دمهم[41] مستهدفاً المانويين منهم، بنوع خاص، ومن قبله كان دستور ديوقليسيانس الصادر عام 287 يقضي بتسليمهم إلى المحرقة[42]. أما الإمبراطوران ليون ويسطِنيانس فهما، وإن لم يُشيرا إلى هذه العقوبة صراحةً، لطالما أعلنا أنهم يستحقون عقوبة الإعدام[43]، شأنهم في ذلك شأن الملتحقين بالبدع الأخرى، كالأونيمية والأوطيخية والدوناطية[44] وسواها، ممن سيعلن بحقهم العقاب نفسه... ولئن صحّ أن تطبيق هذا التشريع قد اتسم بالتراخي بحيث لم يتم إلا إعدام القليل من الهراطقة في نهاية العصور المسيحية القديمة، فإن هذه القوانين التي لم تنفَّذ في حينها ستمارس تأثيراً خطيراً على المحاكم الكنسية مع استئناف دراسة الحق الروماني في الغرب منذ القرن الثاني عشر.

---

(39) في ما يتعلّق بالتطوّر العام لفكرة القيصرية البابوية، انظر: Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'état*, pp. 115-141.

(40) العار هو السقوط القانوني الذي ينتج منه انعدام الأهلية في ممارسة الوظائف العامة والمرافعة أمام المحاكم. انظر: «Infamia,» dans: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, sous la direction de Daremberg et de Saglio.

(41) *Code Théodosien*, XVI, 5, 40.

انظر: *Code justinien*, 1, 5, 4.

(42) *Code grégorien*, XIV, IV, 6-7.

(43) *Code justinien*, 1, 5, 11 et 12.

(44) *Code Théodosien*, XVI, 5, 34 (eunomiens, 398); *Code justinien*, 1, 5 8 (eutychiens, 452), et *Code Théodosien*, XVI, 6, 6. (Donatistes qui auraient renouvelé le baptême, 413).

هكذا تبدو السياسة الإمبراطورية خلال الفترة الممتدة بين القرنين الرابع والخامس في منتهى الصرامة والحسم، فإن لم يصحّ اعتبارها وحدها وراء ظاهرة التعصّب الديني التي عرفها العصر الوسيط، فأقل ما ينبغي الإقرار به هو أنها مهّدت لها الطريق[45].

3 ـ الكنيسة والتسامح الديني في عهود الأباطرة المسيحيين

إلى أي مدى قبِل رؤساء الكنيسة بهذه السياسة الإمبراطورية؟ هل عملوا على تشجيعها؟ أم الحدّ منها؟ أم التصدي لها؟ تبدو الإجابة عن هذه الأسئلة على جانب من التعقيد. لكنها تضعنا في مواجهة احتمالين يتعيّن علينا استعراضهما على التوالي:

الاحتمال الأول: أن تكون السلطة الإمبراطورية قد شجعت على الهرطقة أو اتخذت تدابير تشكّل خطراً على المصالح الروحية.

في هذه الحالة، ينبغي أن يكون الأساقفة والبابوات قد أصرّوا على التمييز بين الروحي والزمني، وبالتالي، تكون الإعلانات المبدئية بهذا الاتجاه بالغة الأهمية بالنسبة إلى المستقبل. وغالباً ما سيتم لَفت نظر الحكام إليها في العصر الحديث من أجل حملهم على البقاء في مجالهم المدني والعلماني، فلنعمد إلى التذكير ببعض المراحل التاريخية وما رافقها من إعلانات غنية بالدلالة: وأول ما نتوقّف عنده حكم قسطنتيوس بن قسطنطين (350 ـ 361) الذي يمكن اعتباره نموذجيّاً، بهذا الخصوص. فقد بادر هذا الإمبراطور في عصر المناقشات الآريوسية إلى استعادة الوحدة الدينية لمصلحة الهراطقة بتحريض من بعض الأساقفة المؤيدين لهذه البدعة، فتصدّى له القديس أثناسيوس، أسقف

---

(45) حول التشريع الإمبراطوري ضد الهراطقة، انظر: Henri Maisonneuve, *Etudes sur les origines de l'inquisition* (Paris: [Librairie philosophique vrin], 1942), pp. 7-14; Th. De Cauzons, *Histoire de l'inquisition en France*, 2 vols. (Paris: [s. n.], 1909), t. 1, pp. 160-172, et Elphège Vacandard, *L'Inquisition: Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'église* (Paris: Bloud, 1907), pp. 9-14.

حول جميع المسائل المطروحة في هذا المقطع، انظر: K. Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin der Grosse bis zum Ende der Karolingerzeit* (Stuttgart: [n. pb.], 1936), pp. 12-70.

الإسكندرية يعاونه لفيف من الأساقفة الغربيين، من بينهم القديس هيلاريوس البواتياوي وأوسيوس القُرطبي. كما تولّى أثناسيوس في كتابه **تاريخ الآريوسيين** صياغة ردّ زملائه الغربيين على الإمبراطور في أثناء انعقاد مجمع ميلانو سنة 355م، مبيّناً كيف أن قسطنتيوس توجّه آنذاك إلى الآباء يدعوهم ملحاً إلى التوقيع على خلع بطريرك الإسكندرية المدافع عن الإيمان النيقاوي، بقوله: «مشيئتي أنا هي القانون، وعندما أتكلّم لا يبقى سبيل أمام أساقفة سوريا للمواربة، فإما الطاعة وإما النفي»، فما كان من هؤلاء، بحسب قول أثناسيوس، إلا أن أكّدوا للإمبراطور مجدداً أن السلطة ليست له في الأصل وإنما أعطيت له من عند الله، ثم نصحوه بعدم إدخال البلبلة إلى الأمور الكنسية وإقحام السلطة المدنية في الدستور الكنسي[46].

أما أوسيوس القُرطبي، وهو أحد المقاومين في المجمع، فقد كتب عام 356، بالمعنى نفسه، ولكن بمزيد من العنفوان، يقول:

«لقد منحكم الله سلطاناً على الإمبراطورية كما منحنا سلطاناً على الكنيسة، فكل من تجرّأ على المسّ بسلطانكم قاوم تدبير الله، فحاذروا أنتم أيضاً أن ترتكبوا ذنباً عظيماً باستغلالكم سلطان الكنيسة. لقد أُمرنا بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فكما لم يُسمح لنا أن ننسب لأنفسنا نفوذ الإمبراطور، كذلك أنتم لا نفوذ لكم في خدمة الأمور المقدسة»[47].

ثم تفاقمت حدّة الأزمة الآريوسية في عهد قسطنتيوس فجاءت تدابير الإمبراطور من التعسّف والطغيان بحيث عاودت الأساقفةَ نبرةُ المدافعين القدماء في استنكار الإكراه الديني والدفاع عن حرية الإيمان. يقول أثناسيوس:

«لا يجوز إعلان الحقيقة بالسيوف والحراب والجنود[48]... فإن أخصّ ما في الدين هو الإقناع لا الفرض والإلزام. والرب لم يُرغم أحداً، بل ترك لكلٍّ حريته وكان يقول للجميع: «من أراد أن يتبعني...». ولتلاميذه: «هل تريدون أن تذهبوا أنتم أيضاً؟» أم لعلّنا نعمل بخلاف مخلصنا فنجعل من قسطنتيوس

(46) Athanase, «*Historia arianorum*, 34,» dans: Migne, *Patrologie grecque*, XXV, 732.

(47) Athanase, «*Historia arianorum*, 44,» dans: Migne, *Patrologie grecque*, XXV, 745.

انظر: Batiffol, *La Paix constantinienne et le catholicisme*, pp. 500 ss.

(48) Athanase, «*Historia arianorum*, 33,» dans: Migne, Ibid., XXV, 732.

مسيحاً دجالاً[49] بعدما نصّبناه علينا زعيماً للزندقة المعادية للمسيحية (الآريوسية)؟».

وقد حذا حذوَ أثناسيوس واحد من المدافعين الأشداء عن نهجه، هو القديس هيلاريوس البواتياوي الذي أشاد في رسالة بعث بها إلى قسطنتيوس بخاصية الحرية الملازمة للمعتقد الإيماني:

«لقد علّمنا الله أن نعرفه، ولم يكرهنا على ذلك إكراهاً بل جعل في تعاليمه سلطاناً يحملنا على الإعجاب بأعماله السماوية مُعرِضاً عن الأوامر القسرية، فإن توسلنا العنف من أجل توطيد الإيمان الحق اعترضتنا العقيدة الأسقفية قائلة: الله سيد الكون فلا حاجة به إلى أي إكرام قسري ولا رغبة له في أي اعتراف إيماني يجري انتزاعه بالقوة»[50].

كذلك رأيناه في مقالة «الرد على أوكسنسيوس» (364 م.) يبيّن التعارض بين مناهج الكنيسة الرسولية ومناهج كنيسة اليوم، أو، على الأقل، مناهج أصحاب المطامح الذين يدّعون إدارتها وتوجيهها:

«أسألكم أيها الأساقفة... من هم السلاطين الذين اعتمد عليهم الرسل ليُبشّروا بالمسيح ويتحوّلوا بالشعب كله تقريباً من عبادة الأصنام والأوثان إلى عبادة الله؟... هل كان بولس ينتظر بلاغات الملك ليجمع الكنيسة تحت سلطة المسيح يوم اعتلى المسرح وشخصت إليه الأنظار؟ أم تُراه كان يحظى بدعم نيرون وفيسبيانوس وديسيوس الذين ما كانت الشهادة للحقيقة الإلـهية لتتألّق لولا بغضهم لنا واضطهادهم إيانا؟... أما الآن، فقد باتت قوة الحُماة الأرضيين، ويا للأسف!، هي التي تتشفع للإيمان الإلـهي، وفضيلة المسيح باتت متهمةً بالقصور جرّاء ما يحيق باسمها من مطامح. ها إن الكنيسة تهدِّد بالنفي والسجن وتسعى إلى إكراه الناس على الإيمان بذلك الذي آمن به الأولون في قلب المنفى وظلمة زنزاناتهم... وها هم الكهنة يتعرضون اليوم للطرد على أيدي الذين يعود إليهم الفضل في انتشارها بالأمس. إنه لتعارض صارخ بين هذه الكنيسة الماثلة أمام أعيننا اليوم وكنيسة الأمس التي لم يعد لها في أيامنا وجود»[51].

---

(49) المصدر نفسه، ص 67 و773.

(50) Hilaire de Saint Poitiers, «*Ad Constantium Augustum*, 1, 6,» dans: Migne, *Patrologie latine*, X, 561.

(51) «*Contra Auxentium*, 3-4,» dans: Migne, *Patrologie latine*, X, p. 611.

لا ننكر أن هذا المقطع الذي غالباً ما ورد في معرض الاستشهاد، موجّه ضد الكنيسة الآريوسية وحاميها قسطنتيوس، لكن مراميه أبعد مما يُظن، فكاتبه، على ما نرى، يرفض حماية الدولة الباهظة الثمن لقاء نشر الحقيقة المسيحية. إن اضطهاد قسطنتيوس الذي كان يهدف إلى توطيد الآريوسية وتدابير يوليانس العدائية التي تعمل على إحياء الوثنية تبدو في نهاية العصور المسيحية القديمة أشبه بحِقب منفصلة، وهذا ما لا نجد له مثيلاً حتى نهاية القرن الخامس. لكن الأساقفة كانوا، والبابوات من بعدهم، كلما جنح الأباطرة إلى اتخاذ تدابير خطيرة، إما بداعي الحرص على الإيمان القويم وإما بهدف الحفاظ على مصالحهم الروحية، يسارعون إلى التذكير بضرورة التمييز بين السلطات، ما أدّى إلى تكوّن سلسلة من النصوص التقليدية التي لم تغب عن أجواء النقاشات الدائرة في العصر الحديث بشأن نفوذ الأمير في المجال الديني.

إن تصريحات القديس أمبروسيوس شهيرة، بهذا الخصوص، وقد أطلقها بمناسبة صدور قرار عن فالنطِنيانس الثاني، عام 385م، يأمره بتسليم كاتدرائية ميلانو إلى الأسقف الآريوسي أوكسنسيوس:

«لقد أمروني: سلّم الكاتدرائية. فأجبت: أيها الإمبراطور لا يسمح لي بتسليمها لك كما لا يسمح لك بتسلُّمها... لكنهم علّلوا ذلك زاعمين أن كل شيء مباح للإمبراطور ما دام يملك على كل شيء، فرددت بقولي: لا تظنّن أيها الإمبراطور أنك تملك حقاً إمبراطورياً على الأشياء الإلـهية. فلا تحاول أن تتكبّر بل اخضع لله إن شئت أن يطول حكمك. فقد ورد في الكتاب: «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، ما يعني أن القصور هي ملك الإمبراطور والكنائس ملك للكاهن»[52].

ولم يكن ذلك مجرّد احتجاج كلامي من قبل أمبروسيوس؛ فهذا الأخير،

---

(52) «Epist. 20, nº 19,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XVI, p. 999.

انظر: «Epist. 21, nº 4,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XVI, pp. 1003-1004, et «Contra Auxentium, nº. 35-36».

«لا سلطة للقيصر على هيكل الله، فالقيصر داخل الكنيسة لا فوقها»، انظر: Migne, Ibid., XVI, 1018.

وإن لم يدعُ إلى العنف، أظهر من الحزم ما أرغم الإمبراطور بعد شهور عديدة من النضال على التراجع عن قراراته[53].

فإذا ما تقصّينا القرن الخامس حتى نهايته أمكننا العثور على رسائل حبرية لا تقلّ عن كتابات أمبروسيوس جزماً بعدم كفاءة الدولة في الموضوع الديني. والبابوات، إذا ما تدخّلوا، أظهروا دقّة وسلطاناً مميّزين.

حسبنا الإشارة في هذا المجال إلى وثيقة أساسية للبابا جيلاسيوس (492 - 496) كفيلة بأن تسلط الضوء على العصور المسيحية الأولى كلها[54]. لقد كان هذا البابا يشعر بقلق شديد حيال المساعي الإمبراطورية المشجعة على الهرطقة المونوفيزية، ما دفع به إلى توجيه تحذير أوّلي إلى الإمبراطور، وأتباعه، عام 494 م.، في ما يشبه البحث اللاهوتي حول رباط الحِرم، تعبّر عن وجهة نظره الرسمية في موضوع الرشق بالحِرم بطريقة تفوق ما سبقها رصانة وحزماً، وقد مهّد لمقالته هذه بتبيان الأسباب التي أدّت إلى فقدان السلطة الملكية نعوتها الدينية منذ ظهور المسيح، قائلاً:

«قبل مجيء المسيح الذي كانوا [الملوك] بمثابة صور ممثّلة له ظهر، كما ورد في **الكتاب المقدّس**، أشخاص يجمعون، نظير ملكيصادق، بين الكهنوت والمَلَكية الحقة، فما كان من الشيطان الذي يسعى بضراوة إلى الاستئثار بكل ما يليق بالإله الحق من أمجاد إلا أن جعل، هو الآخر، مثل ذلك من أتباعه بتسميته الأباطرة أحباراً، فلما ظهر الملك والكاهن الحقُّ لم يعد الإمبراطور ينسب إلى نفسه لقب الحبرية ولا الكاهن يطالب بالإجلال الملكي».

وعليه، فكل محاولة تستند إلى **العهد القديم** لتبرّر سعي الأباطرة والملوك إلى التسلّط على الدين، هي محاولة محكوم عليها بالفشل لسبب جوهري، هو

---

(53) Jean Remy Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain* (Paris: [Boccard], 1933), pp. 160-163.

(54) لن نتطرّق إلى رسالة البابا فيليكس الثالث إلى الإمبراطور زينون عام 484 حيث إنه، بتلميحه إلى قرار التوفيق (Hénotique) يطلب إلى اللاهوتي المتوّج (أي الإمبراطور): «أن يتعلّم من الكهنة العقيدة المقدّسة بدل أن يعلّمها».

انظر: Migne, Ibid., LVIII, 935,

وكذلك رسالة البابا جيلاسيوس إلى الإمبراطور أنسطاس عام 494: «ثمة سلطتان تحكمان هذا العالم: سلطة الأساقفة المقدسة والسلطة الملكية»، وهي رسالة سيكثر الاستشهاد بها لاحقاً.

أن المسيح وحده يقدر بعد حدث التجسّد أن يكون كاهناً وملكاً في الآن ذاته. وهذا ما لم يُشر إليه هيلاريوس ولا أمبروسيوس ولا أوسيوس. ثمّ يتابع جيلاسيوس مبيّناً السبب الذي حدا المسيح إلى الفصل بين هاتين الرتبتين وترسيخ الازدواج بين الروحي والزمني:

«لقد عرف المسيح بحكمته العجيبة كيف يتخذ أصلح التدابير الكفيلة بتحقيق الخلاص المنشود لخاصته مراعاةً منه لواقع الضعف البشري. ولما كان يبتغي خلاص المؤمنين بعلاج التواضع بدل تعريضهم للهلاك مجدّداً بغواية الكبرياء البشرية، فقد عمد إلى الفصل بين وظيفتي هاتين القوتين بإثباته لكل منهما مهمة محدّدة وكرامة خاصة بها».

إن التجربة التي تبقى ملازمة لكل سلطة على وجه الأرض، بما فيها سلطة الرؤساء الكنسيين، هي، في اعتقاد المسيح، تجربة الكبرياء والتسلّط الفكري. لذا يُخشى على السلطة الملكية التي تتمتع بنفوذ قمعي ضد الجُناة أن تنساق بداعي الكبرياء إلى بسط نفوذها هذا على الأمور الدينية، مثلما يُخشى على السلطة الدينية أن تنزلق، هي الأخرى، بسبب الكبرياء عينها إلى اعتماد الأسلحة الجسدية، وتتحوّل، بالتالي، إلى سلطة زمنية. فلكي يقيَها المسيح هذه التجربة فصل بين وظيفتي هاتين السلطتين وأوجب أن تلزم كل منهما حدودها فلا تسعى إلى تجاوزها. ويخلص جيلاسيوس إلى الاستنتاج:

«هكذا يشعر الأباطرة أنهم بحاجة إلى الكهنة في الأمور المتعلّقة بالحياة الأبدية، في مقابل اعتماد الكهنة على الأوامر الإمبراطورية في الشؤون الزمنية. ومثلما يحاذر النفوذ العلماني أن يسير باتجاه الأمور الإلـهية كذلك يبقى النفوذ الروحي بعيداً عن مكائد العالم فيناضل في سبيل الله من دون أن يقحم نفسه في قضايا العصر. ومتى لزمت كل سلطة موقعها على هذا الوجه من البساطة كانت بمأمن من الكبرياء التي تزيّن لها الاستئثار بالسلطة كاملةً، واكتسبت كفاءة أعلى في الوظائف المختصة بها»[55].

الاحتمال الثاني: أن تنهج السلطة الإمبراطورية نهجاً موافقاً للكنيسة.

في هذه الحالة ـ ونادراً ما كان الأمر غير ذلك في القرنين الرابع والخامس ـ

---

(55) Migne, Ibid., LIX, 108-109.

تعمد الكنيسة إلى التلطيف عملياً من صرامة مبادئها، وتترك الأباطرة يدعون إلى عقد المجامع، كما تُسَرُّ بسعيهم المندفع إلى الحفاظ على النظام الكنسي سائلة دعمهم في التصدي للهرطقة والانقسام. وكثيراً ما رأينا بابوات القرن الخامس يمتدحون الاندفاع «الكهنوتي والملكي» لأباطرة أمثال تيودوصيوس ومرقيانوس ولاون[56]. وإذا كنا لا نستغرب أن تكون الكنيسة، في غمرة تقديرها لارتداد الإمبراطورية، قد أولت القياصرة المسيحيين هذه الثقة الرحبة، فلا يسعنا، في الوقت نفسه، إلا التنبيه إلى خطورة هذا الموقف الذي أدّى إلى نشوء القيصرية البابوية وأوجد سابقات سيسهل استغلالها من قبل بعض الأمراء الذين طغت لديهم الكفاءة السياسية على الروح الدينية.

هكذا يتبيّن لنا أن الكنيسة لا تنسى، في فترات الرخاء والنضال على السواء، تلك المبادئ الإنجيلية الداعية إلى احترام الضمائر وحرية الإيمان.

يبدو أن هؤلاء الآباء لم يُضيفوا الكثير إلى تعاليم القديس بولس في الضمير، ديّان أعمالنا ومرشد تصرّفاتنا[57]، ولا عالجوا بالعمق مشكلة الضمير الضال التي ستستأثر، لاحقاً، باهتمام الملافنة الوسيطيين. إن الاعتراف للهراطقة، كلّهم أو بعضهم، بمزيّة حسن النيّة، لم يكن وارداً في اعتبارات أهل ذلك العصر. لكننا نصادف حول هذا الموضوع صفحة مثيرة للاهتمام للكاهن سَلفِيانس المَرسِلي الذي وضع كتاباً بعنوان **في الحكم الإلـهي** (440 م.)، وضمّنه، كما نعلم، مدحاً للبرابرة يعلنهم فيه أفضل من الشعوب الرومانية، أقلّه في ما خصّ السلوك والعادات[58]، ولما اعترض عليه بعضهم قائلاً: أوَ ليس جميع هؤلاء البرابرة مصابين بداء الهرطقة الآريوسية؟ جاء ردّ سَلفيانس كالآتي:

«صحيح أنهم هراطقة ولكن على غير علم منهم. هم هراطقة في نظرنا، أما

---

(56) نشير في هذا الصدد إلى دراسات كافاليرا المثيرة للاهتمام: «عقيدة الأمير المسيحي في القرن الخامس، انظر: P. Cavallera «La Doctrine du prince chrétien au Ve siècle,» *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1937), pp. 67-68, 119-135 et 167-179.

انظر النصوص والمراجع حول اندفاع الأباطرة الكهنوتي والملكي.

(57) انظر: Ruth Lindemann, *Der Begriff der Conscience in französischen Denken*, Berliner Beiträge zur romanischen Philologie; Bd. 8, Heft 2 (Jena: W. Gronau, 1938), pp. 24-52.

(58) انظر الصفحات التي خصّصها بيار كورسيل لهذا الكتاب: Pierre Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (Paris: Hachette, 1948), pp. 119-127.

في نظرهم فالأمر يختلف. إنهم ينظرون إلى أنفسهم نظرتنا نحن الكاثوليك إلى أنفسنا خالعين علينا نحن لقب الهراطقة المنشقين، ما يعني أننا في نظرهم ما هم عليه في نظرنا... نعلم أن الحقيقة عندنا، لكنهم مقتنعون أنها عندهم، ونعلم أن عندنا الإجلال الحق المقدّم إلى الله، سوى أن هؤلاء مثلنا يظنون أن معتقدهم يمجّد الله... إنهم كفرة، لكن كفرهم يتراءى لهم وكأنه التقى الحقيقي، فهم، إذاً، يسلكون طريق الضلال، ولكن عن حسن نية، مدفوعين لا بالبغض بل بمحبة الله ما داموا يعتقدون أنهم يحبون الله ويكرمونه. ولئن لم يكن إيمانهم قويماً فهم يظنون فيه كمال الحب الإلهي، فكيف عساهم يعاقبون يوم الدينونة على آرائهم الموهومة؟ لا يعلم ذلك إلا الديّان وحده. لقد أوصانا الله بالصبر عليهم حتى ذلك الحين، لعلمه أنهم، وإن خرجوا على الإيمان القويم، يحسبون في ضلالهم هذا أن رأيهم موافق للتقوى. وقد سبق له أن قال في أمثال هؤلاء إنهم لا يدرون ما يفعلون، بعكس جماعتنا التي باتت تهمل ما به تؤمن... من هنا كان العدل يقضي بأن يرحُب صدر الله بهؤلاء ويُنزل بنا نحن خاصته ما نستحق من عقاب»[59].

ما يطالعنا هنا هو حضّ حقيقي على التسامح المبني على حجة النية الحسنة والضمير السليم. وإنّا لنرى مثل ذلك أيضاً لدى القديس أغسطينوس الذي ظل، على تشنج مواقفه المتصاعدة من المنشقين، يحفظ من ذكرى ضلالاته السابقة ما يكفي لحمله على إثبات مزيّة حسن النية لبعض الهراطقة، فبينما كانت ملاحقة الشرائع الإمبراطورية للبدعة المانوية تزداد تشدّداً، كان أغسطينوس الذي اختبر هذه الأخيرة عن كثب يبدي حيالها تساهلاً كبيراً. ويمكننا التحقق من ذلك بالعودة إلى ذلك المؤلَّف الذي انصرف فيه إلى دحض **رسالة التأسيس** (397)، وهي عبارة عن عرض شامل للعقيدة المانوية، متوجهاً إلى خصومها بقوله:

«فليقسُ عليكم الذين يجهلون كم يصعب العثور على الحقيقة والتصوّن من الخطأ. فليقسُ عليكم الذين يجهلون كم يصعب التغلّب على الأوهام الجسدية بسكينة الروح المتخشّع. فليقسُ عليكم الذين يجهلون كم يصعب شفاء عين الإنسان الخارجية كي تقوى على تأمّل شمس الله الحقيقية... أما أنا، فهل يمكنني أن أنسى أني لم أقوَ، إلا بعد ترجّح طويل، على تأمل الحقيقة الخالصة

---

(59) «*De gubernation Dei*, V, 2,» dans: Migne, *Patrologie latine*, LIII, 95-96.

منزّهةً عن كل خليط خرافي باطل، ولم أتجاوز، إلا بمعونة الله وبعد جهد عظيم، تخيّلات نفسي التافهة تلك؟... أوَ يمكنني أن أنسى أنه سبق لي يوما أن تقصيت جميع هذه الضلالات التي توثقكم إلى الماضي بشدّة، وتجعلكم أسرى عادات معينة لزمن طويل، وأني أصغيت إليها باهتمام واعتنقتها بجنون وكرزت بها لمن التقيتهم بحماسة ودافعت عنها بهوس وعناد في وجه الآخرين؟ آه! لا، لن يسعني أن أقسوَ عليكم بل عليّ اليوم أن أحتملكم كما احتملني أمسِ الآخرون. ينبغي أن أتصرّف معكم بصبر يضاهي صبر أصدقائي عليّ يوم كنت أتيهُ في غواية معتقداتكم نظير أحمق وأعمى»[60].

لكن الآباء كانوا، عموماً، يأنفون في الحالات الفردية من كل عمل عنفي يرمي إلى إصلاح الناس وردّهم إلى الإيمان. يقول القديس أمبروسيوس في رسالته في الإيمان، بشأن الآريوسيين: «فلنمارس، نحن أيضاً، نشاطاً خلُقياً (على صورة المسيح)، ولنعمل على إقناعهم لما فيه مصلحتهم الحقيقية، ثمّ فلنثنِ ونبكِ أمام الرب خالقنا[61]، لأن مطمعنا الشفاء لا الغلبة»[62]. حتى الدولة - يُشير دو لابريول - كانت، على تشدّدها مع الجماعات المنشقة، تصدر في تعاملها مع الأشخاص عن ليبرالية فعلية، باستبقائها كبار الموظفين الوثنيين في إداراتهم وعدم الإقدام على صرفهم طالما أنهم يؤدون خدمتهم على أكمل وجه[63]، وذلك لسبب أساسي، هو حرية المعتقد الإيماني. هذه الحرية لا تكون بالإكراه بل بالاقتناع ومؤازرة النعمة التي ترفد نفس المؤمن بفيض أنوارها. ذلك ما عبّر عنه القديس أغسطينوس، جرياً على خطى سابقيه أمثال طرطليانس ولقطنطيوس وهيلاريوس وأثناسيوس وأمبروسيوس. بصيغة موجزة سيكثر التمثّل بها لاحقاً: «لا يستطيع المرء أن يؤمن إلا إذا أراد ذلك»[64].

* * *

(60) «Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti, 2 et 3,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XLII, 174-175.

(61) الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» المزمور 44، الآية 6.

(62) Saint Ambroise, «De Fide, II, XI, 89,» dans: Migne, Ibid., XVI, 579.

(63) Pierre de Labriolle, *Saint Ambroise*, la pensée chrétienne (Paris: Bloud, 1908), p. 24.

(64) «In Joannem. XXVI, nº 2,» dans: Migne, Ibid., XXXV, 1607».

انظر: «De Spiritu et littera, XXXI, 54,» dans: Migne, Ibid., XLIV, 235, et «Epist. 217, V, 16,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, 985.

الإيمان حرّ، إذاً، والضلالة الفردية ينبغي إزالتها بالإقناع. ولكن ما العمل عندما تكون الضلالة متفشية يُكرز بها وتتمّ الاستعانة بشتى الوسائل من أجل نشرها بحيث يتسبب ذلك في خروج جماعات كبيرة، بل ومقاطعات كاملة، على الإيمان المشترك؟ لقد كان كبار أساقفة العصر يرضَون، عادةً، عن تدخلات الدولة في هذه الحالة، لا بل يطالبون بها أحياناً شريطة إخلاص الإمبراطور للكنيسة، خصوصاً أن تفشي الانقسام والهرطقة كانت تصحبه في معظم الأحيان حوادث عنف واضطرابات يتعذّر على السلطة العامة أن تقف منها موقف المتفرّج. وأبرز شاهد على ذلك هي الدوناطية التي هزّت أفريقيا مدة قرن تقريباً، كما يُخبرنا مونسو:

«لقد تعلّم أغسطينوس سريعاً أن يعرف «جنود المسيح» هؤلاء. أعني بهم عصابات سيركونسيليون من أبناء أبرشيته الذين لم يدعوا طريقاً إلا ونصبوا له فيها الكمائن، ولم يكونوا يتورّعون، في بعض الأحيان، عن اتخاذ المزارع وشوارع المدينة مسرحاً لمغامراتهم. إنه غالباً ما يصف مظهرهم المتوحش وأخلاقهم الفظّة وصياحهم الحربي وغاراتهم الليلية على المزارع وفتكهم بالمرتدّين وتلذذهم بالقسوة وعباداتهم الجنائزية الصاخبة التي ربما انتهت بالانتحار وحجيجهم اللجب إلى قبور شهدائهم وعربدتهم ورقصهم على وقع الأناشيد المخمورة بصحبة عذاراهم المقدسات، عذارى بدعتهم المجنونات[65]».

لقد لبث أغسطينوس سنوات عدّيدة يؤمن بجدوى اعتماد الوسائل اللطيفة معهم معوّلاً على التبشير والتعليم وعقد الندوات السلامية، فلم يكن يطلب مساعدة الدولة إلا من أجل حماية الرعايا الكاثوليك من تجاوزات فرق المبتدعة هؤلاء. ولنا من رسالته الأولى الموجهة إلى ماكسيمان، أسقف الدوناطيين، حول الانقسام (392 م.) خير ما يطلعنا على إجراءاته الأولية، حيث أعلن أنه لن يعظ ضد البدعة إلا بعد نزوح العصابات عن مدينة هيبونة:

«بذلك يفهم جمهور السامعين أن هدفي ليس إرغام الناس على الانضمام إلى شراكة ما، بل إفهام الحقيقة للذين يبحثون عنها بهدوء. ولما كان الإرهاب بالأسلحة الزمنية سيتوقف من جهتنا نحن، فليكفّ من جهتكم كذلك إرهاب

---

(65) Pierre Monceaux, *Histoire littéraire de l'afrique chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion arabe*, 7 vols. (Paris: [Leroux, 1901-1923]), t.7, pp. 8-9.

عصابات سيركونسيليون كلها مجتمعة. ولننصرف إلى معالجة واقع الأمور سالكين بهدي عقولنا وسلطة النصوص المقدسة. هيا بنا نسأل ونبحث ونقرع في السلام والسكينة كيما نجد ويُفتح لنا»[66].

غير أن أسقف هيبونة أخذ يتحوّل عن رأيه تدريجياً في سياق الجدل الذي كان يتواصل وسط تجاوزات الدوناطيين المتنوّعة، وإذا به، من دون أن يهجر المناقشات، ينتهي إلى التفكير بضرورة حسم القضية بتدبير حازم تتولاه السلطة المدنية[67]، حتى ولو اقتضى الأمر اللجوء إلى القوة. هذا التحوّل يطالعنا أيضاً في مقالته «الرد على بارمنيدس» (400 م.) حيث يذكّر بإدراج القديس بولس الخصومات والهرطقات في عداد ثمار الجسد مع الزنى والفجور... الخ[68]، متسائلاً:

«لِمَ يجد الدوناطيون أن من العدل التشدّد في تطبيق القوانين بحق المفسِدين ومن غير العدل التشدّد في معاقبة الهرطقة والزندقة اللتين جعلهما الرسول بموازاة ثمار البَغْي الأخرى؟ أم يكون قد حُظّر مصادفة واتفاقاً على السلطات البشرية أن تتعرّض إلى هذه الجرائم[69]؟

إنها لإثباتات خطيرة توجب إخضاع الانقسام والهرطقة لحكم الدولة، لا لما يثيرانه من اضطرابات اجتماعية، وحسب، بل لتصنيفهما في عداد الجرائم المعادلة للزنى والإفساد، أيضاً. وقد نحا القديس توما، في العصر الوسيط، بهذا الاتجاه، هو الآخر، إذ قارب بين الهرطقة وتزييف النقود[70] كما ساوى بين الجرائم الدينية والجرائم المدنية ما يوجب إخضاعها معاً للسلطة الزمنية نفسها. ذلك ما كانت تفعله التشريعات الرومانية المتأخرة التي رأت في الهرطقة جريمة

---

(66) «*Epist*. 23, 7,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, 98.

(67) Monceaux, Ibid., VII, pp. 16 ss. et 92.

انظر أيضاً: G. Combès, *La Doctrine politique et sociale de saint Augustin* (Paris: Plon, 1927), pp. 371 ss.; J. Bouvet, *Saint Augustin et la répression de l'erreur religieuse* (Mâcon: [n. pb.], 1918), et Cauzons, *Histoire de l'inquisition en France*, 2 vols. (Paris: [s. n.], 1909), t. 1, pp. 175 ss.

(68) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 5، الآية 19.

(69) «*Contra epistulam Parmeniani*, I, X, 16,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XLIII, 45.

(70) 2. 2. q. 11. a. 3.

معادلة لجريمة القدح والذم بالذات الملكية، وما كان يحظى أيضاً بمصادقة أحد كبار الأساقفة وتأييده.

كذلك تضمّنت المقالة المذكورة تفسيراً لمثل الزؤان سيجري استغلاله من قبل سياسة التشدّد الوسيطية والحديثة أيّما استغلال:

«لما قال السيد المسيح لخدمه الذين كانوا يريدون جمع الزؤان: «اتركوهما لينبتا معاً إلى يوم الحصاد»، علّل ذلك بقوله: «مخافة أن تقتلعوا القمح وأنتم تجمعون الزؤان»، ما يظهر بوضوح أنه، في حال غياب مثل هذا الخوف والتأكّد من رسوخ نبتة القمح، أي عندما تكون جريمة أحدهم مُعلنةً ومستنكرةً من قبل الجميع بحيث لا يجد الجاني مدافعاً عنه، (بل مدافعين، كما لو لم يكن الانقسام باعثاً على الخشية)، ينبغي ألا نغفل صرامة التأديب، لأنه بقدر ما يكون التسامح في الحفاظ على المحبة عظيماً يكون تقويم الانحراف أجدى»[71].

أما إذا كانت هذه الملاحظات لا تتجاوز حينها موضوع الحِرم، فإن فريقاً لن يتوانى عن الأخذ بها لتطبيق عقوبة الإعدام على الهراطقة البارزين[72].

مع ذلك كله، رأينا أسقف هيبونة، متردداً في تأييد سياسة الإكراه لدى صدور مقالته «الرد على بارمنيدس». وبينما كانت الكثرة في مجمع قرطاجة المنعقد عام 404 م.، تحرّض، مدفوعة بعامل السخط الشديد، على اتخاذ تدابير جذرية من جرائم القتل التي يرتكبها الدوناطيون، عكف أغسطينوس على تهدئة الخواطر إلى أن تم له التوقّف بها عند حدّ المطالبة بحماية الرعايا الكاثوليك من أعمال العنف[73]. سوى أن الحكم الإمبراطوري ما لبث أن ذهب أبعد من ذلك بكثير بإصداره عام 405 م. بلاغاً توحيدياً يقضي بإلغاء الكنيسة الدوناطية، فكان له أغسطينوس، هذه المرة، من المؤيّدين. وقد عمد إلى شرح موقفه النهائي هذا من قضية قمع الحركات الانقسامية في رسالتين شهيرتين أوضح فيهما الأسباب التي حملته على تطوير نظريته.

الأولى، موجّهة إلى فنشنسيوس، أسقف الدوناطيين[74]، سنة 408 م، ومدار الكلام فيها أن ممارسة بعض الإلزام على المنشقين ليس أمراً سيئاً في ذاته

(71) «*Contra epistulam Parmeniani*, III, 11, 13,» dans: Migne, Ibid., XLIII, 92.

(72) انظر القديس توما: 2. 2. q. 10, a.8 ad 1um; q. 11, a. 3, ad 3um

(73) Combès, *La Doctrine politique et sociale de saint Augustin*, pp. 382-383.

(74) «*Epist*. 93,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, 321-347.

كونه لا يهدف إلى إكراه هؤلاء مباشرة على الإيمان بل إلى حملهم على التفكير لعلّ ذلك يساعدهم على إزالة العقبة المتأتية من الطبيعة البشرية الخاطئة والتي يصعب التخلص منها بفعل الرزوح تحت وطأة العادات. هذه الملاحظة التي تتأسس لاهوتياً على عقيدة الخطيئة الأصلية، هي صحيحة، من وجهة نظر نفسية، يعرفها المربّون ويطبقونها عموماً. لكنها تبقى على جانب من الخطورة بسبب افتقار السلطة المدنية ومنفّذيها إلى مرونة المربّين وخبرتهم النفسية، مما قد ينعكس سلباً على ممارستهم للإلزام الذي يسهل، في هذه الحالة، أن يتجاوز حدوده ويقصّر عن بلوغ القصد بتدهوره إلى حالة من الطغيان. لكن أغسطينوس لن يتوقّف عند هذا الاحتمال طويلاً، بل سيبقى متمسكاً بنظريته في حسن الإلزام.

على أنه لا ينبغي أن يُنظر إلى الإلزام في ذاته، بل إلى نوعية ما يطبّق بشأنه الإلزام لمعرفة ما إذا كان حسناً أم سيئاً. ولسنا نعني بذلك أن بمقدور أي امرئ أن يصبح صالحاً رغماً عنه، بل إن خوفه من تحمّل ما لا يطيق إما أن يقوده إلى التحرّر من عناده، وإما أن يدفعه إلى الانفتاح على الحقيقة التي كان جاهلاً إياها، فينبذ ما كان يذود عنه من ضلال أو يبحث عما لم يكن له عارفاً من الصواب إلى حين بلوغه حال التعلّق الإرادي بما لم يكن يريده سابقاً» (16).

ولا غروَ، فإن ما قُيّض لأغسطينوس أن يشاهده من حالات نموذجية كان من الوفرة بحيث انطبعت آثاره في نفسه:

«إنها شواهد حيّة فتح عينيّ عليها زملاء لي جعلوني أعزف عن قراري الأول. فقد شعرت في البداية أنه يحسن بي ألا أرغم أحداً على الارتداد إلى وحدة المسيح بل أعملَ لأجل هذه الغاية بالكلام وأناضلَ بالنقاش وأغلبَ بالعقل كي لا أحوّل من أُثرت عنهم الهرطقة العلنية إلى كاثوليك مزيّفين. لكن رأيي هذا لم يصمد. وما أسقطه هو الشواهد الدامغة لا حجج المعارضين» (17)[75].

ثم يسوق أسقف هيبونة اعترافات غالباً ما صارحه بها أشخاص مرتدّون، منها:

«إن إرهاب الشرائع التي تتيح للملوك أن يخدموا الرب بمهابة، قد عاد بالنفع الجزيل على هؤلاء البشر الذين يقول لي بعضهم اليوم: «لطالما كنا نريد ذلك

(75) ذكر واضح لتبدّل رأي القديس أغسطينوس هذا في: «*Rétractations* II, 5,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXXIII, c. 632.

فشكراً للرب الذي أتاح لنا فرصة تحقيقه»، مثلما يقول لي آخرون: «نعرف أن ذلك حق منذ زمن بعيد، لكننا كنا أسرى ما لا قِبَل لنا بمعرفته من العادات، فشكراً للرب الذي كسر سلاسلنا وجعلنا نعبر إلى روابط السلام»؛ وآخرون أيضاً: «لم نكن نعلم أن هذه هي الحقيقة ولا كنا نريد التعرّف إليها، لكن الخوف جعلنا نهتم لمعرفتها، فشكراً للرب الذي نفض عنا الإهمال بمهماز الخوف» (18).

ولما كان أغسطينوس قد فتش في الكتاب المقدس على نصوص ونماذج تبرّر الإلزام الخلاصي، فهو لم يتوانَ عن الاستعانة بمثل المدعوّين إلى الوليمة[76] مقدّماً بذلك مثلاً كتابياً جديداً إلى المدافعين المستقبليين عن محاكم التفتيش الدينية[77]. كما ذكّر بارتداد بولس المفاجئ تدليلاً منه على عنف الرب[78]، مستدلاً بمثل سارة وهاجر على وجود نوعين من الاضطهاد وموضحاً أن سارة كانت تقسو على خادمتها هاجر لتقمع لديها روح العصيان، في حين أن اضطهاد اسماعيل إبن هاجر لإسحق ابن سارة هو اضطهاد «المولود بحسب الجسد» لـ «مولود بحسب الروح»[79]. وقد خرج أغسطينوس من هذا المثل، في رسالة أخرى، بالاستنتاج الآتي:

«ثمة اضطهاد تعسّفي هو ذلك الذي يُلحقه الزنادقة بكنيسة المسيح، واضطهاد عادل هو ذلك الذي تُنزله كنائس المسيح بالزنادقة. الكنيسة تضطهد بداعي المحبة، أما الزنادقة فبدافع القسوة»[80]، لذا ينبغي أن نُثني على المضطهَدين أيّاً تكن الحالة والظرف، فالسيد لم يكتفِ بالقول: «طوبى للمُطرودين»، لكنه أضاف: «من أجل البِرّ»[81].

سوى أن الدوناطيين كانوا يعترضون لافتين بمنتهى البراعة إلى أن الاعتماد

(76) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 14، الآية 23.

(77) «*Ep*. 93, 5,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, 323.

(78) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 9.

(79) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 4، الآية 29.

(80) «*Epist*. 185, 11,» dans: Migne, Ibid., 797.

(81) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 5، الآية 10.

«*Ep*. 93, 8,» dans: Migne, Ibid.,

كانت هذه الحجة عزيزة على قلب الدوناطيين الذين يعتبرون «أن الكنيسة الحقيقية هي التي تتحمّل الاضطهاد لا التي تفرضه» (*Epist*. 185, 10; 797). وستكثر العودة إلى هذه الحجة في نقاشات العصر الحديث.

على الملوك الأرضيين في محاربة أعداء الكنيسة أمر لم ينصّ عليه الإنجيل ولا كتابات الرسل. هذا الاعتراض، على وجاهته بالنسبة إلينا، لم يثبط عزيمة أغسطينوس الذي استعان لإثبات نظريته بنماذج من **العهد القديم**، منها نبوخذنصّر الذي يكمن امتيازه في تمثيل الإمبراطورية الرومانية بوجهيها المضطهِد والمرتد إلى المسيح. لقد كان مثال القيصر المعادي للمسيحيين عندما كان يرغم اليهود على عبادة وثنه المفضّل، لكنه بعد ارتداده إلى عبادة الإله الحق على يد ثلاثة من الشبان اليهود وتوعّده بقتل كل من لا يؤمن بإله سِيدرك وميشك وعبدنجو[82]، جعل يتصرّف نظير هؤلاء القياصرة المسيحيين الذين يصدرون قراراتهم بحق الوثنيين والهراطقة[83].

أما رسالة أغسطينوس الثانية الموجهة سنة 417 م إلى الحاكم بونيفاقيوس، كونت أفريقيا، فقد فاقت سابقتها إسهاباً (417)[84]. ولمّا كانت تستعيد المحاجّة الواردة في الرسالة السابقة، بإيجاز، فقد رأينا ألا نتوقف فيها إلا عند عبارة «أرغم من فيها على الدخول» نظراً إلى أهميتها، فإذا كان أغسطينوس قد اكتفى، في رسالته الأولى، بالإشارة إلى هذا النص الإنجيلي، فإنه هنا يتعمّق في تفسير مثَل المدعوين إلى الوليمة وشرح مغازيه معلّقاً عليه بقوله إن السيد يستقدم بعض المدعوّين بوساطة خدمهم ويرغم بعضهم الآخر على الدخول نظراً إلى شغور بعض الأمكنة: «أما الذين قدموا بملء إرادتهم فيمثّلون الطاعة الكاملة، وأما الذين جاءوا مرغمين فيمثلون العصيان المقموع». وربّ معترض بأن العنف هنا يكمن في الخوف من الآيات التي كان يُجريها المسيح. لكن أغسطينوس يردّ على هذا الاعتراض بقوله: إن مثل هذا الخوف يصحّ أيضاً في المدعوين الأوائل، أي اليهود، ما يؤكد أن القضية ليست قضية اضطرار داخلي بل إلزام خارجي، على غرار ذلك الذي تمارسه السلطة الزمنية. ويخلص إلى القول:

«لذا كانت الكنيسة، بفضل السلطان المُعطى لها، تستعين، في الوقت المناسب، بالملوك الدينيين والمؤمنين معاً لإرغام من تصادفهم في الطرقات والسياجات الشائكة من هراطقة ومنشقّين، على الرجوع إلى أحضانها، فالأوْلى

(82) الكتاب المقدس، «سفر دانيال،» الأصحاح 3، الآية 96.

(83) «*Epist.* 93, 9,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXXIII, 325.

(84) «*Epist.* 185 dans: Migne, *Patrologie latine*, XXXIII, 792-815.

بهؤلاء ألا يتبرّموا من إلزامها بل ينظروا إلى أين تدفع بهم. إن وليمة الرب تكون بوحدة جسد المسيح، لا من خلال الذبيحة الإلهية، وحسب، بل في مقر السلام أيضاً، بعكس الدوناطيين الذين لا يرغمون أحداً على الخير بل يجرّون إلى الشر كل من وقع عليه إلزامهم»[85].

هكذا جنحت حماسة النضال بأغسطينوس بعيداً جداً عن أريَحيّته الأولى. ولسوف يُسقط الخلَف من اعتباراتهم الظروف الدراماتيكية التي ألجأته إلى اتخاذ هذه المواقف، فعندما ستعاود الكنيسة محاربة المانويين في العصر الوسيط لن يفكر المَلافِنة بتلك المناشدة المؤثرة التي وجهها إليهم ذات يوم، ولن يرَوا في أسقف هيبونة إلا مِلفان مَثَل المدعوين إلى الوليمة والإرغام على الدخول، كما أنهم سيفصلون عن إطارها التاريخي تلك الحكمة التي صدرت عنه في حالة غضب ضد الدوناطيين: «ليس أسوأ من هلاك النفس إلا حرية الضلال»[86].

سوى أن أغسطينوس لبث، على الرغم من كل شيء، متمنعاً عن المطالبة بإنزال عقوبة الإعدام بالدوناطيين. وإذا كان قد أقرّ العقوبات التأديبية المعتدلة التي يستعين بها الأهل وأساتذة الأدب والفنون ومعلمو الشريعة، بل والأساقفة أيضاً، بما تيسّر لهم من قضبان وعصي[87]، فقد رفض كل ما سوى ذلك من تعذيب وحشي بالنار والمَنْصَبَةِ الخشبية ومخالب الحديد رفضَه الموتَ، بالتأكيد. وليس أدلّ على ذلك من رسالته الموجهة إلى دوناط، والي أفريقيا، سنة 408 م.، حيث قال:

«إنّا نناشدكم، عندما تقدَّم إليكم دعاوى كنسية، وأياً تكن خطورة الشتائم الموجهة إلى الكنيسة، أن تنسَوا سلطتكم على الحياة والموت دون أن تنسوا مناشدتنا لكم. لا تنظروا، أيها الإبن العزيز الجليل، نظرة استهانة ولامبالاة إلى طلبنا هذا ولا ترسلوا إلى الموت أولئك الذين نُصلي إلى الرب من أجل ارتدادهم... وليكن لديكم من الرويّة ما يجعلكم تحصرون بالكهنة وحدهم حق التقدّم إلى المحكمة بدعاوى كنسية. أما إذا كنتم تعتقدون أن بوسعكم أن تحكموا بالموت على أشخاص ارتكبوا مثل هذه الجرائم، فستضطرّوننا إلى الإحجام عن رفع دعاوى من هذا النوع إلى حضرتكم بحيث لن تكونوا على بيّنة مما يحدث.

---

(85) «*Epist.* 185, 24,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, 804.

(86) «*Epist.* 105, Ad Donatistas, nº 10,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, 400.

(87) «*Epist.* 133, 2,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, 509.

ومتى درى هؤلاء بما كان من أمرنا اشتدّ سعي أعدائنا من أجل إهلاكنا، لما يعرفونه من صدق تصميمنا وإيثارنا الموتَ عن يدهم على تسليمهم لأحكامكم إنفاذاً لعقوبة الإعدام فيهم»[88].

* * *

إن موقف أغسطينوس هذا يعبّر بإيجاز عن فكرة مشتركة لدى جميع الرؤساء الكنسيين عصر ذاك؛ ألا وهي القبول باللجوء إلى السلطة المدنية لردع الهراطقة والمنشقين، لاسيما عندما تقترن الحركة الانقسامية بأعمال عنف وعصيان، وبالمقابل رفض تطبيق عقوبة الإعدام بحق مرتكبي الجرائم الروحية. ذلك ما كان عليه أيضاً في بلاد الشرق موقف القديس يوحنا فم الذهب الذي ضمّن مقالته «في الكهنوت» (عام 386 م. تقريباً) صفحات مميزة في الصبر الذي ينبغي أن يتحلىّ به راعي النفوس التائهة[89]، كما ردّ على الدعاوة الهرطوقية بإقراره وسائل القمع القانونية ما عدا عقوبة الإعدام، حتى إذا انطلق يشرح مثل الزؤان بلغ غاية الوضوح في التعبير عن فكرته:

«إذا ما تأملنا هذه العبارة: «مخافة أن تقتلعوا القمح وأنتم تجمعون الزؤان» وجدنا أن قصد المسيح هو الآتي: إن حملتم السلاح لقتل الهراطقة خاطرتم في الوقت نفسه بقتل أناس أبرار. ناهيك بإمكان تحوّل كثيرين من حبة زؤان إلى حبة قمح. فإن بكّرنا باقتلاعهم أسأنا إلى الحصاد المقبل، فالمسيح لا يمنع قمع الهراطقة وكمّ أفواههم وسلبهم حرية الكلام والاجتماع وإنشاء الجمعيات، لكنه ينهى عن قتلهم، وحسب»[90].

نرى هنا كيف تطوّر تفسير مثل الزؤان، فصار يُطبّق على الهراطقة بعد أن كان يُطبّق على الخطأة من قِبل البابا كاليستوس والقديس قبريانس. مع الإشارة إلى أن القديس يوحنا فم الذهب يعتمده من منطق التسامح النسبي لا الحرية التامة، فأهمّ ما ينبغي الحرص عليه هو عدم قتل الهرطوقي مراعاةً لوصية الرب. ومن جملة

---

(88) «*Epist.*100, 2,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, 366-367.

انـظـر: «*Epist.*139, 2,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, 535-536; «*Epist.*134, 4,» dans: Migne, Ibid., XXXIII, pp. 511-512, et «*Epist.* 185, 26,» dans: Migne, Ibid., p. 805.

(89) انظر: «*De Sacerdotio* 11, 3,» dans: Migne, Ibid., XLVIII, 634-635.

انظر أيضاً: «*In Matt.* Hom. XXIX, 3,» dans: Migne, *Patrologie grecque*.

(90) «*In Matt. Hom.* XLVI, 2,» dans: Migne, *Patrologie grecque*, LVIII, 477.

التبريرات المقدّمة بهذا الشأن والتي تكثر العودة إليها واحد بالغ الأهمية، ونعني به تلك المماثلة التي يعقدها بين قتل الهرطوقي واقتلاع الزؤان المرشّح ليصير قمحاً. . . ولم يخرج القديس إيرونيموس الذي ينتمي إلى الحقبة التاريخية نفسها عن طريقة التفكير المذكورة. إذ قال: «ينبغي أن نترك مجالاً للتوبة، لذا كنا متنبهين إلى ضرورة عدم الإقدام على فصل أي من إخوتنا قبل الأوان، فإنّ من كان اليوم في حكم الضلالة بسبب انحراف معتقده ربما تاب غداً وشرع يدافع عن الحقيقة»[91].

من المؤكد أن المؤثرات الكنسية هي في أساس النزوع الشامل إلى عدم التقيّد بالقوانين المدنية التي كانت تبالغ في القسوة على الهراطقة. فقد كان الرأي العام الأسقفي يمانع بشدّة التطبيق الحرفي لهذه القوانين التي ظلّت أقرب إلى التهديد الكلامي منها إلى التنفيذ. وفي الظروف النادرة التي كانت السلطة الإمبراطورية تقدم على محاكمة أحد الهراطقة منفذّة فيه عقوبة الإعدام، كانت الكنيسة تشهد موجة استنكار عارمة، على غرار ما حصل لدى اتهام المطران الإسباني بريسيليانوس بالمانوية، حيث رفض أسقف أفيلا هذا أن تجري محاكمته على يد الأساقفة ورفع قضيته إلى الإمبراطور ماكسيم سنة 385 م، لكنه عاد فتعرّض ثانية للملاحقة أمام المحكمة الإمبراطوريّة في تريف (Trèves) من قبل بعض الأساقفة الذين يريدون إهلاكه. وقد نجح مسعاهم إذ تمّ إعدام الأسقف المسكين مع ستة من أتباعه سنة 386 م بتهمة السحر والفساد الخلقي. يومها هبّ أساقفة الغرب ساخطين على الحكم الجائر، حتى إن القديس مارتينوس، أسقف تور، لبث فترة طويلة متمنعاً عن الدخول في الشركة مع المفسدين[92]، وجاراه

---

(91) «*In Matt.*, 11, 13,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXVI, 93,

صحيح أن القديس إيرونيموس يقسوعلى آريوس بالكلام عندما يشبه هذا الهرطوقي بالشرارة التي يمكنها أن تُشعل حريقاً: «كان آريوس في الإسكندرية شرارة أشعلت العالم كلّه بنيرانها لأنها لم تُخمَدْ للحال». في المصدر المذكور، مج 26، ص 403 (In *epist. ad Galat.*, 111). ولكن، ليس في كلامه ما يشير إلى نيته إعدام آريوس الذي يكفي ـ على حد قول القديس يوحنا فم الذهب في المقطع الوارد أعلاه ـ منعه من الكلام وإلحاقِ الضرر بالنفوس. أما القديس توما فيعتمد على نصّ القديس إيرونيموس للبرهنة على أن الهراطقة يستحقون الموت: *Summa Theol.* 2.2. q. 11, a. 3 c.

لكن ذلك لا يسوّغ نسبة هذه الفكرة إلى القديس إيرونيموس تحديداً.

(92) Sulpice-Sévère, «*Dialogues*, III, 11-13,» dans: Sulpice Sévère, *Saint Martin*, introd. par Paul Monceaux (Paris: Payot, 1927), pp. 238 ss.

في ذلك القديس أمبروسيوس أسقف ميلانو[93]، كما جاء ردّ روما من القسوة بحيث وجد الإمبراطور ماكسيم نفسه مضطرّاً إلى توجيه رسالة إلى البابا سيريقيوس يبرّر فيها إصداره مثل هذا الحكم[94].

لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، منعاً لكل إبهام، هو انفراد أحد أساقفة القرن الرابع بموقف مغاير يؤيّد الاضطهادات العنيفة التي تطبقها السلطة بحق الدوناطيين. إنه القديس أبطاطُس الميلافي، أحد أساقفة ميليف (Milève)، الذي عبّر عن رأيه في مؤلَّف له بعنوان: **في انشقاق الدوناطيين** وضعه بين عامي (366 م و367 م). لقد كان القديس أبطاطُس، كما أوضح مونسو[95]، وهو من أتباع المناهج التوفيقية، رجلَ اعتدال يسعى إلى حل مشكلة الانقسام عن طريق المناقشة الحرّة، فلم يرفع الصوت مطالباً بأي تدخّل فظّ من جانب السلطات المدنية، لكنه كان ينظر إلى النفوذ الإمبراطوري بإجلال كبير، حتى في الشأن الديني. وهو الذي كتب، خلافاً لتأكيدات كل من القديسَين هيلاريوس وأمبروسيوس أن «الدولة ليست قائمة في الكنيسة بل الكنيسة في الدولة»[96]. لذا رأى من الطبيعي أن يتدخّل الحكّام الرومان بقسوة ضد الدوناطيين ويحكموا عليهم بالموت[97] عند الضرورة، متسائلاً:

«لِمَ يكون الانتقام لله بقتل المذنبين محظوراً؟ أوَ تعوزنا الأدلّة لإثبات العكس؟ إنها موفورة في **العهد القديم**. وكيف لا نذكر تلك الآيات المريعة التي أجراها الله على يد موسى؟ أو فِنْحاس بن ألعازار الكاهن؟ والنبي إيليا؟»[98]. ولما كان الدوناطيون يتذرّعون باختلاف الأزمنة، مستلهمين، ربما، شهادة القديس قبريانس[99] بهذا الخصوص، فقد جاء ردّ أبطاطُس عليهم كالآتي: «أراكم

(93) «*Epistol.* XXIV, 12,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XVI, 1039,
Voir aussi les deux lettres suivantes, XXV et XXVI.
انظر حول عمل بريسليان: Adhémar d'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne au IVe siècle* (Paris: Beauchesne, 1936), pp. 37-74 et 167-173.

(94) Migne, Ibid., 592.

(95) *Histoire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, pp. 293 sq.

(96) «*De Schismate Donatistarum*, III, 3,» dans: Migne, Ibid., XI, 999.

(97) «*De Schismate Donatistarum*, III, 7,» dans: Migne, Ibid., XI, 1014-1015.

(98) المصدر نفسه، 1015 ـ 1016.

(99) انظر ص 66 ـ 67 من هذا الكتاب.

تفصلون بين الأزمنة قائلين: إن الأزمنة السابقة للإنجيل هي غير الأزمنة التي تليه، وقد أمر المسيح بطرس أن يرجع سيفه إلى غمده». ذلك ما أورده أسقف ميليف مجيباً أن لم يكن لهذا الأمر قيمة مطلقة بل ظرفية، فالمسيح أتى ليتألّم لا ليدافع عن نفسه ولو قبل بعرض بطرس لما ظهر في آلامه بصورة من يحرّر شعبه بل بصورة من يُنزل القصاص بخادم رئيس الكهنة»[100]. إنه لشرف كبير للأسقفية الأفريقية ألاّ يكون دفاع المدافعين عن الشرائع الاضطهادية قد لقي أي تجاوب من قبلها، بحيث سيبقى الاتجاه السائد هناك في نهاية العصور المسيحية القديمة منحصراً بما قاله القديسان يوحنا فم الذهب وأغسطينوس، ومؤدّاه أنه يُسمح بمعاقبة المتمرّدين وسجنهم من دون أن يُحكم عليهم بالموت بتهمة ارتكاب الجرم الديني.

وخلاصة القول إن اللجوء إلى القوة العلمانية لردع الانقسام والهرطقة بات يعتبر أمراً طبيعياً في النهاية، ما سيسفر عن عواقب مستقبلية وخيمة، فكلما جنحت هذه القوة إلى تغذية الضلال والعصيان جوبهت بالرفض بحجة التمييز بين السلطات، وبالعكس حين كان يتولّى ممارستها أمير مسيحي مخلص فيتمُّ اعتبارها قوة مساعدة للكنيسة.

هكذا بدأت تلوح منذ أواخر القرون المسيحية القديمة بوادر ما سيسمّى بـ «الذراع الزمنية»، في العصر الوسيط، حيث يجدر بنا أن نخص بالإشارة نصّين بليغي الدلالة، عصيين على النسيان.

لقد تم تنبيه البابا القديس لاون حوالي سنة 447 م إلى ما يقوم به أتباع الأسقف بريسيليانوس في إسبانيا من نشاطات تنذر بالوبال. وما كان يؤخذ على هؤلاء ليس مجرّد أخطاء مذهبية بل ممارساتٍ وطقوساً «تنزع إلى إطاحة كل حق إلهي وبشري». وقد عبّر البابا في إحدى رسائله إلى توريبيوس (Turribius)، أسقف آستورغا، عن اغتباطه بالتدابير المشددة الصادرة عن السلطة المدنية مضيفاً:

«هذه الصرامة تعود بالمنفعة على الرأفة الكنسية. وإذا كان من واجب الكنيسة الابتعاد عن القمع الدموي والاكتفاء بحكم كهنوتي، فإن من شأن القرارات الصارمة الصادرة عن الأمراء المسيحيين أن تعيّنها أحياناً على تحقيق ما

(100) Migne, Ibid., c. 1017.

تريد، إذ يحدث أن يلجأ المذنبون إلى العلاجات الروحية خوفاً من العذابات الجسدية»[101].

وقد استعاد القديس إيسيدورس الأشبيلي في مطلع القرن السابع الفكرة المذكورة، مضاعفاً من أهمية الدور المنوط بالأمير بصفته مساعداً للكنيسة في حفظ الإيمان والنظام، إذ أورد في كتابه **الأحكام** ما يلي:

«أحياناً يحتل أمراء العصر أعلى مراتب السلطة كي يتمكنوا بفضل نفوذهم من حماية النظام الكنسي، والواقع أنْ لا ضرورة لهذه السلطات في الكنيسة إن لم تفرض بالترهيب المسلكي ما يعجز الكهنة عن ترجيحه بواسطة الوعظ الكلامي. إن الملكوت السماوي غالباً ما يجني خيراً من المُلك الأرضي عندما يسيء بعض من في الكنيسة إلى الإيمان والنظام فتكسر شوكتَهم شدّةُ الأمراء»[102].

بذلك يجد الأمير نفسه، في نهاية المطاف، مكلّفاً أن يعتمد ضد الهراطقة والمنشقين تلك الأسلحة الجسدية التي لا يحق للكنيسة، بحكم كونها كنيسة، أن تتعامل بها.

4 ـ خلاصة حول الحقبة الآبائية

إن نصوص الحقبة الآبائية هي بمثابة مستودع حقيقي لا يني المتجادلون يستمدّون منه ما يخوّلهم إثبات أشد الفرضيات تعارضاً. ومردّ ذلك إلى تنوّع الأوضاع السياسية التي عرفتها الكنيسة منذ أطوار نشأتها الأولى وحتى القرن الخامس. ولسوف نرى هؤلاء، في معرض دفاعهم عن مبدأ حرية الضمير يستعينون بعدّة مجموعاتٍ عدّة من الشهادات هي: إعلانات الآباء المدافعين والقديس هيلاريوس بشأن حرية المعتقد الإيماني وتعارض الإكراه مع التديّن الصادق؛ تأملات سلفيانس حول موضوع حسن النية لدى الهراطقة المتوحشين؛ نصوص أغسطينوس (الوجه الأول) في طريقة التعاطي مع المانويين والدوناطيين؛ نصوص كلٍ من قبريانس وأوريجينس في التفسير الروحي للعقوبات المقرّرة في الشريعة القديمة؛ الإعلانات المعارضة لنفوذ الأمير الكنسي لدى كلٍ من

---

(101) Saint Léon, «Ep. XV,» dans: Migne, *Patrologie latine*, LIV, c. 679-680.

(102) «*Sententiae*, III, 51,» dans: Migne, Ibid., LXXXIII, c. 723.

أثناسيوس وهيلاريوس وأمبروسيوس والبابا جيلاسيوس؛ الشجب شبه الإجماعي لتطبيق عقوبة الإعدام بحق الهراطقة. على أن النصوص والشواهد المستقاة من العصور المسيحية القديمة لن تضنّ أيضاً بالحجج النقيضة على جماعة المدافعين عن مبدأ العقاب الجسدي. هؤلاء سيستندون إلى الممارسة الإمبراطورية القديمة لتبرير ما يشبه القيصرية البابوية في عصر الأمراء البروتستانت حيث تطمح الدولة إلى التدخل في النزاعات الدينية وفرض وحدة الدين بالقوة، استنادهم إلى التشريع القديم الذي نادراً ما عرف التطبيق في أيامه من أجل تسويغ عقوبة الإعدام بحق الهراطقة. ثمّ يتجاوزون ذلك إلى الاستعانة بنصوص كل من فيرميكوس ماترنُس وأبطاطُس، بل والنصوص الأغسطينية أيضاً بعدما أوحت إليهم بإمكان تطبيق الشرائع الجزائية المنصوص عليها في **العهد القديم** تطبيقاً حرفياً على المجدّفين وعبدة الأوثان. وكما إنهم سيستدلون بتطور مفهوم الإلزام الأغسطيني على بطلان حرية الضلال، ويتخذونه حجةً لتبرير الاضطهاد الهادف إلى الإصلاح، كذلك لن يتوانوا عن اعتماد الإنجيل بالذات في الدفاع عن العنف متأثرين بأسقف هيبونة في تفسيره عبارة «أرغم من فيها على الدخول» الواردة في مثَل المدعوّين إلى الوليمة، وتأويله الحصري لمثل الزؤان (يمكن معاقبة الهرطوقي المُعلن لسهولة تمييزه عن حبة القمح). أما محافظتهم على المبدأ الإنجيلي والبولسي القائل إن «الكنيسة لا تملك أسلحة جسدية بل روحية، وحسب»، فلن تحول دون تمثّلهم بالقديسَين لاون وإيسيدورس لا من أجل جعل الأمير ذراعاً زمنية تعضد الكنيسة في مجال الإدارة الزمنية للدولة المسيحية، فحسب، بل بهدف تطبيق أقسى العقوبات على الهراطقة أيضاً.

هذه النصوص والإعلانات غالباً ما سترد في معرض الاستشهاد بعيداً عن كل نقد، وبمعزل عن كل إشارة إلى الزمان والظروف، مما سيتسبب في ضياع مغزاها وتغييب مرماها الحقيقي. كما إن إغفال المقاربة بين هذه النصوص ومعطيات **العهد الجديد** في غياب كل منظور تاريخي للأمور، سيحول دون تبيّن نسبة إخلاصها للمثال الإنجيلي. أخيراً، نلحظ نزعة إلى المبالغة في أهمية الشهادات التي قدمتها العصور المسيحية القديمة في الفترة الزمنية التالية لارتداد قسطنطين، بحجة أن علاقة الكنيسة كانت يومها مع الدولة المسيحية لا الوثنية كما كانت الحال أيام المسيح والرسل.

الفصل الرابع

العصر الوسيط

يُنظر إلى العصر الوسيط، عموماً، وكأنه زمن التشدد الخالي من كل بارقة تسامح؛ إذ لم يسبق حتى لتاريخ المسيحية القديم أن شهد مثل ما شهدته ساحة هذا العصر من أساليب الاضطهاد وضراوته ضد الهراطقة، فقد بلغ السعي إلى فرض الوحدة الدينية قمة الإلزام مع إنشاء محكمة التفتيش في القرن الثالث عشر، حيث بدأت القوانين المدنية والكنسية تواجه احتمال عقوبة الإعدام حرقاً وكأنها أمر طبيعي بالنسبة إلى الهراطقة، راسخين كانوا في الضلالة أم ساقطين فيها بعد سابق إيمان. هكذا يمكن القول، من الوهلة الأولى، بانعدام كل شاهد على وجود الحرية الدينية في العصر الوسيط.

الحقيقة هي أن الواقع الوسيطي أقل بساطة مما يُتصور عادةً. ولما كانت نتائجه قد امتدّت، جزئياً على الأقلّ، حتى العصر الحديث، فقد تعيّن أن نعرض بالشرح لبعض ميزاته الأساسية، محددين بحثنا بأربع نقاط محورية: 1 ـ الشروط السياسية والدينية في العصر الوسيط مقارنةً بما كانت عليه في تاريخ المسيحية القديم. 2 ـ موقف الكنيسة من غير المؤمنين. 3 ـ الهرطوقي في العصر الوسيط. 4 ـ المواقف اللاهوتيـة من مسألة الضمير الضال.

1 ـ المسيحية الوسيطية
هيكليتها السياسية والدينية

إن فهم المسيحية الوسيطية يفرض علينا مقارنة واقعها السياسي والديني بذلك الذي كان سائداً في العصورالمسيحية القديمة، فلنتخيّل أنفسنا في عصر القديس أغسطينوس يوم كانت الكنيسة والإمبراطورية تشكلان عظَمَتين متميّزتين

يستحيل دمجهما أيّاً تكن قوة الرباط الموحّد بينهما، فالحق أن هذه الأخيرة ظلت، على الرغم من تحوّلها إلى المسيحية وتشبّعها بتأثيراتها، كياناً مستقلاً لا يدين لديانة المسيح في أصله ولا في مكوناته. ذلك ما شفّت عنه كتابات أسقف هيبونة وما ذهب إليه، في نهاية القرن الخامس، البابا القديس جيلاسيوس حين كتب إلى الإمبراطور أنسطاس يقول: «ثمة سلطتان تحكمان العالم: السلطة المقدسة المعطاة للأساقفة والسلطة الملكية»[1]. ولم تفلح اتفاقية السلام بين الكنيسة والإمبراطورية أيام قسطنطين في القضاء على هذه الثنائية المؤسسة على تقليدين متمايزين.

بيد أن كل شيء تغير بعد غزو البرابرة وسقوط الإمبراطورية الغربية حيث نشطت عملية تمازج الشعوب في ظلام تلك القرون الوسيطية، ومع إطلالة عهد شارلمان حوالي العام 800 بدأت مدنية جديدة في التكوّن تدريجيّاً. وما يميز هذه الأخيرة هو استيحاؤها في كل المجالات تقريباً من الكنيسة التي لم تكن حارسة القيم الفكرية والثقافية في العالم الغربي، وحسب، بل أيضاً القوّة الوحيدة المنظّمة التي لم تكن غريبة عن مفهوم الشأن العام والتدبير السياسي. ربما بدا، من الوهلة الأولى، أن شخصية قوية علمانية، نظير شارلمان، هي التي تسيطر على الكنيسة، لكن الحقيقة هي أن السيطرة الفعلية كانت للكنيسة على شارلمان؛ فكبار مستشاريه كانوا كلهم من الإكليروس، وهو لم يعش ولم يفكر إلا ضمن مناخ كنسي، حتى لتلتبس علينا أحياناً أوامره العالية وتحذيراته التي تبدو أشبه بإرشادات الوعّاظ والقوانين المجمعيّة[2]. وإذا كانت هذه المدنيّة الجديدة قد سُميت بحقّ مسيحيةً، فلعلنا لا نخطىء أيضاً بتسميتها مدنيّة كنسيّة، نظراً إلى تأثرها الكبير بالإكليروس ورجال الكنيسة.

على أن هذه الثنائية القديمة بين الكنيسة والدولة، بصفتهما جماعتين متمايزتين ومستقلّتين، ما لبثت أن تلاشت؛ أو بالأحرى، تحوّلت إلى داخل

---

(1) يتحدث القديس جيلاسيوس، إذاً، عن سلطتين متمايزتين قائمتين في العالم لا في الكنيسة. انظر: Jacques-Paul Migne, *Patrologie latine*, LIX, 42.

(2) حول تطوّر الحضارة منذ سقوط الامبراطورية الرومانية، انظر: Henri-Xavier Arquillière, *L'Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories du moyen âge*, l'église et l'état au moyen âge; 2 (Paris: J. Vrin, 1934), et Joseph Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'état* (Paris: [s. n.], 1946), pp. 74 ss.

جماعة وحيدة هي الكنيسة التي ستُعرف أيضاً باسم المسيحية اعتباراً من القرن التاسع، مما سيجعل الإمبراطورية والممالك، من جهة، والكهنوت، من جهة ثانية، مجرّد أجهزة عليا أو «وظائف» متمايزة في مدينة الله الواحدة. ولما كان شارلمان قد استطاع، بفضل فتوحاته، أن يجسد هذه المسيحيّة الناشئة بتحويله إياها إلى وحدة سياسيّة وإمبراطورية، فقد بدا ظاهريّاً أن الإمبراطورية الرومانية هي التي ولدت ثانية يوم عيد الميلاد سنة 800 م. يومها كثر الكلام على تجدّد الإمبراطورية، في حين أن ما بدأ يتكوّن، فعلاً، كان جهازاً عضوياً جديداً على غرار مدينة الله ـ وهو مفهوم مألوف لدى شارلمان[3] ـ تدير الإمبراطورية شؤونه الزمنية، والبابوية شؤونه الروحية.

ولا بأس أن تكون الإمبراطورية قد زالت بعد شارلمان بفعل تجزؤها إلى ممالك عديدة، فإن مفهوم الكنيسة ـ المسيحية سيبقى طالما لا يتهدّده خطر نشوء دويلات قومية تعمل على تهديمه تدريجياً. والواقع أن الممالك والإمارات والولايات والمقاطعات الناشئة في أوروبا الإقطاعية ستكون قطاعات زمنية متنوّعة للمسيحية الواحدة، بحيث لا يصح اعتبار الوظيفة الملكيّة خدمة دنيوية محضاً. لذا كانت مراسيم التتويج الجارية في القرنين السابع والثامن، في إسبانيا، أولاً، ثم في بلاد الغول، تقترب في ظاهرها من الرتب الكنسيّة، والأسقفية[4] تحديداً.

من السهل أن نبيّن، استناداً إلى النصوص، أن هذه المفاهيم كانت شائعة بين القرنين التاسع والثالث عشر. إليك مثلاً كتاب: **في المؤسسة الملكية** الذي وضعه جوناس، أسقف أورليان عام 829 في عهد لويس التقي، ابن شارلمان. لقد استوحى فيه من جيلاسيوس الذي سبق أن أوردنا له القول الآتي: «ثمة سلطتان تحكمان العالم»[5]، لكنّه أدخل عليه تعديلاً مهمّاً مؤدّاه أنْ جعل هاتين السلطتين هما في الكنيسة لا في العالم:

---

(3) كتب أغينهارد: «هذا ما تمّ إقراره بناء على ما جاء في كتابات القديس أغسطينوس، ولاسيما مدينة الله»، انظر: Eginhard, *Vie de Charlemagne*, éd. et trad. par Louis Halphen, les classiques de l'histoire de France au moyen âge (Paris: H. Champion, 1923), no. 24, p. 72.

(4) انظر: E. Eichmann, *Königs-und Bischofsweihe* (München: [n. pb.], 1928), et Jean de Pange, *Le Roi très chrétien* (Paris: A. Fayard, 1949).

(5) انظر ص 101 ـ 102 من هذا الكتاب.

«على جميع المؤمنين أن يعلموا أن الكنيسة الجامعة هي جسد المسيح، وقائدها هو المسيح نفسه، وأن على رأسها شخصين بارزين هما: شخص الكاهن وشخص الملك»[6].

ولم يكن، في ذلك العصر، من يخشى القول إن الملوك والخدّام المُقدّسين يتعاونون في حكم الكنيسة، فقد ورد عام 844 في مقدمة مقرّرات سينودس ثيونفيل (Thionville)، وهو مجمع مشترك ضمّ رجال إكليروس وعلمانيين: «أن الكنيسة مؤهّلة لأن تحكمها السلطتان البابوية والملكية»[7].

ولم تلبث لفظة مسيحية (Christianitas) التي كان يُشار بها حتى ذلك الحين إلى «الديانة المسيحية» أو «المعتقد المسيحي»، أن اكتسبت مدلول الشراكة الجماعية المتمثلة في «الجماعة المسيحية»، أي الكنيسة، كما تطلعنا عليه معاهدة دوزي (Douzy) المنعقدة عام 865 م بين شارل الأصلع ولويس الجرماني، بإيرادها العبارة الآتية: «لكي تشكل كنيستنا ملكاً واحداً مع الذين يؤلفونها، ويكون الشعب والمسيحية واحداً»[8]. أما انقسام أوروبا إلى عدّة ممالك بموجب معاهدة فردان عام 843 فلم يمسّ، بحسب هينكمار (Hincmar)، رئيس أساقفة رامس، بوحدة المسيحية:

«لا يصح، بالنسبة إلى العلاقات القائمة بين أمرائنا، أن يُقال عن أحدهم إنه التجأ من مملكة أو شعب معينين إلى مملكة وشعب آخرَين. بل الأولى أن نقول، كما يليق بالمسيحيين المتحدين برباط أمهم الكنيسة...، إن الجميع يقيمون في مملكة واحدة، إذ لا وجود إلا لمملكة واحدة، وعروس واحدة للمسيح هي

---

(6) J. Reviron, ed., *De Institutione regia* (Paris: J. Vrin, 1930), c. 1, p. 134.

(7) Monumenta Germaniae Historica, *Capitul.*, II, 114,
كما نجد عبارة مشابهة عند لو دو فيرير، انظر: («*Ep.* 81,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CXIX, 544).
وفي قرار سينودس، انظر: (845) Meaux-Paris في: (M. G. H. *Capitul.*, II, 399)
وكذلك في رسالة مجمع ((858) Quierzy) إلى لويس الجرماني في المصدر المذكور، ج 2، 440.

(8) M. G. H. *Capit.*, II, 167.
انظر: Jean Rupp, *L'Idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à innocent III* (Paris: Les Presses modernes, 1939).

الكنيسة المقدسة، وتحت شريعة مسيحية واحدة ومملكة واحدة وكنيسة واحدة، حتى ولو كان الحكم فيها موزّعاً على عدّة ملوك ورؤساء كنسيين[9]».

لقد كان يطيب لأهل ذلك العصر أن يتمثلوا المسيحية على غرار جسد المسيح الذي يشكل الكهنوت والإمبراطورية وظائفه وأعضاءه المتمايزة، إذ كتب البابا غريغوريوس السابع سنة 1073 يقول:

«يزداد حكم الإمبراطورية عظمةً وقوة الكنيسة المقدسة توطّداً عندما يكون الكهنوت والإمبراطورية موحدَين بروابط الألفة والوئام، فكما إن جسم الإنسان توجهه العينان اللتان هما نوره الطبيعي، كذلك جسم الكنيسة تقوده وتنيره هاتان السلطتان اللتان تهبانه الديانة الصريحة وتشكلان نوره الروحي[10]».

يرى هوغ دو سان فيكتور في كتابه: **في الأسرار** أن العلمانيين المسيحيين الذين يهتمون بالأمور الدنيوية يشكلون الجانب الأيسر لجسم المسيح، بينما يشكل رجال الإكليروس جانبه الأيمن. ولكلٍّ من جانبي المسيحية الواحدة هذه تراتبيته الخاصة المميزة؛ فهناك التراتبية العلمانية والتراتبية الكنسية[11]. وقد لحظ القديس برنارد أن هاتين التراتبيتين تلتقيان في المسيح الذي هو وحده كاهن وملك[12] في آن معاً.

وكما إن المسيحية هي جسم المسيح كذلك هي مدينة الله؛ مدينة واحدة ولو ضمّت قوتين متميزتين: روحية وزمنية. ذلك ما أشار إليه إيتيان دو تورنيه (Etienne de Tournai)، أحد شارحي غراسيانس حوالي عام 1160:

«ثمة شعبان في المدينة الواحدة وتحت سلطة الملك نفسه، وللشعبين حياتان، وللحياتين ولايتان، وللولايتين سلطتان متوازيتان، فالمدينة هي الكنيسة، والملك هو المسيح، والشعبان هما نظاما الكنيسة؛ فالأول خاص بالإكليروس والثاني بالعلمانيّين، والولايتان هما الحياة الروحية والحياة الجسدية، والسلطتان

---

(9) Hincmar, «De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae,» inter. XII et quaestio I, dans: Migne, *Patrologie latine*, CXXV, 699 et 746-747.

(10) Saint Grégoire, *Les Registres*, éd. Caspar, I, 19, p. 31.

(11) Hugues de Saint-Victor, «*De Sacramentis*, II, 1,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CLXXVI, 416.

(12) «*Lettre*, 244, I et 3,» dans: Migne, Ibid., CLXXXII, 440-442, lettre à Conrad, roi des Romains (1146).

هما الكهنوت والمُلك، والولاية المزدوجة هما التشريعان الإلـهي والبشري. أعيدوا لكلٍّ حقه فينتظم كل شيء[13]».

هذا الوضع يختلف كل الاختلاف عما كان عليه في العصور المسيحية القديمة، كما تنبّه لذلك أسقف فريسينغ، أوتون، وهو أحد كتّاب التاريخ العام في القرن الثاني عشر وعمّ الإمبراطور فريدريك بربروس. وكان قد شرع حوالي عام 1145 في وضع مؤلّف تاريخي شامل على غرار مدينة الله للقديس أغسطينوس، فلما أوفى إلى نهاية التاريخ المسيحي القديم أدرك أن الفصل بين مدينتين اثنتين لا يعود عليه بأي فائدة طالما لم يعد هناك إلا مدينة واحدة اسمها الكنيسة، أي المسيحية المعاصرة له:

«يخيّل إلي أنني لن أروي بعد اليوم تاريخ مدينتين بل تاريخ مدينة واحدة أسميها الكنيسة. وما ذاك لأن الشعوب، باستثناء قلة منها، أصبحت كلها كاثوليكية بل لأن الأمراء باتوا أيضاً كذلك[14]».

ـوقد سبق أن أعلن المسيح بشخصه هذا التغيير عندما قبِل ان يُحصى منذ ولادته في عداد الرعايا الرومان:

«لا شك في أن هذه المدينة الغارقة في الوثنية كانت تمثّل مدينة هذا العالم، فلماذا، أراد رأس كنيسة الله أن يكتتب فيها منذ ولادته؟ لست أرى لذلك إلا دافعاً واحداً ألا وهو أن يُظهر للعالم أن مجيئه إلى الأرض كان من أجل أن يجعل من مدينة هذا العالم بوسائله العجيبة مدينته الخاصة»[15].

إن نظرة رجال الإكليروس هذه إلى المسيحية هي نفسها نظرة العلمانيين والأمراء، حتى في فترات صراعهم مع البابا، فقد أخذ هنري الرابع، ملك جرمانيا، على خصمه البابا غريغوريوس السابع عدم تمييزه بين سيفَين هما سيف السلطة الروحية وسيف السلطة الزمنية. غير أنه عاد هو نفسه فوضعهما في الكنيسة:

«لقد ازدرى البابا غريغوريوس السابع (Hildebrand) بتدبير الله الحكيم الذي شاء أن تكون الرئاستان الكهنوتية والملكية، بنوع خاص، في رأسين لا في رأس

---

(13) Etienne de tournai, *Summa Decreti*, éd. Schult (Gissen: [n. pb.], 1891), prologue, pp. 1-2.

(14) *Chronicon* (Hanovre: [n. pb.], 1867), lib. V, Prol., p. 218.

(15) المصدر نفسه، c. 6، lib. III، ص 131 ـ 132.

واحد، كما أوحى إلينا مخلصنا في أثناء آلامه، وتحديداً عندما قيل له: «هناك سيفان»، فأجاب: كفى. وإنما أراد بذلك أن ثنائية السيفين، الروحي والزمني، تكفي لإدارة الكنيسة[16].

وقد استند فريدريك الثاني، هو الآخر، إلى هذه الرمزية في إرسائه التمييز بين السلطتين المذكورتين بالتلازم مع صفتهما الكنسيّة، حين كتب إلى البابا غريغوريوس التاسع في الثالث من شهر كانون الأول/ ديسمبر عام 1232 يقول:

«ثمة سيفان غمدهما الكنيسة، أمنا الوحيدة التي ولدتنا في الإيمان، . . . وما أبعدنا، أيها الأب وراعي الكنيسة، عن الفكرة النابية التي تقول بفسخ الوحدة الجوهرية، وحدة الآب والابن، الجامعة بين السيفين، بل على العكس، نؤمن إيماناً ثابتاً بأنّنا نحن الاثنين واحد، كما إن الآب والإبن واحد، فلنعمل بروح واحدة من أجل إنقاذ الإيمان المشترك، نحن اللذين نعتبر نفسينا شخصاً واحداً ولنا المشاعر نفسها»[17].

وهكذا، فإن مفهوم الكنيسة ـ المسيحية هذا الذي يتحكّم بالعصر الوسيط ويميّزه عن العصور المسيحية القديمة والعصر الحديث، هو مفهوم يحاول إنقاذ ثنائية السلطتين بدمجهما في نظام عضوي واحد، فإذا سلّمنا بأن المقصود بلفظة مسيحية هو النظام الزمني الخاص بجماعة الشعوب المسيحية، فيما المُراد بلفظة كنيسة هو نظامها الروحي، فلا يفوتنا أيضاً أن هذين النظامين هما مجرّد وجهين أو كيفيتين لواقع واحد، كما ورد في إحدى الوثائق الجرمانية أيام فريدريك الثاني[18]. ذلك يعود بنا إلى فكرة الحكم الإلـهي الإسرائيلي التي حفظت الأمة

---

(16) Monumenta Germaniae Historica, *Constitutiones et Acta*, I, pp. 112 - 113.
انظر: الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 22، الآية 39.
حول رمزية هذين السيفين، انظر: Joseph Lecler: «L'Argument des deux glaives,» dans: Joseph Lecler, *Recherches des sciences religieuses* (1931), pp. 299-339, et *Recherches des sciences religieuses* (1932), pp. 151-177 et 280-303.

(17) Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica frederici II*, t. 4, I, p. 408.

(18) Monumenta Germaniae Historica, *Constitutiones et Acta*, II, 63.
كتب م. جلسون ما يلي: المسيحية زمنية في جوهرها، لكنها في الوقت نفسه نظام زمني تابع لأهداف روحية. وهي تعي هذه التبعية وتقبل بها. كما إنه في: «La Tradition française et la chrérienté,» *Vigile*, 1er cahier, 1931, p. fév. 1945, p. 62, *Vie intellectuelle* (fév. 1945). p. 34,
يعرّف بالمسيحية بمزيد من الوضوح قائلاً: «إنها جوهر العالم الزمني الذي يتخذ شكلاً من خلال حياة الكنيسة».

اليهودية ورسالتها الإلـهية في العهد القديم، مع فارق جوهري واحد هو أن الإدارة العليا كانت في إسرائيل آنذاك بيد الملك، وكان الأنبياء، الذين هم الممثلون الحقيقيون للسلطة الروحية، أشخاصاً مقضياً عليهم بالعزلة يمارسون تأثيراً متقطّعاً، على أهميته. في حين أن السلطة الروحية في المسيحية الوسيطية كانت مبنيّة على حسن التنظيم وقد أمسكت بزمام الأمور، وراحت مع البابا غريغوريوس السابع تتجه تدريجياً نحو المركزية. لقد بدت، منذ نشأتها، أشبه بالعين الساهرة على الحدّ من كل انقسام وإرساء الوحدة العقائدية في وجه الهرطقات: «سيد واحد، إيمان واحد، معمودية واحدة». ذلك ما كتبه القديس بولس إلى أهل أفسس»[19]، وما سيجعل من وحدة الإيمان والأسرار والنظام قاعدة المسيحية الغربية، قاعدة هي من الأهمية بحيث يهدد زوالها بالخراب والدمار الشاملين.

كانت الوحدة العقائدية والدينية، بصفتها العنصر المكوّن للمسيحية، تشمل العالم الغربي بأسره وتفرض نفسها على كل من ممالكه، منفردة. وقد بلغت من الترسخ في التقاليد الوسيطية حدّاً جنّبها التفكك لدى نشوء فكرة القومية. لكن الأمم أخذت، منذ نهاية القرن الثالث عشر، تنمو وتعتمد سياسة زمنية آخذة بالاستقلال تدريجيّاً عن الكرسي الرسولي، تماماً كما كانت عليه الحال في إنجلترا وفرنسا والممالك الإسبانية، مما بدأ ينعكس سلباً على تماسك المسيحية القديمة. على أن مسألة اللامبالاة بوحدة الإيمان لم تكن واردة في أيٍّ من الممالك القومية قبل أزمة الإصلاح، لأن هذه الوحدة كانت تشكل جزءاً من دستور المملكة، شأنها في ذلك شأن القوانين الأساسية ومبدأ الملكية نفسه: «إيمان واحد، شريعة واحدة، ملك واحد»، على حد قول هذا المثل القديم الذي لن يتوانى المستشار ميشال دو لوبيتال عن تذكير الجمعيات العامة به عام 1560[20].

ولما كانت وحدة الإيمان هي العنصر المؤسس للمسيحية في العصر الوسيط، فقد لزم أن ندرس النتائج العملية لهذا الوضع القائم، فنعالج، على التوالي، موقف رؤساء العالم المسيحي من الوثنيين الذين لا إيمان لهم، ومن الهراطقة الذين فقدوه.

(19) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 4، الآية 5.

(20) Michel de L'Hospital, *Oeuvres*, éd. par Dufey (Paris: [s. n.], 1826),. I, p. 398.

2 ـ موقف المسيحية الوسيطية من غير المؤمنين[21]

لم يعد مسيحيو ذلك العصر يختلطون بالوثنيين في مجتمع سياسي واحد، على غرار ما كانت عليه الحال في العصور المسيحية القديمة. ولعل المسيحية كانت لا تزال تحوي بعض الأباطيل التي تذكّر إلى حدّ ما بالوثنية، إنما لم يعد هنالك ديانة وثنية، بالمعنى الصحيح، فالجميع، باستثناء اليهود، من أهل العماد. أما الوثنيون فكانوا موزّعين على الأطراف، في إسبانيا وأفريقيا والشرق وأوروبا الشرقية والشمالية. ولم تكن مسألة موقف الكنيسة من غير المؤمنين تُطرح خارج حدود العالم المسيحي هذه.

فإذا ما حصرنا نظرتنا بجوهر القضية أمكننا القول إن مسلّمة القديس أغسطينوس القائلة: «ليس بمستطاع أي امرىء أن يؤمن من دون إرادته»[22]، هي بمثابة قانون ملزِم. فالدخول إلى الإيمان لا يكون بالإكراه، ولا الانتماء إلى المسيحية يكون بالارتداد القسري. هذا ما شدّد عليه نيكولا الأول، بعد القديس غريغوريوس الكبير[23]، في جوابه الشهير على استشارة بوريس، ملك بلغاريا (عام 866) له في موضوع الوثنيين: «لا يسعنا أن نشير عليكم بسوى ضرورة العمل على إقناعهم ببطلان الأصنام عن طريق الحض والإرشاد والنصح والبرهان بدلاً من اللجوء إلى القوة». أما إذا رفضوا الإصغاء إليكم فاقطعوا كل علاقة لكم بهم، ولكن «لا تعاملوهم بعنف من أجل حملهم على الإيمان»، بل يجب أن نتصرّف على مثال الله الذي لا يبتغي إلا تكريماً إرادياً، فلو أراد الله فعلاً أن

---

(21) للمراجعة: Pierre Dérumaux, *Saint Bernard et les infidèles* (Paris: [s. n.], 1943) (Thèse polycopiée de l'inst. Cath. De Paris); Carl Erdmann, *Die entstehung des kreuzzugsgedankens* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935); Michel Villey, *La Croisade: Essai sur la formation d'une théorie juridique*, l'église et l'état au moyen âge; no. 6 (Paris: Vrin, 1942), et Baron Descamps, *Histoire générale comparée des missions* (Paris; Louvain: Plon, 1932).

(22) Augustin, «*In Joan.*, XXVI, n° 2,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXXV, 1607.

(23) Saint Grégoire, *Les Registres*, I, 34, et [M. G. H. *Epistol.* I, 48],

«هؤلاء المنشقون عن الديانة المسيحية يجب حضّهم ونصحهم ومعاملتهم بالحلم والرأفة من أجل جمع شملهم في وحدة الإيمان، كما يمكن ردّهم إلى الإيمان بلطف عن طريق الوعظ والترهيب بالدينونة الآتية».

وقد استعاد هذا النص إيف دو شارتر في: Yves de Chartres, *Decretum*, I, 285; XIII, 101,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CLXI, 125 et 821.

يستعمل القوّة لما استطاع أحد أن يصمد أمام مطلق قدرته»[24]. ينتظم هذا النص في سياق السلك الموصل ما بين التصريحات الصادرة عن كل من القديسين أغسطينوس وغريغوريوس وتلك التي أسفر عنها المجمع الرابع المنعقد في مدينة توليدو حول ارتداد اليهود[25]، ليؤلف معها مجتمعةً عقيدة شائعة في المؤلفات القانونية العائدة إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وقد اختصرها القديس توما الأكويني في خلاصته اللاهوتية: «من غير المؤمنين من لم يتم تبشيرهم بالإيمان، كاليهود والوثنيين. هؤلاء لا ينبغي أن يُدفعوا إلى الإيمان دفعاً، لأن الإيمان قضية طوعية»[26].

وليس يُستنتج من ذلك عدم حصول ارتدادات قسرية في العصر الوسيط، فإنّا نعرف تماماً أن الملكية الفيزوقوطية في إسبانيا غالباً ما لجأت إلى هذا الأسلوب في تعاملها مع اليهود مبكّرة في التمهيد إلى ظاهرة الارتدادات القسرية في القرن الخامس عشر. وخير مثال على ذلك هو ما بادر شارلمان إلى فعله فور احتلاله بلاد الساكس، حيث كان أول أمر ملكي له في أعقاب حملته المريعة تلك يقضي باعتناق سكان البلاد المسيحية تحت طائلة الإعدام: «يعاقب بالموت، من الآن فصاعداً، كل إنسان ساكسي غير معمّد يسعى إلى التستّر والاحتماء بمواطنيه، ويرفض تقبّل سرّ المعمودية مصرّاً على البقاء وثنياً»[27]. وهكذا تَمَّ له إلغاء الوثنية بشطحة قلم، ولكنَّ هذه السياسة العنيفة أثارت، رغم نفوذ ملك الفرنجة يومها، انتقادات لاذعة في محيطه باسم الضمير المسيحي نفسه، حيث كتب ألكوين (Alcuin) عام 796 إلى صديقه آرن (Arn) السالسبورغي يقول:

---

(24) Nicolas Ier, «Epist. 97, n. 41,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CXIX, 995.
انظر: المصدر نفسه، 102، c. 1014.
ولقد استعاد هذا النص إيف دو شارتر في: Chartres, «*Decretum*, I, 181-182,» dans: Migne, Ibid., CLXI, pp. 105-106.

(25) مجمع توليدو الرابع (633) c.57. وتناقله كل من: Buchard de Worms, *Decretum*, IV, 82; Chartres, «*Decretum*, I, 276» et Gratien, *Decretum*, dist. 45, c. 5.

(26) 2.2. q. 10. a. 8 c.

(27) Boretius, éd., «Capitulatio de partibus Saxoniae, a. 8,» dans: Monumenta Germaniae Historica, *Capitularia*, I, p. 69.
انظر: L. Halphen, *Etudes critiques sur le règne de Charlemagne* (Paris: [s. n.], 1921), pp. 171 ss.

«لقد فوّت هذا الشعب الساكسي المسكين سرّ المعمودية لأن قلبه لم يتأسس على الإيمان. وما يجب معرفته - كما يلحظ القديس أغسطينوس - هو أن الإيمان مسألة طوعية لا إكراه فيها، فكيف يُجبر إنسان بالقوة على الإيمان بما لا يؤمن به؟ ربما أمكن، في هذه الحالة، سوقه إلى المعمودية لا إلى الإيمان»[28].

والمؤسف أن السابقة التي أقدم عليها شارلمان في بلاد الساكس ستنعكس سلباً على الحملات الجرمانية في العصور التالية، بحيث نرى الملوك والأمراء يلجأون في حروبهم مع وثنيي أوروبا الشرقية إلى مثل هذه الأساليب العسكرية ليردوا إلى الإيمان شعوباً كالسلاف جنوبَ بحر البلطيق، والبروسيين، والفنلنديين، والليتوانيين[29].

❊ ❊ ❊

تطرح هذه الأحداث مسألة العلاقات القائمة بين الحروب الصليبية وعملية تبشير الوثنيين: هل كان يُنظر إلى الحروب الصليبية وكأن غايتها ردّ الوثنيين إلى المسيحية بالقوّة؟ من الصعب القول إنها في اعتداءاتها على وثنيي أوروبا الشرقية، لم تكن ترتدي هذا الطابع أحياناً. من هنا اعتبارها رسمياً، حروباً صليبية، على غرار تلك الحملات الموجّهة إلى إسبانيا وبلاد الشرق[30]. إليك مثالاً نموذجياً على ذلك ما أورده هنري الليتواني في مجموعة أخبار ليفونيا عما جرى عام 1227، حيث قام جيش قوامه نحو عشرين ألف جندي يقوده المطران ألبير دي ريغا باجتياح جزيرة أوزيل ومحاصرة عاصمتها، في بحر البلطيق. وللحال، شعر السكان، على حد قول الراوي، بمخافة الله تملأ قلوبهم، فطلبوا السلام والتمسوا المعمودية، فكان لهم ما أرادوا. ويخبرنا هنري الليتواني أن الشعب تعمد بأسره بعد إخضاعه لعملية تنشئة خاطفة، حتى إن عدد الكهنة لم

---

(28) Monumenta Germaniae Historica, *Epist. Kar. Aevi*, t. 2, 164, lettre 113 d'Alcuin.

(29) أفضل ما جرى تقديمه من عروض: Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* ([Leipzig: J. C. Hinrichs], 1920), t. 3, pp. 70 ss., et t. 4, pp. 576 ss.

وقد أوجزه بصورة جيدة ب. دو مورو في: Descamps, *Histoire générale comparée des missions*, pp. 261-268.

انظر كذلك: Gustav Schnürer, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge*, 3 vols. (Paris: Payot, 1933-1938), t. 2, pp. 25 ss.

(30) Michel Villey, *La Croisade: Essai sur la formation d'une théorie juridique*, l'église et l'état au moyen âge; no. 6 (Paris: Vrin, 1942), pp. 208-215.

يكفِ، فكانوا محاصرين من الصبح حتى المساء بهؤلاء المساكين الذين يصرخون: «أسرع وعمّدني»[31]. ولم تكن عملية التبشير العنيفة هذه لتقلق ضمير الأساقفة، بدليل ما أورده برونو دو كيرفورت (Querfurt)، وهو المبشر الكبير الذي مات شهيداً عام 1009 على يد الوثنيين البروسيين، في رسالته إلى ملك جرمانيا هنري الثاني، عام 1008، حيث وبّخه على مخاصمته ملكاً مسيحياً نظير بوليسلاس (Boleslas) البولوني، ومجاملته، بالمقابل، شعوب ليتوانيا الوثنيين:

«ما دام الليتوانيـون وثنيين يعبدون الأصنام (مع الأسف)، فلمَ لا يكون الله قد وضع في قلب هذا الملك العزم على شنّ حرب تعود بالنصر على المسيحية إرغاماً لهم على الدخول، حسبما يأمر به الإنجيل. أفلا يكون ذلك فخراً عظيماً وخلاصاً للملك الذي يكون بعمله هذا قد وسّع مساحة الكنيسة مكتسباً أمام الله إسماً رسولياً بعمله على عماد الوثنيين، وأقام السلام مع مسيحيين يمكنهم مساعدته على بلوغ هذا الهدف»[32].

هنا يتخطى برونو التفسير الأغسطيني لعبارة الإرغام على الدخول (compelle intrare) الواردة في مثل المدعوّين إلى الوليمة، فلا يعود يطبقه، شأن أسقف هيبونة، على الهراطقة أو المنشقين، فحسب، بل على الوثنيين المرتدّين أيضاً. بيد أنه ينبغي الاحتراس من التعميم نظراً إلى صعوبة العثور على نصوص مماثلة تدعو إلى الحرب المقدسة بصفتها وسيلة مباشرة للارتداد.

لم تكن الحروب الصليبية عند انطلاقتها، وكما تشير إليه مظاهرها الأساسية، وسيلة للغزو الرسولي، بل كانت، في جوهرها، اختباراً لقوة كل من الإسلام والمسيحية يهدف إلى طرد المغاربة لا من الأرض المقدسة، فقط، بل من جميع الأراضي المسيحية التي سبق لهم اجتياحها، بدءاً بسوريا وإسبانيا[33]. إن الحملات الصليبية تمثل المسيحية أفضل تمثيل، لأن البابوات كانوا، عند الاقتضاء، يتولّون أمر تنظيمها رغم أنف الملوك المسيحيين. وهذا ما جعل

(31) Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores*, XXIII, pp. 331-332.
انظر: Moreau, dans: *Histoire générale comparée des missions du baron Descamps*, p. 268.

(32) رسالة منشورة في: Wilhelm Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaizerzeit*, 5th Ed. (Leipzig: [n. pb.], 1885), t. 2, pp. 704-705.

(33) انظر: Joseph Lecler, «L'Idée de croisade,» *Etudes* (5 octobre 1936), pp. 37-57.

المسيحية تظهر بهيئة جهاز روحيّ وزمنيّ موحّد يخوض الحرب ضد وثنية مجاهدة تمتلك نفس هيكلية غريمتها السوسيولوجية، نظراً إلى تطابق الدين والتنظيم الزمني في الإسلام أيضاً. وفي نظر القديس برنارد أن الحروب الصليبية ضد المغاربة ظلت حتى نهاية القرن الثالث عشر عقبة حقيقية أمام فكرة التبشير أكثر منها مشروع ردة دينية. يقول ديرومو: «الحقيقة هي أن موضوع رد الوثنيين إلى الإيمان لم يكن ما يستحوذ على تفكيره، لكن رئيس دير كليرفو مؤمن بنضال أُلقيت عليه تبعاته، وله من الحماسة ما يكفي لجعله يبادر إلى الإلقاء بنفسه في غمار الحرب المقدسة»[34].

إن ارتداد الوثنيين يفترض، برأي القديس برنارد، علاقات سلمية بينهم وبين المسيحيين. لكن لما كان الوثنيون يشنّون الحرب على المسيحية، فلم يبقَ إلا أن يُصار إلى ردع القوّة بالقوة. ذلك ما أعلنه في رسالة له دورية عام 1146:

«لو كان الوثنيون خاضعين لنا (كاليهود)، لوجب، برأيي، التأنّي عليهم، هم الآخرين، بدل ملاحقتهم بالسيف. لكنهم لما بدأوا يشنون حملات العنف ضدنا، فلم يبقَ أمام الذين لا يحملون السيف عبثاً إلا أن يدفعوا عنهم ضراوتهم»[35].

على أن للقديس برنارد رسالة أخرى يتوجّه فيها إلى رجال الإكليروس والعلمانيين في مورافيا غداة انعقاد دييت فرانكفورت عام 1147، بهدف حملهم على تسيير جيش لمحاربة الوثنيين المجاورين، أعدائهم المحتملين، متوسّلاً تعابير مماثلة لتلك الواردة في رسالة برونو دو كرفورت، حتى ليحسب القارىء

---

(34) انظر: Dérumaux, *Saint Bernard et les infidèles*, pp. 407-408.

يشقّ على مسيحيي عصرنا الحاضر أن يقرأوا بعض الصفحات من: *De laude novae militiae* (Eloge des templiers).

انظر: «[III, 4-5,]» dans: Migne, *Patrologie latine*, CLXXXII, 924.

(35) Saint Bernard, *Ad gentem Anglorum*. (B. N. f. 1. 14845, f° 288 v°).

Cité par: Dérumaux, *Saint Bernard et les infidèles*, p. 405.

انظر: «*Epist.*, 363, 7,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CLXXXII, 567.

إن نصّي هاتين الرسالتين متقاربان جدّاً، انظر: Elphège Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 2 vols. (Paris: [s. n.], 1895), vol. 2, p. 282, note 1.

نفسه، من الوهلة الأولى، أمام شعار: «الارتداد أو الموت» من أجل إبادة هذه الأمم عن بكرة أبيها أو اهتدائها وقبولها علامة الخلاص بصورة أكيدة[36] لكن المتعمّقين في هذه الرسالة يُشيرون إلى تفسير مغاير لسابقه كل التغاير، مفاده أن رئيس دير كليرفو كان يتمثّل الشعوب الوثنية واقعة في أسر الشيطان، ويعتبر أن نزع استقلالهم السياسي وإنهاء اعتداءاتهم هما بمثابة كسرِ القيود الشيطانية التي تكبّلهم. حتى إذا تمّ إخضاعهم بهذه الطريقة، وتمكن المرسلون من الدخول عليهم سلميّاً، سهل ردّهم إلى الإيمان. أو أن هذا ما يجوز، على الأقل، استخلاصه من المقطع الآتي:

«يرى الشيطان (هذه الحملة)، وعلى عادته تتملّكه الغيرة، فيصرّ أسنانه ويتميز غيظاً، لأن عدداً كبيراً من الذين كان يكبلهم بشتى أنواع الجرائم والآثام قد أفلتوا من قبضته. حتى أكثرهم ضلالاً كان يعدل عن الشر ويتوب متأهباً لمباشرة المسيرة... لقد علم أن جميع الأمم ستدخل يوماً إلى حظيرة الكنيسة. وهذه اللحظة تبدو له اليوم وشيكة، لذا يسعى بشتّى وسائله الخبيثة إلى قطع الطريق على هذا الخير العميم»[37].

لم تعد الحروب الصليبية، من هذا المنظور، إلا وسيلة غير مباشرة للارتداد. لقد أزالت العقبة التي تعوق حصوله، أي سيطرة الشيطان، من غير أن ترمي إلى تحقيقه مباشرة. وهو ما سبق أن أشار إليه البابا القديس غريغوريوس في نهاية القرن السادس، عندما كتب إلى جناديوس، حاكم أفريقيا وكبير أشرافها، يهنئه على انتصاراته قائلاً: ليس هدفك سفك الدماء بل توسيع هذه الدولة التي يُعبد فيها الإله الحق توسيعاً «يتيح لاسم المسيح أن يعمّ الأمم التي تمّ إخضاعها، بفضل التبشير بكلمة الإيمان»[38].

ذلك ما يقوله القديس توما، بالضبط، في معرض النصح والإرشاد، حين يبيّن أن الخضوع السياسي المفروض على غير المؤمنين لا يمكن أن ينشأ عنه ارتداد قسري:

---

(36) «*Epist.* 457,» dans: Migne, Ibid., CLXXXII, 651.

(37) المصدر نفسه، col. 651.

(38) «*Registre* I, 73,» dans: Monumenta Germaniae Historica, *Epist.* I, p. 93.

«علينا ألا ندفع بالوثنيين إلى الإيمان دفعاً، لأن الإيمان فعل إرادي. إنما يمكن إرغامهم، بوساطة المؤمنين، على عدم اعتراض الإيمان بشتائمهم ومحاجّاتهم الفاسدة أو اضطهاداتهم العلنية. لذا كان المؤمنون غالباً ما يشنون الحرب على الكفار، لا من أجل إكراههم على الإيمان ـ (فإنهم، بالرغم من إبقائهم أسرى بعد إخضاعهم، كانوا يتركون لهم حرية الإيمان متى شاؤوا) ـ بل من أجل إرغامهم على عدم اعتراض الإيمان بالمسيح»[39].

يمكننا أن نسوق أيضاً في هذا الاتجاه شهادة الطوباوي ريمون لول (Lulle) في بداية القرن الرابع عشر، يوم كانت الحماسة للحروب الصليبية قد مُنيت بفتور ظاهر يصب في مصلحة المشروع التبشيري. هذا الفرنسيسكاني الشهير الذي ينتمي إلى الرهبنة الثالثة، هو أحد المتحمسين الذين يندفعون منادين بالوسائل السلمية والنقاشات الدينية مع المسلمين. وقد كان ينصح بتعلّم اللغات الشرقية من أجل هذه الغاية، كما عمل على إقرار مذكرة بهذا الخصوص في مجمع فيينا عام 1311. لذا يبدو محيّراً أن يوصيَ مدافع نظيره عن النقاش الحر بالحروب الصليبية من أجل ردّ الوثنيين. على أننا، في حواره المتخيّل (نقاش وهمي بين رجال الإكليروس وريمون)، عام 1311، نقع على مقطع غريب ترد فيه الرسالة التبشيرية متلازمة مع الصليبية:

«للكنيسة الكاثوليكية سيفان، كما هو مذكور في الإنجيل: زمني، يفيد المعنى الشائع المتداول، وروحي، يتمثّل في العلم والعبادة. بهذين السيفين تمتلك الكنيسة كل ما يلزم لردّ الكفار كلهم إلى جادّة الحقيقة. وعليه، فإن بمستطاع البابا، أولاً، أن يرسل إلى المسلمين والأتراك والتتر رجالاً حكماء ومتبصرين مستعدين للموت فيُبيّنوا لهؤلاء أخطاءهم ويعلنوا لهم حقيقة الإيمان الكاثوليكي المقدس، بانتظار أن يتقدّموا من تلقاء ذواتهم إلى المعمودية. أما في حال المقاومة العنيفة فلا مندوحة للبابا من استعمال السيف العلماني ضدهم»[40].

---

(39) 2. 2. q. 10, a. 8.

(40) Disputatio clerici et raymundi phantastici (Paris: [n. pb.], 1499), fol. 85r.

بخصوص موقف ريمون لول يمكننا مراجعة مقالة: Berthold Altaner, «Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus,» *Historisches Jahrbuch*, t. 48 (1928), pp. 586-610.

وليس يلزم عن هذا النص إطلاقاً أن إكراه غير المؤمنين على الإيمان أمر واجب في حال فشل البعثات السلمية، لكن ريمون لول ينصح، على غرار القديس توما، بعملية إخضاع سياسي لأولئك الكفار الذين يقتلون المرسَلين ويضطهدون المسيحيين. وهذا الإخضاع لا يجبرهم على الإيمان بل يترك الحرية، فقط، لجماعة الذين يعظون بالإنجيل.

يصحّ في الحروب الصليبية، إذاً، ما سبق أن قيل في الجهاد من أنه حرب الإسلام المقدسة، «فالإسلام، كما يُشير ب. شارل، لم يخض الحرب من أجل ردّ العالم إلى الإيمان، بل من أجل إخضاعه لسلطة المؤمنين». وقد دأب القادة العسكريون والفقهاء المسلمون، منذ البدء، على التمييز بمنتهى العناية بين مفهومي الاحتلال والارتداد. «على الاحتلال أن يجعل الإسلام سيد البلاد، وهذا كل شيء، فكما لم يكن ينتج من سيادة الإسلام السياسية انتظام الرعايا بالضرورة في صفوف الإيمان»[41]، كذلك لاننكر تحوّل الحروب الصليبية الوسيطية، من آن لآخر، إلى عمليات ردّة كُرهية على غرار الجهاد، مع أنها لا تُعرف عادةً بهذه الصفة. لكن هذه الحروب، هجومية كانت أو دفاعية، كانت تهدف، قبل كل شيء، إلى الدفاع عن سيادة الشعوب المسيحية وتوسيعها. أما عملية الارتداد، إذا ما تسنّى لنا فهم الشهادات السابقة جيداً، فتأتي لاحقاً عن طريق البشارة الصريحة التي يتولّى المرسلون إعلانها إلى الوثنيين المهزومين.

تشكّل المسيحية والإسلام، في الواقع، قوتين متعارضتين، لكن بينهما من النقاط المشتركة، على المستوى السوسيولوجي، ما يفوق قدرتنا على التصوّر. كلاهما يقوم على الوحدة المحكمة بين السياسي والديني، والروحي والزمني، لذا كانا يتشابهان، كما رأينا، في طريقة توسّعهما. لكن ما يمكن قوله هو أن المسيحية، إذا ما قورنت بالإسلام، لا تضطهد الوثني الخاضع والمسالم، من حيث المبدأ، بل تنشط لاستيعابه، في حين أن الإسلام، وإن قال باحترام الحرية الشخصية في الارتداد عن الإيمان، يحتاج إلى أهل الذمة لجباية الجزية[42]. وهكذا، فالتوسع المسيحي، وإن يكن قد اتخذ في العصر الوسيط شكلاً حربياً

(41) P. Charles, «L'Islam,» dans: Descamps, *Histoire générale comparée des missions*, pp. 653-654.

(42) المصدر نفسه، ص 656. «كان توفير التوازن المالي يقضي بالحؤول دون الارتداد الكثيف إلى الإسلام تفادياً لتناقص الدخول... فكلما زاد مؤمن نقص مُسدِّد».

في معظم الأحيان، لم يُغيِّبْ، حتى من الناحية التطبيقية، تلك المسلّمة الأغسطينية القائلة: إن المرء لا يستطيع أن يؤمن من دون إرادته.

* * *

أما القديس توما فإن قسوته على الهراطقة لن تمنعه، كما سنرى، من أن يظهر تسامحاً مع الوثنيين. وإذا كان قد حرّم كل تواصل بين المؤمنين والهراطقة أو المحرومين، فقد أجازه عموماً مع اليهود وغير المؤمنين: «ليس للكنيسة أن تدين هؤلاء على المستوى الروحي، بل على المستوى الزمني، فقط، في حال إقامتهم بين ظهراني المسيحيين، واقترافهم ذنباً يستدعي إنزال العقاب الزمني بهم من قِبل المؤمنين». وليس يُسمح بتعطيل هذا التدبير إلا في حال واحدة تتمثل في محاولة الوثنيين ممارسة التضليل على قوم جهلة، بسطاء[43].

أما في ما خصّ الطقوس الوثنية الخارجية فقلّما أبدى القديس توما تسامحاً حيالها أول الأمر: «لما كانت هذه الطقوس تخلو، بخلاف الطقوس اليهودية، من عناصر الحقيقة والمنفعة، فلا مبرّر للتساهل بشأنها إلا إذا كان المقصود بها تجنّب شرّ أعظم». لكن شرحه هذا الطَرْحَ لم يلبث أن قاده إلى نتائج عملية يمكننا التوسّع في تفسيرها لاحقاً. «إذ لربما كان «الشر الواجب اجتنابه» «تشكيكاً أو بلبلة ناجمة عن التشدّد». بل لعله يكون أيضاً «اعتراض هذا التشدّد لخلاص هؤلاء الكفار في الوقت الذي يمكن أن تقودهم ممارسة التسامح إلى الإيمان»[44].

ستكون أفكار المعلم الملائكي هذه بالغة الأهمية بالنسبة إلى المستقبل، إذ إنها تطبّق المبدأ الأخلاقي للعامل الإرادي غير المباشر على مسألة حرية الأديان غير المسيحية: إن استمرار بعض العبادات المبنية على اعتقادات خاطئة أمر غير مستحب في ذاته، إنما يمكن التساهل بشأنها إذا كان المقصود بذلك تجنب شرّ أعظم أو توخّي حصول خير أعظم: «يمكننا التسامح مع غير المؤمنين، وإن كانوا يخطِئون بطقوسهم، لما قد يتأتى عنها من خير أو يمكن تجنّبه بفضلها من شرّ»[45].

وقد ختم القديس توما مقالته بملاحظة دون ما ذكرنا ابتكاراً، ستتردد عليها من حين إلى آخر في إطار المجادلات القائمة حول التسامح، إذ قال: «لهذا السبب، أي تداركاً للمزيد من الشر، لاقت عبادات الهراطقة والوثنيين أحياناً

(43) 2. 2. q. 10, a. 9.

(44) 2. 2. q. 10, a. 11.

(45) 2. 2. q. 10, a. 11.

تسامحاً من قبل الكنيسة عندما كان غير المؤمنين لا يزالون يشكلون جماعة كبيرة. وهكذا لم تعد فكرة المعلم الملائكي تنحصر بالوثنيين وحدهم بل صارت تشمل الهراطقة أيضاً. إنها تبني التسامح على القوة، وهو ما لا يسعنا إنكاره، كما سيتحقق لدينا في إطار معالجتنا اللاحقة لموضوع الهراطقة. أما بالنسبة إلى الوثنيين، فالدلائل كلها تشير إلى أن تسامح الكنيسة معهم قد ارتكز، بحسب التعليم التوماوي، إلى أسباب أخرى أكثر نبلاً وروحانية.

3 ـ موقف المسيحية الوسيطية من الهراطقة

إن الاعتدال النسبي الذي أظهرته الكنيسة الوسيطية في ما يتعلّق بحرية الوثنيين الدينية يقابله تشدّد من جانب هذه الكنيسة بالذات في التعامل مع الهراطقة. ومن واجبنا أن نفقه علّة هذا التباين في الموقفين.

قامت في العصر الوسيط حركات هرطوقية كثيرة كان أكثرها مدعاة للقلق إحياء المانوية تحت اسم الألبيجيّة أو الكاتارية التي تمّ اكتشاف أول تجمّع لها في فرنسا، عام 1022، وضواحي أورليون، تحديداً. ولم تلبث أن ظهرت تجمعات أخرى في كل من فرنسا وبلجيكا وألمانيا وإيطاليا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر. لكن بؤرة هذا الوباء توسّعت جنوب فرنسا أكثر من أي ناحية أخرى، حيث غزت التعاليم الطهرية، في نهاية القرن الثاني عشر، مقاطعة لانغدوق (Languedoc) الفرنسية كلها تقريباً. ولم يكن الإقبال على هذه البدعة وقفاً على النبلاء وحدهم، بل إن قسماً كبيراً من الشعب تحوّل عن الديانة الكاثوليكية أيضاً.

كانت السلطات المحلية، من مدنية وكنسية، هي التي تتولّى، حتى نهاية القرن الثاني عشر، عملية ردع الهرطقة[46]. من هنا تنوّع العقوبات بين المحرقة

(46) حول بدايات محكمة التفتيش يمكننا مراجعة: Elphège Vacandard, *L'Inquisition: Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'église* (Paris: Bloud, 1907); Jean Guiraud, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, 2 tomes (Paris: Vrin, 1936-1938); Th. De Cauzons, *Histoire de l'inquisition en France*, 2 vols. (Paris: [s. n.], 1909), et Henry Charles Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, 3 tomes, ouvrage traduit sur l'exemplaire revu et corrigé de l'auteur par Salomon
=Reinach, (Paris: [s. n.], 1900-1902),

(المألوفة في شمال فرنسا) والسجن والنفي والغرامات المالية ومصادرة الأملاك. ولم يتمّ التوصّل إلى وضع تشريع عام ينظم عمليات التنفيذ إلا بعد اتفاق البابا لوقيوس الثالث والإمبراطور فريدريك بربروس في فيرونا عام 1184 على ضرب عدو المسيحية الداخلي الذي هو الهرطقة. فقد نصّت البراءة البابوية على: «وجوب إبطال» (ad abolendam) إنشاء محكمة تفتيش أسقفية بمؤازرة السلطات الزمنية[47]. ولم يُستثنَ من العقوبات الكثيرة الملحوظة ضد الهرطقة إلا عقوبة الإعدام. وعندما جدّد البابا إينوقنطيوس الثالث، عام 1199، براءة البابا لوقيوس الثالث لم نلحظ مزيداً من التشدد في العقوبات على الرغم من مقاربة هذا البابا الخطيرة بين الهرطقة وجريمة القدح والذم بالذات الملكية[48]. لكن التصدي للهرطقة الكاتارية اتخذ، في سنوات حبريّته، منحىً مأسوياً، بفعل نشوء ما يسمّى بالصليبية الألبيجية التي تسببت في حصول أبشع المجازر وتنفيذ إعدامات عديدة بالحرق في غضون الفترة الممتدة بين عامي 1209 و1218[49]. إن ضراوة هذه الأحداث هي التي مهّدت للإجراءات التي سيتخذها البابا والملوك الزمنيون لاحقاً، حيث حوّل البابا غريغوريوس التاسع (1227 ـ 1241)، من جهته، محكمة التفتيش إلى جهاز عام ودائم، وعهد به إلى جماعة من رجال الدين الدومينيكان والفرنسيسكان، نظراً إلى ارتباطهم المباشر بالكرسي الرسولي، ما جعل محكمة التفتيش الرهبانية المركزية تحلّ محلّ محكمة التفتيش الأسقفية المحلية. كما أقرّ الإمبراطور فريدريك الثاني ما بين عامي 1224 و1238 عقوبة الإعدام، من جهة أخرى، بحق كل هرطوقي متعنّت يقيم على الأراضي الواقعة تحت نفوذه والتي

= ندعو إلى التحلّي بالحذر لدى مراجعة هذين المؤلّفين الأخيرين، وبخاصة الثاني. أما من ناحية الحق القانوني، فلابد من الإشارة إلى الكتاب المميز الذي وضعه ميزونوف: Henri Maisonneuve, *Etudes sur les origines de l'inquisition* (Paris: [Librairie philosophique vrin], 1942).

(47) Mansi, *Concilia*, XXI, c. 492 ss.

(48) Bulle, «Vergentis in senium,» dans: *Le Registre d'innocent*, III, 11, 1, et Migne, *Patrologie latine*, CCXIV, 537-539

(49) هذه الصليبية، انظر: Achille Luchaire, *Innocent III et la croisade des albigeois* (Paris: Hachette, 1908), et Pierre Belperron, *La Croisade contre les albigeois et l'union du languedoc à la france* (Paris: Plon, 1942).

في ما يتعلّق بالمسائل القانونية المتعلّقة بهذه الصليبية، انظر: Maisonneuve, *Etudes sur les origines de l'inquisition*, pp. 167-202.

تشمل شمال إيطاليا ومملكة صقلية والإمبراطورية[50]. ولم تلبث هذه الإجراءات أن امتدّت إلى فرنسا وإسبانيا إمّا بناءً على الأوامر الملكية وإما استناداً إلى العُرف المعمول به في كل ناحية على حدة[51]، مما يضعنا أمام سلسلتين متميزتين من الإجراءات الكنسيّة والزمنية. لكن التميز هنا لا يعني الاستقلالية لأن الإجراءات المذكورة كانت تتخذ بموافقة السلطتين، بعدما قام البابا غريغوريوس التاسع[52] عام 1231 بضمّ الدستور الإمبراطوري الذي وضعه فريدريك الثاني لشمال إيطاليا إلى القوانين الكنسية، وأثبت في براءة بابوية أخرى عنوانها: «نرمي بالحِرم» (Excommunicamus) ضرورة تسليم الهرطوقي المتعنّت إلى السلطات الزمنية لينال ما يستحقه من عقاب، أي الموت[53].

علاوةً على ذلك، أمر البابا إينوقنطيوس الرابع بتطبيق البنود التي نص عليها دستور فريدريك الثاني بعد إرفاقها ببراءته: «ضد الهرطقة (adversus haereticam) الصادرة في 31 تشرين الأول/ أكتوبر[54]. وهكذا بلغ الأمر بالمسيحية بفعل الاتفاق القائم بين السلطتين الروحية والزمنية حدّ التعامل مع الهراطقة المتعنّتين، أو المرتدين إلى الهرطقة، كما لو كانوا أكبر المجرمين، خصوصاً بعد إنشائها محكمة استثنائية ترتبط مباشرة بالكرسي الرسولي من أجل ملاحقتهم والحكم عليهم. وباختصار، فقد أصبح الهرطوقي خارجاً على العدالة، بكل معنى الكلمة، فكيف نفسّر هذه الإجراءات غير المألوفة التي لم يشهد لها التاريخ القديم مثيلاً؟



(50) Vacandard, *L'Inquisition: Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'église,* pp. 129 ss.

(51) بيار الثاني (Pierre II) أقرّ حكم الإعدام ضد الهراطقة في الآراغون (Aragon) منذ العام 1197 انظر: المصدر نفسه، ص 65.

أما في فرنسا فلم تنصّ تشريعات لويس الثامن ولويس التاسع على هذه العقوبة بوضوح، انظر: المصدر المذكور، ص 124-125؛ سوى أن كتاب العوائد الدبرية يشير إلى هذا الإجراء بمنتهى الدقة، انظر على سبيل المثال: Les Etablissements de Saint Louis, ch. 123 et les *Coutumes de Beauvaisis,* XI, 2.

انظر: Vacandard, Ibid., p. 140.

(52) Auvray, éd., *Registre de Grégoire,* IX, no 535.

(53) المصدر نفسه، IX، رقم 539.

(54) النصّ كاملاً في: Nicolau Eymeric, *Directorium Inquisitorum,* Ed. by F. Pĕgna (Venise: [n. pb.], 1607), appendice, pp. 13-15.

نلفت، أولاً، إلى أن عدداً من الأصوات المسؤولة ظل حتى القرن الثاني عشر يرتفع مذكّراً بتعاليم الكنيسة القديمة في وجه المبادرات الشرسة التي غالباً ما كانت السلطات المدنية والكنسية تتخذها هنا وهناك تحت تأثير الضغط الشعبي. من بينها صوت فازون (Wazon)، أسقف ليبج (980 ـ 1048) الذي كان، على حد قول كاتب سيرته، يثور ضد الإجراءات الهمجية المطبقة في فرنسا بحق بعض الهراطقة، فعليين كانوا أم متهمين ظلماً بالهرطقة[55]. ولما استشاره في أثناء ولايته الأسقفيّة زميلُه روجيه الثاني، أسقف شالون، بشأن الموقف الواجب اتخاذه من الهراطقة لمعرفة ما إذا كان ينبغي، بنوع خاص، استخدام «سيف السلطة الزمنية» ضدّهم، أجاب بالنفي القاطع متمثلاً، أولاً، بالمسيح الذي لم يأتِ «ليصيح ويُسمع صوته في الساحات»[56]. بل أراد أن يحتمل العار واللّطم والبصق، والموت، أخيراً. ثمّ ذكّر بمثل الزؤان مستخلصاً منه ما يلي: «ما عسى تعنيه هذه الكلمات سوى أن السيد يريد من وعّاظه أن يتحلّوا بالصبر نفسه في تعاملهم مع المتورّطين في الضلال؟ خصوصاً أن من هم اليوم بمثابة الزؤان ربما أصبحوا حبة الحنطة الصالحة غداً». وتابع فازون قائلاً إن الأسقف لا يتسلّم عند رسامته «سيف السلطة الزمنية» بل ينحصر سلطانه الخاص بحق الجرم. وأُعطي سلطان سرّ مسحة المرضى لا ليُميت بل ليُحيي[57].

---

(55) «Vita Vasonis, c. 25,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CXLII, 753.

(56) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 12، الآية 19.

(57) المصدر نفسه، ص 751 ـ 753.

يلتقي تفسير فازون لمثل الزؤان مع تفسير القديسين إيرونيموس ويوحنا فم الذهب. والجدير بالإشارة هنا هو أن فازون كان من الأساقفة القلائل الذين اعترضوا في زمانه على تشابك السلطات وتوبيخه الإمبراطور هنري الثالث على تدخّلاته في الشأن الديني. حول فازون وعمله الإصلاحي، انظر: Augustin Fliche, *La Réforme grégorienne* (Louvain: [Spicilegium sacrum lovaniense], 1924), t. 1: *La Formation des idées grégoriennes*, pp. 113-128, et E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, 2nd Ed. (Bruxelles: [Edition Universelie, 1945]), t. 2, pp. 34-52.

كذلك يمكننا المقاربة بين تفسير فازون لمثل الزؤان وتفسير القديس تيودوروس الأستودي له. وهذا الأخير راهب شرقي من القرن التاسع، وجه رسالة إلى تيوفيلوس، أسقف أفسس، ترجمها إلى الفرنسية (Tongard) في: *Revue des questions historiques*, t. 1, pp. 110-113.

وفيها يقول: «علينا أن نثقّف الجهلة لا أن نعاقبهم» («*Epist*. 155,» dans: Migne, Ibid., XCIX, 1485).

(الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 3، الآية 7).

كذلك عرف القرن الثاني عشر لاهوتيين ورهباناً، أمثال بيار لو شانتر[58] (Chantre) وغرهوه رايخرسبرغ[59] (Gerhoh Reichersberg)، لم يحيدوا عن مواقف القديسين يوحنا فم الذهب وأغسطينوس القائلَين بإمكان معاقبة الهراطقة وسجنهم دون تسليمهم للموت.

أما موقف القديس برنارد من مسألة الهرطقة فيبدو أكثر تعقيداً حين يعالج في عظتين له حول سفر نشيد الأناشيد مشكلة هراطقة كولونيا المُمضّة عام 1144، تعقيباً منه على استشارة إفرفان (Evervin)، رئيس دير شتاينفلد (Steinfeld) في مقاطعة رينانيا[60]. وكان قد ألمح في عظته السادسة والستين إلى تعنت هؤلاء البائسين بقوله: «ليست تنفع الحجج لحمل هؤلاء القوم على الاعتراف بذنبهم، فهم لا يفهمونها، كما لا تؤثّر فيهم محاولات الإقناع لأنهم متحجّرون بدليل أنهم يفضلون الموت على الارتداد، لذا كانت المحرقة بانتظارهم»[61]. ولا نحسبن هنا أن القديس برنارد يتبنّى فكرة ملزمة بل يبني استنتاجه على أمر واقع مؤداه أن الهراطقة يسلكون، نتيجة تعنّتهم، الطريق المؤدية مباشرة إلى المحرقة. ذلك ما حصل، بالفعل، حين انقضّ الشعب عليهم وقتلهم. لكن القديس برنارد أبى أن يبرّر فعلته هذه: «إنّا نؤيد غيرته ولا نوافقه على تصرّفه لأن الإيمان هو مسألة اقتناع يستحيل فرضه بالقوة». وقد عمد في عظته الرابعة والستين إلى شرح الفقرة القائلة من نشيد الأناشيد: «صيدوا لنا الثعالب، الثعالب الصغار التي تتلف الكروم، فإن كرومنا قد أزهرت» (نشيد الأناشيد، II، 15) كالآتي:

«إذا حملنا هذه الكلمات على محمل الرمز أدركنا أن الكروم هي الكنائس والثعالب هي الهرطقات، أو بالأحرى، الهراطقة، مما يؤكد ضرورة الإمساك

---

(58) Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. 78.
«ينبغي زجهم في السجن لا قتلهم»، انظر: Migne, *Patrologie latine*, CCV, c. 231.

(59) Gerhoh de Reichersberg, *De investigatione Antichristi*, I, 42,
عرض هذا المؤلف للتعذيب الذي أُخضع له أرنو البريشياوي، فشجب الطريقة التي تدخّل بها رجال الإكليروس في هذه القضية، بشدة: «... ما أريده، إذاً، هو معاقبة هذه العقيدة، مهما بلغ انحرافها، بالنفي أو بالسجن أو أي عقوبة أخرى، ما عدا الموت. وقد كان حرياً بالكنيسة الرومانية وحاشيتها أن تمتنع عن التدخّل بهذه المسألة وتشارك في قتله بهذه الطريقة»، انظر: M. H. H., *Libelli de Lite*, III, p. 347.

(60) «*Sermo* 64 et 66,» in: Migne, *Patrologie latine*, CLXXXIII, c. 1084-1085, et 1093-1101.
La lettre d'Evervin est dans: Migne, *Patrologie latine*, CLXXXII, 677 ss.

(61) «*Sermo* 66 in Cant.,» nº 12, dans: Migne, Patrologie latine, CLXXXIII, 1100.

بالهراطقة لا صيدهم، فلنمسك بهم، إذاً، لا بالسلاح، أقول، بل بالحجج دحضاً لضلالاتهم، ولنصالحهم مع الكنيسة الكاثوليكية، إذا أمكن، ولنعد بهم إلى الإيمان الحق. تلك هي حقاً مشيئة الذي أراد أن يخلّص جميع الناس ويبلغ بهم معرفة الحق»[62].

لكننا، بالعودة إلى العظة السادسة والستين، نرى رئيس دير كليرفو يضع حدّاً لجهود الإقناع هذه، فإذا ما اقترن التعنت بالضلال الظاهر في السعي إلى نشر هذا الأخير، وجب إسقاط كل تحفظٍ: «من الأفضل معاقبة الهراطقة بالسيف، ذلك السيف الذي لا يحمله الأمير عبثاً، بدلاً من السماح لهم بتوريط الآخرين في ضلالاتهم»[63]. والمقصود بسيف الأمير هو اللجوء إلى القوة، طبعاً. لكن هل يمكن أن يصل اللجوء إلى القوة إلى حدّ الإعدام؟ إن القديس برنارد لا يثبت هذا الاحتمال بشكل صريح ولا ينفيه.

هكذا أخذ القانونيون يتجهون ابتداءً من منتصف القرن الثاني عشر نحو إقرار عقوبة الإعدام كجزاء ممكن بحق الهراطقة المتعنتين، متجاوزين بذلك تعاليم الآباء القدماء. وقد بيّنت دراسة م. ميزونوف عن غراسيانس وشرّاحه أن هذا التطوّر، وإن يكن قد حصل فعلاً، لم يمرّ من دون تحفظ واعتراض[64]. أما جان التوتوني، مؤلّف كتاب **التفسير الشائع للكتاب المقدّس**، فقد بدا حوالي عام 1215، منحازاً نهائياً إلى عقوبة الإعدام في حال فقدان كل أمل بإصلاح الهراطقة[65].

* * *

على أن من حقنا التساؤل عن المؤثرات التي حصل في ظلها هذا التغيير.

1. نشير، أولاً، إلى أثر نصوص **العهد القديم** في هذا المجال، فقد لفت غراسيانس إلى أن الشريعة القديمة كانت تعاقب عبدة الأصنام والمجدّفين بالموت[66]، ما سهّل علينا في خطوة لاحقة أن نعامل الهراطقة معاملتنا

---

(62) «*Sermo* 64 in Cant., nº 8,» dans: Migne, *Patrologie latine*, c. 1085-1586.

(63) «*Serm.* 66 in Cant., nº 12, col. 1101». Sur Saint Bernard et les hérétiques, voir: Vacandard, *Vie de saint Bernard*, pp. 202 ss.

(64) Maisonneuve, *Etudes sur les origines de l'inquisition*, pp. 21 ss.

(65) *In C.* 23, q. 4, c. 39; *In C.* 23, q. 5. c. 32; *In C.* 23, q. 5 préambules.

(66) C. 23, q. 5, *Dict. Gratiani*, après le canon 7.

للمجدفين. أمَا كان القديس كيرلّس الأورشليمي يقول في القرن الرابع عن هراطقة زمانه: «ما جدوى أن نعيش العفة إن كنا لا نكفّ عن الكفر والتجديف»؟[67] كذلك غراسيانس يستعيد بأسلوبه الشخصي مقطعاً للقديس أغسطينوس مبيّناً كيف كان أسقف هيبونة يذكّر الهراطقة والمنشقين، لدى تذمّرهم من تعسّف السلطات الإمبراطورية، بقرار نبوخذنصّر الذي يتهدّد بالموت أولئك الذين «يجدّفون على إلـه شَدرَك ومَيْشَك وعَبدَ نَجو»[68]. من هنا لم يتوانَ جان التوتوني عن الخروج بهذا الاستنتاج: تَرى، إذاً، أن قتل الهراطقة واجب[69]. تماماً كما لن يتوانى القديس توما عن الإعلان: «أن من حق السلطات الزمنية إعدام الهراطقة، حتى ولو لم يفسدوا الآخرين، لأنهم يجدّفون على الله باتباعهم إيماناً مزيّفاً»[70].

2. نشير، ثانياً، إلى أثر الدساتير الإمبراطورية القديمة التي كانت في قسم كبير منها تدمج الهرطقة بجريمة القدح والذم بالذات الملكية معلنة أن هؤلاء المحرّضين يستوجبون الموت. على أن هذه التشريعات، كما قلنا، نادراً ما كانت تُطبّق في زمانها، كما لم يعرف بشأنها شيء في العصر الوسيط، فلما راجت دراسة الحق الروماني وتعليمه في القرن الثاني عشر، تأثر رجال القانون والقضاء بهذه الترسانة التشريعية[71] التي تُطلعنا بعض شروحاتهم على تردّدهم في الإقبال عليها. علماً أن المقاربة بين الهرطقة وجريمة القدح والذم بالذات الملكية قد حصلت تدريجيّاً بتأثير من القانون الروماني، ما أوجب إجراء عقوبة الموت على الأولى أيضاً. ولئن صح أن البابا إينوقنطيوس الثالث قد ساوى بين هاتين الجريمتين، في نهاية القرن الثاني عشر، فهو لم يجرؤ على إقرار عقوبة الإعدام، ولم يفرض على الهرطوقي أكثر من مصادرة أملاكه:

«يعاقب القانون المدني مرتكبي جريمة القدح والذم بالذات الملكية بالإعدام ومصادرة الأملاك... فلم يستوجب، بالأحرى، أولئك الذين يهينون يسوع إبن الله بجحدهم الإيمان، أن يُفصلوا عن الجماعة المسيحية (يُحرموا) ويُجرّدوا من

(67) «Orat. Catech. IV, 2,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXXIII, 456.

(68) «*In Joan*. tr. XI, c. 13-14,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXXV, 1482-1483, cité par Gratien, C. 23, q. 4, c. 39.

(69) *In C*. 23, q. 4, c. 39.

(70) *In IV sent*., d. 13, q. 2, a. 3, solutio.

(71) Maisonneuve, *Etudes sur les origines de l'inquisition*, pp. 14 ss.

ممتلكاتهم. ذلك أن إهانة العزّة الإلـهية أخطر بكثير من القدح والذم بالذات الملكية البشرية»[72].

أما القديس توما، الذي لم يعرف في القرن الثالث عشر هذا النوع من التردّد، فقد أورد في سياق شرحه كتاب **الأحكام** ما يلي: «يجوز معاقبة الهراطقة بصرامة تفوق تلك التي يستحقها المذنبون بجريمة القدح والذم الملكيين أو الذين يزوّرون النقود. لذا كان من العدل أن يُحكم عليهم بالموت»[73]. كذلك نراه في **الخلاصة اللاهوتية** يساوي مجدّداً بين الهرطقة وجريمة تزييف النقود أو سواها من جرائم الحق العام:

«أما بالنسبة إلى الهراطقة، فقد ارتكبوا خطيئة استحقوا بها لا الفصل عن الكنيسة بالحِرم، وحسب، بل القطع عن العالم، أيضاً، بالموت، فإن إفساد الإيمان الذي يؤمّن حياة النفس أخطر بكثير من تزييف العملة التي لا تسمح بأكثر من توفير متطلبات الحياة الزمنية. وبالتالي، فإذا كان الأمراء الزمنيون يحكمون، من باب العدل، على المزوّرين وأمثالهم من المفسِدين بالإعدام الفوري، فما عساهم يفعلون بالهراطقة الذين يستوجبون، لمجرّد انزلاقهم في الهرطقة، لا الحِرم فقط، بل الحكم العادل عليهم بالموت»[74].

3. فضلاً عن ذلك، نلاحظ تأثير عادة إحراق الهراطقة التي فرضت نفسها بقوة متزايدة منذ القرن الحادي عشر، بالرغم من مقاومة كثيرين لها من رجال الدين، فغالباً ما كانت السلطات المدنية، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، تبادر بمساندة الشعب إلى إنزال عقوبة لم يسبق أن خطرت ببال القضاة الكنسيين. وذلك على غرار ما حصل في كولونيا عام 1144 أثناء نقاش لاهوتي بين الإكليروس والهراطقة، حيث هبّ الحاضرون فجأةً وأخرجوا الهراطقة من قاعة

---

(72) Constitution du 25 mars 1199, dans: «*Innocentii III epistolae*, 11, 1,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CCXIV, 539.

(73) *In IV Sent.* D. 13, q. 2, a. 3 solutio,
كان الحق الروماني منذ أيام تيودوصيوس يجعل جريمة تزييف النقود معادلة لجريمة القدح والذم بالذات الملكية: I. 9 Cod. Theod. IX, 21.
انـظـر: «Moneta falsa,» dans: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, sous la direction de Daremberg et de Saglio.

(74) 2.2. q. 11, a. 3.

المحاضرات ثم أوقدوا ناراً عظيمة وطرحوهم فيها[75]. ومع تزايد اللجوء إلى المحرقة شمال فرنسا في غياب كل تشريع مدني أو كنسي يقضي بذلك في نهاية القرن الثاني عشر، نزح في عهد الصليبيّة الألبيجية قوم من الشمال إلى الجنوب حاملين معهم هذه العادة المتبعة في مناطقهم، واقترفوا أبشع المجازر بحق «المتشددين» الكاتار بإحراقهم مئة وأربعين شخصاً منهم في مينرف، عام 1200، ثم ستين شخصاً في كاسّيه[76] (Cassés) فضلاً عن أعداد أخرى كبيرة في لافور (Lavaur)، عام 1211، حتى ليصحّ القول إن عهد فيليب أوغست كان الأكثر دموية في العصر الوسيط. يضاف إلى هذه المجازر التي طبعت الصليبية الألبيجية، ما يروي لنا مؤرخو الوقائع عن مجازر أخرى حصلت في تروا (Troyes) عام 1200 وبرين (Braisne) عام 1205 وباريس عام 1210 حيث تم إحراق عشرة من أتباع آموري دو بين (Amaury de Bène) المعروفين بالـ«آموريين».

ولم تكن الحال بأفضل مما ذكرنا على أرض الإمبراطورية حيث تمّ إحراق 80 هرطوقياً في ستراسبورغ[77] عام 1211. وقد كرّست هذه الأحداث تدريجياً تقليداً صريحاً بلغ من الزخم حدّاً خوّله أن يفرض نفسه على القرن الثالث عشر. حتى إذا أنشأ البابا غريغوريوس التاسع نظام محاكم التفتيش تم الحدّ منه وتشريعه في آن، فإذا ما استثنينا تجاوزات روبير لو بوغر في فرنسا أو تلك التي أقدم عليها كونراد الماربورغي في ألمانيا[78]، تبيّن لنا أن محاكم التفتيش المذكورة كانت تواصل ملاحقة المذنبين وتعتمد منهجية متطوّرة في دراسة قضاياهم، لكنها تتحاشى تسليمهم إلى السلطة الزمنية، بالإجمال.

4. وليس يفوتنا، أخيراً، تأثير نظام المسيحية، كما جرى تحديده في

---

(75) انظر: *«La Lettre d'Evervin à saint Bernard,»* dans: Migne, Ibid., CLXXXII, col. 677.
حول تطوّر عقوبة الحرق في القرن الثاني عشر، انظر: Maisonneuve, *Etudes sur les origines de l'inquisition*, pp. 55 ss.

(76) المصدر نفسه، ص 186.

(77) حول هذه الأحداث، انظر: المصدر نفسه، ص 134-136.

(78) حول روبر لو بوغر، انظر: Guiraud, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, t. 2, pp. 213 ss.
حول كونراد الماربورغي، انظر: Balthasar Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland* (Prag: [n. pb.], 1882).
مختصراً مفيداً لذلك في: «Lucifériens,» dans: Vacant and E. Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique (Paris: [s. n.], 1895-1950), t. 9, cols. 1048-1051.

الصفحات السابقة، فالمسيحية جهاز سياسي - ديني ينهض على قاعدة وحدة الإيمان. وقد كانت الحروب الصليبية بمثابة امتحان لقوته وتماسكه. إن تشكيل المسيحية جبهة موحدة في وجه الإسلام قد عمّق وعيها لسر صلابتها وعظمتها، أي الإيمان المسيحي، وجعلها ترى في كل محاولة يهدف من خلالها العدو الخارجي، أو الكافر، إلى إفساد الإيمان وتقسيم العالم المسيحي، خيانةً لا تقل عن جريمة القدح والذم بالذات الملكية، فكان لابد، بالتالي، من أن يتم اعتبار الهرطوقي في المسيحية خارجاً على العدالة، نظير ما هو عليه الجاحد في الإسلام. إن الكل في العصر الوسيط يعي جيداً دور الإيمان الأولي في تكوين المجتمع ويدرك أن تهمة الهرطقة هي، بإقرار الجميع، الأكثر خطورة بين التهم. حسبنا دليلاً على ذلك أن هنري الرابع، إمبراطور جرمانيا والعدو الألدّ للبابا غريغوريوس السابع، قد رفض في أثناء نزاع اختيار الإمبراطور، أن يُحاكم أو يُخلع عن عرشه لأي جرم كان، مضيفاً: إلا في حال «إنكاري الإيمان»[79]. فما من تهمة أشد وأمضى من تهمة الهرطقة في القضاء على أي إنسان، حتى ولو كان البابا نفسه.

من شأن هذه الملاحظات أن تعيننا على فهم تسامح العصر الوسيط النسبي مع الوثنيين وتعصّبه المطلق تجاه الهراطقة. وقد أضاء لنا القديس توما نقطة جوهرية: إذا كان قبول الإيمان عملاً طوعياً فإن الثبات في الإيمان المعتنق أمر ملزِم[80]. فالمرء حرّ، إذاً، في اعتناق الإيمان. لذا يشجب المعلم الملائكي بقوة إكراه الوثنيين على الارتداد. إن اعتناق المسيحية يجب أن يحصل بحريّة تامة، أما الخروج منها، يضيف المعلم، فلا يمكن أن يتم بالطريقة نفسها: «إن البقاء في الإيمان المعتنق مسألة ضرورية». ثم يخلص إلى القول: «يجب إجبار الهراطقة، حتى جسدياً، على الوفاء بما وعدوا به والتمسك بما سبق لهم أن اعتنقوه»[81]. ولو اقتصر تهديد الهرطقة على جماعة روحية مستقلّة لما وجدنا ما

---

(79) Monumenta Germaniae Historica, *Constitutiones et Acta*, I, 109.

(80) 2.2. q. 10, a. 8 ad. 3.

(81) 2.2. q. 10, a. 8 c.

لقد أصبح الإرغام على الدخول إرغاماً على البقاء مع القديس توما الذي استوحى مفهومه هذا من أحد البنود المقرّرة في مجمع توليدو الرابع المنعقد عام 633. وهو بند يتعلّق بارتداد اليهود أورده غراسيانس في: (*Distinct.* 45, c. 5) تحت العنوان الآتي: «كما إن اليهود لم يكرهوا على الإيمان كذلك لا يجوز للمترددين منهم أن يتخلّوا عنه. وهذا هو ملخص النص المجمعي: في ما يتعلّق باليهود، يقرّ المجمع المقدّس بعدم إرغام=

يبرّر محاكمة الهرطوقي وإنزال العقاب الجسدي به. لكن الهرطقة في العالم الوسيطي تهدّد نظاماً اجتماعياً قائماً بكليته على الإيمان، ولمّا كانت، في صراعها مع غير المؤمنين، تنذر بتفجير مملكة المسيح من داخل فقد انبرى هذا النظام الاجتماعي يدافع عن نفسه في وجه الخطر الداهم بتخييره المذنب بين الهلاك والعودة إلى الإيمان.

* * *

على أن القديس توما لم يغفل الاعتراضات المحتملة على هذه المبادىء الصارمة، وأوّلها مثل الزؤان، فبادر إلى التسلّح بردّ القديس أغسطينوس: «لا يُمنع اقتلاع الزؤان إلا متى صعب تمييزه عن الحنطة[82]، فإذا انتفى اللبس لم تعد وصية السيد نافذة».

أما الاعتراض الأهم فينبع من واجبات المحبة المسيحية. و أكثر الحالات مأسوية هي حالة المرتدين إلى الهرطقة؛ فهؤلاءيجب إعدامهم، وإن تصالحوا مع الكنيسة. ولكن، كيف السبيل إلى التوفيق بين هذه الممارسة وواجب الغفران الإنجيلي؟ يجيب القديس توما عن هذا السؤال مميزاً بين خير القريب الروحي وخيره الزمني، فالمحبة ترمي إلى الخير الروحي، أي خلاص النفس، لذا كانت الكنيسة على استعداد دائم لمصالحة التائب المرتد وفتح درب الخلاص أمامه بالتوبة. أما الخير الزمني متمثلاً، أولاً، في حياة الجسد، فلا يُعطى إلا مرتبطاً بالخلاص؛ خلاص المذنب، طبعاً، وأيضاً خلاص الآخرين، بحيث يحق حرمانه منه إذا ما استدعى ذلك، بإلحاح، خلاصُ المؤمنين الآخرين. وهو ما يحصل في حال الارتداد إلى الهرطقة:

«فلو كنا نستقبل الهراطقة التائبين في شتّى الأحوال ونمنحهم في كل مرة من

= أحد منهم على اعتناق المسيحية بالقوة... أما الذين سبق لهم أن ارتدّوا إليها جبراً...، واقتبلوا الأسرار الإلهية ونالوا نعمة المعمودية... فيتوجّب إبقاؤهم في الإيمان وإن كان قد سبق لهم أن اعتنقوه بالقوّة أو بحكم الضرورة، كما يتوجّب عليهم ألا يجدّفوا على اسم الله ويحتقروا أو ينكروا الإيمان الذي قبلوه». وقد استعاد القديس توما خلاصة هذا القرار المجمعي في: 2.2. q. 10, a. 8, ad. 1

(82) 2.2. q. 10, a. 8, ad. 1; q. 11, a. ad. 3.

انظر: Saint Augutin, *Contra epist. Parmen.*, III, 2, 13,

نلفت إلى أنه لم يخطر ببال القديس أغسطينوس يوماً أن ينزل عقوبة الإعدام بالهراطقة.

الثقة والأمان ما يجعلهم يطمئنون إلى الحفاظ على حياتهم وامتلاك سائر الخيرات الزمنية، لأمكن أن يكون ذلك على حساب خلاص الآخرين؛ بمعنى أنهم إما أن يفسدوا سواهم بسقوطهم مجدّداً، وإما أن يشجّع إفلاتهم من العقاب أشخاصاً آخرين على الوقوع في شرَك الهرطقة. من هنا كان يحق لنا، في حال استقبالنا قوماً من هؤلاء ومعاودتهم السقوط، أن نستدلّ بذلك على تقلّبهم في موضوع الإيمان، حتى إذا ارتدّوا في مرحلة لاحقة قبلتهم الكنيسة للتوبة من غير أن يجنّبهم ذلك حكم الإعدام»[83].

لقد تحكّمت بردّ القديس توما هنا فكرة عالجها في موضع آخر بإسهاب، مفادها أن الهرطقة آفة مُعدية[84]، وأن المحبة تفرض في التعامل مع الجماعات المسيحية تدابير حاسمة، بطبيعة الحال، قد تصل إلى عقوبة الموت، إذا ما بات المذنب، نتيجة زلاته المتكرّرة، يشكل نموذجاً خطيراً للمؤمنين البسطاء في التقلب الإيماني. ما يعني أن من الجائز، بل من الواجب، في بعض الحالات، تغليب «المصلحة المسيحية العليا» على الحياة الزمنية الخاصة بكل فرد.

عند هذا الحدّ لا يعود بوسعنا القبول بعيداً عن كل تحفّظ بمواقف بعض المدافعين السلبية من مطاردات محكمة التفتيش للكاتار، خصوصاً بعدما أجمع المؤرخون على الطابع الفوضوي واللامجتمعي للممارسات الألبيجية. ومن مظاهره: رفض القسَم في مجتمع إقطاعي قائم بكليّته على القسَم، احتقار الزواج وإدانته، شبه الانتحار الهادئ المفروض على المرضى بعد تقبّلهم رتبة المؤاساة، وكلها جرائم يوجب فيها القانون المدني أقسى العقوبات[85]. ولكن، هل يصح القول إن محكمة التفتيش تتصرف مع الكاتار وسواهم من الهراطقة تصرّف محاكمنا الجزائية مع المجرمين والفوضويين؟ هذا الموقف «الدفاعي» لا يحسب، برأينا، كبير حساب للفوارق الزمنية واختلاف المؤسسات الاجتماعية . أم ترى يجدر بنا الأخذ بادعاء جوردان المعاكس: «ثمة مذاهب نلاحقها اليوم بحجة أنها

---

(83) 2.2. q. 11, a. 4.

(84) *In IV Sent. Dist.* 13, q. 2, a. 3.

(85) انظر: Vacandard, *L'Inquisition: Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'église*, pp. 281-284, et Henry Charles Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, 3 tomes, ouvrage traduit sur l'exemplaire revu et corrigé de l'auteur par Salomon Reinach (Paris: [s. n.], 1900-1902), t. 1, pp. 120-121.

خطيرة بعدما كنا نلاحقها بالأمس بحجة أنها خاطئة»؟[86] على أنه رأي يستوجب النظر أيضاً. فمما لا شك فيه أن ردع محكمة التفتيش يستهدف الأخطاء الإيمانية لدى الكاتار. وقد اعتبر القديس توما أن الهرطوقي المتعنّت يستحق الموت «لأن إفساد الإيمان الذي يؤمّن حياة النفس هو أشد خطراً من تزييف العملة الذي لا يتيح أكثر من تأمين متطلّبات الحياة الزمنية»[87]. كما أعلن الإمبراطور فريدريك الثاني عام 1231 في دستوره القميص المّتصل النسج (inconsutilem tunicam) ما يلي: «يقع تحت طائلة القانون كل من خالف الإيمان الكاثوليكي، ولو في واحدة من مواده فقط»[88]. أما البابا بونيفاقيوس الثامن فقد منع السلطات الزمنية كافة من إقامة التمييز في موضوع جرائم الهرطقة «لأنها ذات صفة كنسية محض»[89]. ولمّا كانت الأخطاء العقائدية أكثر ما يثير لاهوتيي القرن الثالث عشر في المبادئ الكاتارية، فقد اقتضى تصويب تأكيدات بعض المدافعين المعارِضة، فالحقيقة التي لا لُبس فيها، والتي يتعيّن علينا إرساؤها على سبيل المفارقة ضد جوردان هي أن هؤلاء اللاهوتيين كانوا يترصّدون هذه الأخطاء بسبب خطورتها على الصعيد الاجتماعي، لا لأنها كانت تبدو لهم «فوضوية»، بالمعنى الحديث للكلمة، ومدمرة للنظام الزمني، حصراً، بل لأنهم كانوا يعتبرونها مقوّضة للإيمان الذي يتأسس عليه النظام الاجتماعي رمّة، في نهاية الأمر.

4 ـ مارسيل البادواني: مدافِع مزيّف عن حرية الضمير

إذا صحّت أقوال بعض المؤرخين، فقد عرفت النظريات الحديثة حول حرية الضمير، في القرن الرابع عشر، رائداً حقيقياً هو مارسيل البادواني، أستاذ الفنون الأدبية الذي شغل بضعة أشهر منصب رئاسة جامعة باريس (1312 ـ 1313). وقد أعرب ف. بطاليا عن تقديره لهذا الرجل، في دراسة وضعها حول فلسفته السياسية، بهذه التعابير: «يبدو مارسيل محدِثاً، فعلاً، بإعلانه عن نهج حرية

(86) E. Jordan, «La Responsabilité de l'église dans la répression de l'hérésie au moyen âge,» *Annales de philosophie chrétienne*, 4e série, [t. 9] (1909), p. 22.

(87) 2.2. q. 11. a. 3.

(88) النصّ في: Eymeric, *Directorium Inquisitorum*, Appendice, p. 14.

(89) c. 18 au *Sexte*, V, 2.

الضمير وحرية المعتقد الإيماني اللتين ستتمكن الثورة الفرنسية وحدها من تحقيقهما»[90]. وهكذا نجد أنفسنا أمام إثبات غريب يجب إخضاعه للنظر.

إن مارسيل البادواني هذا هو صاحب المؤلَّف الشهير: **المدافع عن السلام**، والذي ما كاد يبصر النور عام 1324 حتى افتُضح أمر كاتبه لدى السلطات الكنسية[91]، ما أرغم أستاذنا الجامعي على الفرار قاصداً ألمانيا حيث التجأ إلى بلاط لويس ملك بافاريا الذي كان يومها في أوج صراعه مع الكرسي الرسولي. واللافت في المؤلَّف المذكور هو استغلال صاحبه إلى أقصى الحدود فكرة الدولة الأرسطالية، بصفتها مجتمعاً مثالياً يتمتع بإدارة مستقلة ووحدة محكمة. سوى أن مارسيل ينزع عن مذهب أرسطو السياسي كل ما أدخله عليه القديس توما وتلاميذه من تلطيفات كان الهدف منها حفظ استقلال السلطة الروحية وتفوّقها على الدولة[92]. كما إنه يتبنّى الموقف النقيض لكل من جيل الروماني (Gilles de Rome) وألفارو بيلايو (Alvaro Pelayo) وأغسطينو ترينفو (Agostino Trionfo) وغيرهم من «ثيوقراطيي» زمانه، فبدلاً من أن يدرج ضمن سلطة البابا جميع السلطات المسيحية، الروحية منها والزمنية، أعاد الأمير إلى ما كان عليه في الدولة القديمة، أي سيداً دينياً على جميع أراضي مملكته؛ فما من ولاية، ولا حتى الولاية الكنسية، إلا وهي تابعة له، فلا يحق للكنيسة اللجوء إلى السلطة التشريعية أو الإجرائية إلا بإذن من الأمير، وكذلك الدعوة إلى عقد مجمع عام هي من اختصاص «المشترع البشري الأعلى».

هذه اللمحة الموجزة عن نهج مارسيل الفكري تخوّلنا أن ندرك بوضوح

---

(90) F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medioevo*, studi filosofici. Nuova serie; IV (Florence: Le Monnier, 1928), pp. 122-123.

نجد مثل هذه الآراء عند: Ad. Franck, *Journal des savants* (1883), pp. 125 et 129.

وكذلك عند: Francesco Ruffini, *La Libertà religiosa* (Torino: [n. pb.], 1901), t. 1, pp. 47-49.

(91) توجد في الوقت الحاضر طبعتان جيّدتان لهذا المؤلَّف، الأولى: M. Prévité-Orton, éd., *pacis Defenso* (Cambridge: [n. pb.], 1926),

والثانية: Richard Scholz, hrsg., *Defensor pacis* (Hannover: n. pb., 1930),

وهذه الأخيرة هي المعتمدة من قبلنا.

(92) مارسيل دو بادوفا، يمكن مراجعة: Georges de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*, 2e éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1947), t. 2: *Marsile de Padoue.*

مرمى نظريته في مسألة معاملة الهراطقة، فهو يعرف جيداً نصوص الكتاب المقدس والآباء التي تنبذ الإكراه في موضوع الإيمان ويذكّر بها في الوقت المناسب. كما يورد الشواهد المطوّلة لكل من القديسِين أمبروسيوس ويوحنا فم الذهب وهيلاريوس[93]، مبيّناً أن الإحالة إلى أحكام العهد القديم[94] القاسية لم تعد مستحبّة في مناخ الشريعة الجديدة، وبالتالي، فليس لخدّام الكنيسة أي سلطة إجرائية على المؤمنين ولا الهراطقة. أما الرعاة فما عليهم إلاّ الاكتفاء بالوعظ والتعليم وترهيب الخَطَأَة المتمادين في الإثم بالعذابات الأبدية، عند الاقتضاء. إنها دعوة إلى التساهل الكلي، من دون شك. ولكن كيف عسانا نغفل تهافت الأمير، في هذا النظام، على استعادة ما انتزعه من رجال الإكليروس؟ الواقع أننا نقع في أحد مقاطع هذا الكتاب على هذه الملاحظة المميّزة:

«وليس ليشوقنا الاستنتاج من ذلك كله (أي نفي السلطة الإجرائية عن الكنيسة) أنه لا يصحّ ممارسة الإكراه على الهراطقة، أو حتى على الكفار. بل ان السلطة، لكي تتمكن من القيام بهذا الأمر، في حال كونه مشروعاً، يجب أن تكون بيد المشترع الإنساني وحده»[95].

لقد رأى ف. بطاليا أن عبارة: «في حال كونه مشروعاً» تنطوي على شك جدي في مشروعية اعتماد القوّة ضد الهراطقة[96]. بيد أنه يصعب الاعتماد على مقطع تعبيري واحد للإشادة بروح التسامح عند مارسيل البادواني، خصوصاً أن التقليد المخطوطي يفتقر إلى الثقة، فقد وردت هذه العبارة على هامش الصفحة في المخطوط الأساسي في حين خلت منها مخطوطات كثيرة أخرى، كما إننا لا نقع لها على أثر في الطبعة الأصليّة الصادرة في مدينة بال عام 1522. والغريب في الأمر أيضاً، أننا لا نجدها في أي موضع آخر، ولا حتى في الفصل العاشر من القسم الثاني المخصص بكامله لمسألة الهراطقة[97]. سوى أن ما يستوقفنا في المقطع المذكور أهم بكثير من هذا التحفظ الذي يخفى علينا معناه. إنه حرص

---

(93) Scholz, hrsg., Ibid., II, 9, 3-8, pp. 232-239.

(94) المصدر نفسه، II، 9-11، ص 239 ـ 242.

(95) المصدر نفسه II، 5، 7، ص 192.

(96) Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medioevo*, pp. 119-120.

(97) Scholz, hrsg., Ibid., 11, 10, pp. 244-255.

المؤلّف على عدم انتزاع السلطة الإجرائية، حتى في موضوع الهرطقة، من «المشترع البشري»، مخافة أن يدفع به ذلك إلى الانحراف عن خط معالجاته السابقة. لذا يستدرك مضيفاً أنه لا يبغي التشكيك بحق السلطة الزمنية في الإلزام.

لقد خرج مارسيل عن خط القديس توما واللاهوتيين عموماً، باعتباره أن من حق الأمير معاقبة الهرطوقي، لا بسبب انتهاكه الشريعة الإلهية بل بسبب خرقه الشريعة الإنسانية:

«عندما يعاقب الأمير أحدهم فما ذلك، فقط، لأنه أخطأ ضد الشريعة الإلهية، فكثيرة هي الخطايا المميتة التي تُرتكب ضد الشريعة الإلهية، كالزنى، مثلاً، وتتساهل فيها الشريعة البشرية عن علم وإدراك.. . إن إنزال العقاب بالهرطوقي الذي يخلّ بالشريعة الإلهية أمر ممكن في هذا العالم إذا كانت الشريعة البشرية تحظّر هذه الخطيئة أسوة بما عداها. إلا أن سبب العقاب المباشر، في هذه الحالة أيضاً، هو انتهاك الشريعة البشرية»(98).

لم يفصّل مارسيل، لسوء الحظ، طبيعة الدوافع التي يمكن أن يستند إليها الأمير في تبريره حظر الهرطقات، بل توقف عند حدود الافتراض بأن قرار المشترع وحده كافٍ للسماح بإحدى الهرطقات في دولة وحظرها في دولة أخرى، ما يحمل على الاستنتاج بأن محاربة الهرطقة أو التسامح بشأنها أمر تحدده مصلحة الدولة، بشكل عام.

أخيراً، يتمثّل منظّرنا سير دعوى الهرطقة كالآتي: يُساق المتهم، أولاً، أمام الكهنة والمعلّمين فيستجوبونه، وربما أمكنهم كذلك استدعاء الشهود بهدف التأكد من ذنبه أو براءته. لكن صلاحيات هؤلاء تنتهي عند هذا الحدّ، ما يخلع على حكمهم صفة إخبارية محضاً. ثم يضع القضاء المدني يده على القضية لأن إصدار الحكم من اختصاصه وحده، فإما أن يبرّىء المتهم وإما أن يدينه منزلاً به ما ينص عليه القانون من عقوبات، بما فيها عقوبة التنكيل الجسدي(99).

وقد بلغ مارسيل غاية الإيجاز، في الجزء الأخير من كتابه، بإجرائه عرضاً إجماليّاً لموقفه من سلطة الأمير في موضوع الهرطقة:

---

(98) المصدر نفسه، II، 10، 7، ص 250.

(99) المصدر نفسه، II، 10، 4 ـ 6، 248 ـ 250.

«يعود لسلطة الأمير وحدها، بمقتضى القوانين الصادرة عن المشترع البشري، حق إصدار الحكم الجزائي ضد الهراطقة وسائر من يقتضي ردعهم بالقصاص أو العذاب الزمنيين، كما يعود إليها الحق في إنزال عقوبة شخصية أو عينيّة بهم وتسريع تنفيذها»[100].

هكذا يمكننا الاستنتاج مع نويل فالوا بأن: «مارسيل البدواني وجان دو جاندان[101] لم يكونا ذينك المدافعين بعناد عن حرية الضمير، وإن نكن قد أعجبنا كثيراً بتسامحهما المبكر؛ فقد وقفا جهودهما على الطعن بالمحاكم الكنسية، ولم يجدا، بالمقابل، حرجاً في التسليم بإدانة القانون المدني للهراطقة[102].

5 ـ مسألة الضمير الضالّ في العصر الوسيط

لئن تكن المسيحية الوسيطية قد قست في ردع الضلال العقائدي، فقد شكّلت مرحلة مهمة في تاريخ حرية الضمير، إذ أقبل لاهوتيو ذلك العصر على معالجة مسألة الضمير الضال بعزم وتصميم يفوقان ما كانا عليه في الحقبة الآبائية ممهّدين بذلك الطريق أمام الفكر الحديث الذي يولي أهمية مميّزة للذاتية.

رأينا كيف شغلت قضية الضمائر الضالة القديس بولس. لكن نظرته جاءت على شيء من المحدودية التي حتّمها حصر المعالجة بموضوع «ذبائح الأوثان» الذي يضعنا بمواجهة أعمال حيادية غير سيئة من الناحية الموضوعية. وقلما تخطّى آباءُ الكنيسة آفاق الرسول، بعكس اللاهوتيين المدرسيين الذين لم يخشَوا، اعتباراً من القرن الثاني عشر، أن يعمموا المسألة ويتصدَّوا لها من مختلف جوانبها واتجاهاتها مثيرين الأسئلة الآتية: ما القاعدة التي يتعيّن اتباعها في حالة الضمير المتمادي في الضلال، ضميرٍ يصوّر لنا الشيء الحسن وكأنه سيئ موضوعياً، أو العكس؟ أترانا نخطيء بالانصياع إليه؟ أم بمخالفتنا أحكامه؟ لا يسعنا هنا إلا رسم الخطوط العريضة لهذه السجالات الوسيطية، والتي لن نحتفظ منها بسوى ما هو ضروري لفهم ما يليها من نقاشات.

---

(100) المصدر نفسه، 111، 2، 30، ص 608.

(101) أستاذ جامعي آخر اشترك مع مارسيل في تأليف كتابه.

(102) Noël Valois, «Jean de Jandun et Marsile de Padoue,» dans: Noël Valois, *L'Histoire littéraire de la France* (Paris: [Imprimerie nationale, 1906]), t. 33, p. 580.

كان أبيلار (Abélard) في القرن الثاني عشر قد طرح مسألة الضمير الضال بوضوح في مقالة له في الأخلاق بعنوان: «إعرف نفسك». وقد ذهب هذا الجدلي الشهير، كما نعلم، بعيداً جدّاً في مجال تأكيد أخلاقية القصْد، إذ أولى الرضى الباطني من الأهمية ما جعله يرى الخطيئة كلها في الإرادة الشريرة من دون الفعل[103]، فالقصْد، في عُرفه، هو المصدر الوحيد للأفعال كلّها، صالحة كانت أم طالحة، وإن يكن صلاح هذه الأفعال لا يُقاس انطلاقاً من قاعدة ذاتية محض، كحسن النية أوالاقتناع بحسن ما نفعل[104]، بل يتوقّف على المعرفة الإيمانية بمصير الإنسان الحقيقي . لكن، لما كان التذرّع بالجهل وارداً في عدد من الحالات، بسبب جهل كثيرين من بني جنسنا نهاية الإنسان الحقيقية، فقد وجب أن الذين يسوقهم جهلهم في طريق القصد الضال يمنعهم حسن نيتهم من اعتبار فعلهم خطيئة، بكل معنى الكلمة، إذ يحسبونه مرضياً لدى الله. تلك هي حال جلّادي المسيح وكثيرين من مضطهِدي الإيمان الذين تشهد على جهلهم صلاة المخلص: «اغفر لهم يا أبتِ لأنهم لا يدرون ماذا يفعلون». وهذا ما يجعلهم بمنأى عن كل شعور حقيقي بالذنب، إذا ما اعتبرنا ـ يتابع أبيلار ـ أن جوهر الخطيئة يكمن في احتقار الله:

«فأي احتقار لله يكون عند من يجهلون المسيح ويرفضون بسبب جهلهم هذا الإيمان المسيحي الذي يعتبرونه منافياً لله؟ إنهم، في الواقع، يفعلون ذلك لأجل الله ظنّاً منهم أنهم يتصرّفون تصرّفاً حسناً، ما دام الرسول يوحنا نفسه يقول: إذا كان قلبنا لا يوبخنا كانت لنا الطمأنينة لدى الله[105]، والمقصود: إذا كنا لا نسمح لأنفسنا بمخالفة ضميرنا فباطل هو خوفنا من أن نحسب مذنبين لدى الله»[106].

فإذا كنا، مع ذلك، نتكلّم على خطيئة الجهل فلأن الخطيئة، إلى جانب

---

(103) Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médievale* (Paris: J. Vrin, 1944), pp. 329-330; Jean Rohmer, *Finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot* (Paris: J. Vrin, 1939), pp. 31 ss., et Ruth, *Der Begriff der Conscience in französischen Denken*, pp. 54 ss.

(104) «من هنا لا يصحّ الحكم على نية أحدهم بأنها حسنة لأنها تبدو، في نظرنا، كذلك، بل، بالأحرى، لأن صاحبها يعتبرها كذلك»، انظر: («*Scito teipsum*, c. 12,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CLXXVIII, c. 653).

(105) الكتاب المقدس، «رسالة يوحنا الاولى،» الأصحاح 3، الآية 21.

(106) «*Scito teipsum*, c. 13,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CLXXVIII, c. 653.

معناها الحقيقي الذي هو احتقار الله، قد تُفهم قياساً على عمل لا يتفق ونظام الأشياء الموضوعي، حتى ولو لم يصاحبه احتقار لله[107]، كالخيانة، مثلاً، أو جهل الحقائق الضرورية للخلاص. لذا كنا على صواب بقولنا إن مضطهدي المسيح وأتباعِه قد أخطأوا بالفعل، على أن من واجبنا الإضافة أيضاً أنهم «لو تصرّفوا بخلاف ضميرهم وعفَوا عنهم لكان خطأهم أعظم من ذلك بكثير»[108].

* * *

أثارت نظرية أبيلار هذه ضجة كبيرة في أوساط عصره فأدانها مجمع سانس (Sens) وصنّفها في عداد المقترحات المُحرّمة: «كيف نزعم أن أولئك الجهلة الذين صلبوا المسيح لم يُخطئوا؟ وكيف لا نعتبر عملهم خطيئة حتى ولو كان ارتكابهم لها عن جهل»[109]؟ مع ذلك، سنرى مسألة الضمير الضال مشرّعة على مصراعيها لمعالجات اللاهوتيين الذين سيدفعون بها في اتجاهات مختلفة، بحيث نجد أنفسنا أمام مدرستين: الأولى، أصولية محافظة، والثانية، متحرّرة متأثرة، إلى حدّ ما، بأفكار أبيلار.

أما المدرسة الفرنسيسكانية، أو الأغسطينية، بالمعنى الأشمل ، فقد نهجت نهجاً محافظاً، إذ كان المبدأ السائد فيها يقضي بإعطاء الأولوية للمنحى الموضوعي في كل فرضية. وتفسير ذلك أنه: «لما كان الحكم الضميري قابلاً في جوهره للخطأ وعرضة للتغيّر، فقد تعذّر ترجيحه على نظام الكون الأساسي وشريعة الله الثابتة بصفته قاعدة سلوكية»[110].

إليك، على سبيل المثال، ما قاله ألكسندر دو هاليس (Halès)، أو ربما أحد اللاهوتيين المنتمين إلى مدرسته، بشأن تلك المسألة المستجدّة في

---

(107) «Cum autem dicimus ignorantem» nos peccare, hoc est tale quid quod non convenit facere, peccare non in contemptu sed operatione sumimus, c. 13,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CLXXVIII, c. 653.

المصدر نفسه، c. 14، col. 656.

(108) «Qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent, c. 14,» dans: Migne, *Patrologie latine*, CLXXVIII, c. 657.

(109) Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n° 377.

(110) انظر: Dom Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe sciècles* (Louvain: Abbaye du mont César, [1948-1954]), t. 2, p. 416.

الضمير[111]. لقد بادر مؤلفنا إلى إنشاء المعارضة بين نصّين، أولهما مأخوذ من كتاب التفسير الشائع لرسالة بولس إلى أهل رومة[112]، والثاني من كتابات القديس أغسطينوس، فالنص الأول ينطلق من حكم القديس بولس: «كل ما ليس من الإيمان فهو خطيئةٌ»، وقد شرحه لاهوتيُّنا كالآتي: «كل فعل - ولو حسناً في ذاته- هو خطيئة ما لم يصدر عن يقين، أي إذا كان مخالفاً للضمير، وهذا ما يجعله في نظرنا سيئاً». بذلك تكون عبارة: ما «لا يأتي عن يقين»، بحسب تعبير بولس، رديفة لعبارة: ما يخالف الضمير، ما يؤكد أن الشرح قد نحا باتجاه أبيلار الذي يشجّع على الأخلاقية الذاتية.

أما النص الثاني فيتضمّن تعريفاً بالخطيئة مأخوذاً من القديس أغسطينوس: «إنها، أي الخطيئة، كل كلام أو فعل أو رغبة تعاكس شريعة الله»[113]، بحيث يصحّ الاستنتاج أن القيام بفعل مخالف لأحكام الضمير الضال لا يوجب تعارض هذا الفعل مع شريعة الله، وبالتالي، لا يجعل منه خطيئة.

لقد بادر المؤلِّف إلى وضع القضية ونقيضها قبل أن يوافينا بالحل، فقال إن من الأفعال ما هو حسن في ذاته، ومنها ما هو سيء في ذاته، ومنها ما هو محايد. والضمير معرّض للضلال إزاء هذه الأمور:

«ففي الحالة الأولى، إذا كان الضمير ينهى عن القيام بفعل حسن، من وجهة نظر موضوعية، فإنه لا يُلزِم. وما ينبغي اطّراحه هنا هو، بالأحرى، خطأ الضمير. فمن رفض اتّباع هذا الضمير لم يخطىء بسبب رفضه الانصياع إليه ـ ولو أنه قد يخطىء لسبب آخر، كما سنرى لاحقاً ـ لا بل إنه يخطىء باتّباعه إياه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفعل السيء من وجهة نظر موضوعية، فالضمير الضال لا يُـلزم حيال أيٍّ من هذين الفعلَين، ولا يسعه أن يقيّد صاحبه فعليّاً إلا بنسبة خضوعه لشريعة الله ما دام قد ورد في الرسالة إلى الرومانيين أن: «لا سلطة إلا من عند الله»[114]، فمتى قرر الضمير القيام بفعل مخالف لشريعة الله وجب اطّراحه. وهكذا يجد الإنسان نفسه في حلٍّ من إلزامه وسلطته».

(111) Ms. De Toulouse, 737, fol. 146 ro, reproduit dans: Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe sciècles*, t. 2, pp. 356-357.

(112) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 23.

(113) Saint Augustin, «Contra Faustum, XXII, 27,» dans: *Patrologie latine*, XLII, 418.

(114) الكتاب المقدس، الرسالة إلى أهل رومة»، الأصحاح 13، الآية 1.

أما الأفعال المحايدة فيعتبرها المؤلّف خارج حكم الضمير، وهي لا تصبح إلزامية أو ممنوعة إلا بأمر أحد الرؤساء ونهيه. لقد كان من الصعب إثبات أولوية الأخلاقية الموضوعية، بأفضل مما حصل، على كل الإلزامات الذاتية الناشئة عن اعتبارات الضمير الضال. وقد بات من غير المعقول أن يُغرى الهرطوقي بالاحتكام إلى ضميره إزاء تعليم مماثل، إذ لو فعل لاصطدم بهذا الجواب القاطع: ثمة شريعة فوق الضمير هي شريعة الله. ذلك ما عبّر عنه لاهوتي آخر ينتمي إلى الفترة التاريخية نفسها، هو غيوم، أسقف باريس، بقوله: «لا يمكن للضمير أن يُرغم على فعل ما هو شرّ موضوعي، كما لا يمكنه أن ينهى عن فعل ما هو خير موضوعي لأن ذلك يعني معارضة أوامر الله ونواهيه. وما عسى يكون أكثر منافاة لأحكام العقل السليم من القول إن شريعة الضمير تبطل شريعة الله؟» ويخلص إلى الاستنتاج بأننا قد نصل نتيجة ذلك إلى استثناء اليهود والوثنيين، وحتى الهراطقة، من شريعة الله»[115].

لقد شاع هذا الطرح، على تعدد لونيّاته، بين لاهوتيي المدرسة الأغسطينية[116]، فأعلن القديس بونافنتورا أن الضمير الضال لا يخلق فينا سوى إلزام واحد هو أن نتخلى عنه. ذلك أنه يضع صاحبه فعلاً في وضع مأسوي يجعله يرتكب خطيئة مميتة، في حال اتباعه له، بسبب مخالفته شريعة الله، كما يجعله يخطىء أيضاً إن هو سلك بخلاف مقتضياته، طالما أن رفضه الامتثال إلى ما يظن أنه الشريعة الإلهية، هو احتقار لله، فلا يبقى، بالتالي، إلا أن يطّرح عنه هذا الضمير بأسرع ما يمكن ويلجأ إلى الصلاة وسلطة خدّام الكنيسة»[117].



لكن مدرسة أخرى أقرب من المدرسة الأغسطينية إلى الأخذ بآراء أبيلار حول شروط الأخلاقية الذاتية كانت تنشط في مقابل هذه المدرسة المحافظة،

(115) Guillaume d'Auvergne, «*De vitiis et peccatis*, c. 10,» dans: Guillaume d'Auvergne, *Opera omnia* (Paris: [s. n.], 1674), t. 1, p. 290.

(116) انظر: Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe sciècles*, t. 2, pp. 354-374, et Rudolf Hofmann, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge* (Münster: Aschendorff, 1941).

انظر بصورة خاصة صفحة 160 و161 حيث نقع على نصّ ملفت للنظر لأحد الخصوم المعاصرين للقديس توما، (R. Kilwarby).

(117) Thomas d'aquin, [*In II Sent.]*, [d. 39, a. 1, q. 3], éd. par Quarrachi, t. II, pp. 906-907.

وهي تلك التي نجدها في القرن الثاني عشر ممثّلة بشخصَي ألبير الكبير والقديس توما الأكويني. ولئن تكن هذه المدرسة قد ظلّت خجولة في استنتاجاتها العملية، فقد شقّت أمام اللاهوتيين اللاحقين طريقاً سينطلقون فيه بمزيد من العزم والتصميم.

لقد عاود القديس توما التصدّي مراراً وتكراراً لمسألة الضمير الضال. ولا داعي، في هذا السياق، لإجراء دراسة متأنّية تبيّن تطوّر فكرته بدءاً بـ **شرح الأحكام** حتى **الخلاصة اللاهوتية**، بل نكتفي بإيضاح الخطوط الرئيسة التي تتكون منها نظريته، انطلاقاً من مؤلّفه الأساسي[118].

إن الموقف التوماوي من المدرسة الأغسطينية هو في غاية الوضوح، فهذه الأخيرة تعتبر الضمير الضال غير مُلزِم بحدّ ذاته، وإن أمكن، في حال رفضنا الانصياع له، أن نرتكب الخطيئة لأسباب أخرى ؛ بعكس ما يراه المعلّم الملائكي، حيث يعلن أن الضمير - ولو ضالاً - مُلزِم على الدوام، مع ضرورة تحديد أشكال هذا الإلزام. وإذا كان خصومه يعتمدون على تحديد القديس أغسطينوس للخطيئة، فإن القديس توما، من جهته، يرتكزعلى شرح رسالة بولس الرسول إلى أهل رومة: «كل ما لا يأتي عن يقين أي عكس الضمير، فهو خطيئة»[119] لافتاً، أولاً، إلى أن العمل الأخلاقي يتعيّن بموضوعه في صدوره عن الإرادة. ولما كان لا يُنظر إلى هذا الموضوع في ذاته وبموجب طبيعته، بل كما يعرض للعقل أو الضمير، فقد أمكن أن يحصل تنافر بين الموضوع، كما هو في ذاته، والموضوع كما يجري عرضه على الضمير. ولئن كان هذا التنافر لا يقع إلا بصورة عارضة، فهو ممكن الحصول. كذلك يصح القول إن أخلاقية العمل الإرادي تتعيّن بالموضوع كما يجري تمثّله من قبل الضمير؛ بحيث إني أرتكب

(118) نعود إلى مجموعته اللاهوتية، بنوع خاص، انظر: La *Somme théologique*: I. 2, q. 19, a. 5 et 6.
أما في أعماله السابقة فالمقاطع البارزة مأخوذة من: *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 3;
De Veritate, q. 17, a. 4, et *Quodlibet*. 3, a. 10 et 27; 8, a. 13 et 15.
من أجل دراسة مفصّلة، انظر: Dom Lottin, «Les Eléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin,» *Revue néo-scolastique*, t. 24 (1922), pp. 414-429.
وكذلك في: Dom Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe sciècles* (Louvain: Abbaye du Mont César, [1948-1954]), t. 2, pp. 388-391, et t. 3, pp. 88-92.
(119) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 23.

الخطيئة حتماً إذا كان ضميري قد صوّر لي الشيء الحسن سيئاً ثم خالَفَتْ إرادتي ضميري فدفعتني إلى اعتناق هذا الموضوع. ويختم القديس توما بهذا المثل:

«فالإيمان بالمسيح هو أمر حسن في ذاته وضروري للخلاص. بيد أن الإرادة لا توافق عليه إلا من خلال الهيئة التي يظهره عليها العقل، فإذا ما جرى تقديمه للضمير على أنه شر، كانت الإرادة باعتناقها إياه تسيء التصرّف. وما ذلك لأنه سيئ في جوهره بل لأنه صار سيئاً بالعرَض بسبب تصوّر العقل له على هذا النحو»[120].

هكذا يتأكد لنا، **أولاً**، أن: «الإرادة التي لا تتفق والعقل، سواء في حال الصواب أو الخطأ، هي دوماً فاسدة». وبتعبير آخر، نخطىء دائماً عندما نتصرّف بخلاف ضمائرنا، ولو ضالة. إن القديس توما، إذاً، يتساهل بشكل ملحوظ مع الذاتية التي ترفضها المدرسة الأغسطينية بشدّة لأنها، مع إقرارها بأن الإنسان يُخطىء عملياً عندما يخالف ضميره، لا ترى الخطيئة في مخالفة الضمير بحد ذاته، بل في ما يرافق هذا الفعل من احتقار لله.

وإذا كان خرْق حكم الضمير أمراً سيئاً في ذاته، فهل يلزم من ذلك أن اتباع الضمير، ولو في حال الضلال، هو أمر حسن على الدوام؟ تلك هي المسألة الثانية التي يعرض لها القديس توما: هل تكون الإرادة حسنة في حال توافقها مع العقل الضال[121]؟ أول ما يلفت إليه القديس توما هو ارتباط هذه المسألة الوثيق بمسألة الجهل. وهذا الأخير، في نظره، نوعان: جهل إرادي، مباشراً كان أو غير مباشر، وجهل غير إرادي. الأول لا عذر له حتى ولو كان غير مباشر. وليس أدل على ذلك من حال من يُهمل، مثلاً، تعلّم ما يتعيّن عليه معرفته، في حين يحتمل الثاني المعذرة على كل خطأ إرادي سببه اتباع الضمير الضال.

لعل من حقنا أن نتوقع حصول تطبيقات عملية على قدر من التسامح، في ظل هذه الشروط، إذ كنا، في الواقع، نميل إلى بسط عذر الجهل اللاإرادي إلى أقصى الحدود، سواء في المجال الخلقي أو المجال الديني والعقائدي الصرف.

---

(120) 1.2. q. 19. a. 5 c.

(121) 1 2. q. 19, a. 6.

لا يُجيب القديس توما عن سؤاله تحديداً، كما لا يبتغي معرفة ما إذا كانت الإرادة التي تتبع الضمير الضال هي حسنة، بل ما إذا كانت معذورة.

سوى أن القديس توما الذي يبقى إبن زمانه يرتضي بعذر الجهل في مسألة عملية، أي ما يسميه حالة جهل الفعل مورداً المثل الآتي:

«إذا ضلّ عقل امرىء فحَسِب امرأة رجل آخر امرأته، وأراد أن يعرفها، بناءً على طلبها، لم تُحسب عليه تلك خطيئة لأنه لم يُرد الشر».

ويرفض، بالمقابل، التساهل بشأن ما يسمّيه الجهل القانوني، حالما يتعلّق الأمر بالشريعة الإلـهية:

«إذا أخطأ الضمير إلى حدّ اعتباره الزنى فرضاً واجباً، مثلاً، فلا عذر لإرادة تتبعه، لأن الخطأ هنا مردّه إلى جهل الشريعة الإلـهية التي يُفترض بنا معرفتها»[122].

لكن القديس توما تمادى في هذا الاتجاه إلى حدّ اعتباره خرق الدستور البابوي عن جهلٍ خطيئة لأن: «كل امرىء ملزَم معرفة دستور البابا هذا على طريقته»[123]. وهو لم يعترف بوجود الجهل المطلق في موضوع الشريعة الإلـهية والقانون الكنسي إلا لدى ضعفاء العقول والمجانين[124]. ولا غرابة في ذلك، فهو، شأن لاهوتيي عصره، يفهم كلام صاحب المزامير حرفياً: «في كل الأرض ذاع منطقهم وإلى أقاصي المعمورة سُمع كلامهم»[125]. وقد باتت رقعة البشارة بـ**الإنجيل** في العالم على درجة من الاتساع تؤهّل كل ذي نيّة حسنة أن يعرف وصاياه الأساسية. لذا كان يشترط لبلوغ الخلاص حصول الإيمان المُعلَن بأسرار التجسّد والفداء والثالوث الأقدس[126]، فلا عجب، والحالة هذه، أن يكون قد رفض إعطاء هراطقة عصره فرصة الإفادة من مسألتي حسن النية وجهل القانون.

---

(122) إضافة إلى هذا المقطع المأخوذ من المجموعة اللاهوتية، انظر أيضاً: de *Verit.*, q. 17, a. 4, ad 3 et 5.

(123) *Quodl.*, I, a. 19.

(124) هاك ما يقوله القديس توما حرفياً: «إن جهل القانون لا يبرر الخطيئة إلا في حال الجهل القاهر، كما نرى لدى ضعفاء العقول والمجانين»، انظر: (*Quodl.* 3. a. 27, ad 2)

(125) الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» المزمور 18، الآية 5.

(126) انـظـر: Louis Capéran, *Le Problème du salut des infidèles: Essai historique* (Paris: [s. n.], 1934), pp. 195 ss.

كتب القديس بونافنتورا بهذا المعنى: «لا يستثنى أحد من معرفة هذه الأسرار والمجاهرة بها، فلا عذر للجهل لأن مثل هذا الجهل لا يمكن أن يكون إلا نتيجة اللامبالاة والاحتقار»، انظر: Thomas d'aquin, *In III Sent.*, d. 25, a. 1, q. 3, concl. 3.

عملياً، لم يذهب القديس توما إلى أبعد مما وصلت إليه المدرسة الأغسطينية؛ فنحن نخطىء بمخالفة الضمير الضال واتّباعه، على السواء، باستثناء حالة الجهل الفعلي وسواها من حالات جهل القانون النادرة للغاية. لذا كان العلاج الوحيد يقضي باطّراح ضمير كهذا واللجوء إلى المعلّمين والصلاة.

على أن موقف المعلّم الملائكي هذا سيحظى، رغم كل ما ذكرناه، بأهمية مستقبلية كبرى . وذلك اعتباراً من القرن السادس عشر حيث سيتبيّن بشكل أوضح أن الجهل القاهر موجود، حتى في الأمور المتعلّقة بالشريعة الإلهية، و يصار إلى حلّ مسائل الضمير الضال العملية بطرق أكثر رحابة. لكن ما حصل في أواخر القرن الثالث عشر مثير، حين أقدم الفرنسيسكاني ماتيو داكواسبارتا (Matthieu d'Aquasparta)، في معرض شرح له، لم يتم نشره، لكتاب الأكويني **الأحكام**، على اتهام النظريّة التوماوية بأنها سلاح لليهود والهراطقة. فإذا صحت هذه النظرية، بحسب قوله: «كان إقدام الهراطقة على فعل ما يعتقدون أنهم مجبرون على فعله تصرّفاً في غاية الاستقامة، تماماً كما كان مستقيماً تصرّف اليهود لدى حكمهم على المسيح بالموت. وهذا خُلف»[127]. وهكذا عرف خصم القديس توما، بالرغم من تحفّظ هذا الأخير في مجال التطبيقات العملية، كيف يفيد من التنازلات التوماوية أمام الذاتية.

على أن فرنسيسكانياً آخر يُدعى بيار أوريول هو أحد روّاد الإسمانيّة، قد ذهب أبعد من القديس توما لدى معالجته دور الضمير في مجال أخلاقية الفعل، ففي نظره أن ما يُسهم في جعل العمل صالحاً ليس القاعدة الموضوعية وحدها، بل العقل الذي يطبّق هذه القاعدة ويفسّرها انطلاقاً من ذاتها لا من أعراضها: «يبدو لي أن الضمير، في هذه الشروط، ملزِم في ذاته لا على سبيل العرَض فقط. . . وعليه، فالإنسان مُلزَم فعلَ ما يُمليه عليه ضميره، فإن خالف حكمه ارتكب خطيئة ما دام يسهم جوهريّاً في صلاح الفعل»[128]، بعكس القديس توما الذي أعلن أن: «الضمير الضال لا يُلزم إلا بصورة عرَضية وثانوية»[129]. ويخلص

---

(127) Commentaire des Sentences, inédit, cité par Hofmann, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge*, p. 175.

(128) Petrus Aureolus, *In II Libro Sententiarum* (Rome: [s. n.], 1605), dist. 39, a. 1; t. 2, p. 309.

(129) Thomas d'aquin, *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 3.

بيار أوريول إلى القول: إن الإنسان مُـلزَم، في غياب كل حَكَم ظاهر، أو كل سلطة خارجية، أن يطيع ضميره الضال، ذلك الحَكَم الطبيعي الباطن.

6 ـ خلاصة

تكمن فائدة المعطيات الوسيطية في تعبيرها عن واقع الحال التي سادت مطلع القرن السادس عشر، حينما كان العالم المسيحي، على الرغم من انقسامه إلى قوميات، لا يزال يحتفظ بهيكلية المسيحية الاجتماعية، وكانت القاعدة العامة هي وحدة الإيمان التي تُعتبر الأساس الأمتن لبناء وحدة الدولة. لا شك في أن الدوافع السياسية السائدة في جميع الممالك والإمارات كانت تشير إلى ميول استقلالية متنامية إزاء روما والكنيسة، بشكل عام، لكن الأمور لم تصل يوماً إلى حدّ التفكير بفصل الدين عن الدولة. هذا الوضع بالذات، بل هذا الواقع «الوسيطي» في أوروبا، آنذاك، هو ما سيؤدّي، مع تكاثر الكنائس والشِيَع، إلى طرح مسألة التسامح كواحدة من أخطر المعضلات، فكل ما يُؤْثَرُ عن العصر الوسيط من تشدّد مع الهراطقة، هدّامي الإيمان، ستنتقل شعائره إلى معاصري لوثر، وسيسارع أمراؤهم إلى وضعها موضع التنفيذ في حربهم ضد المنشقين، بحيث يعتمدها الأمراءُ الكاثوليك ضد اللوثريين، والأمراءُ اللوثريون ضد الكاثوليك، لاسيما، ضد جماعة الأناباتيست الذين كان اضطهادهم إيّاهم أشد ضراوة.

على أن هذه المعطيات الوسيطية، وإن بدت للوهلة الأولى أنها تصبّ في اتجاه واحد هو اتجاه التشدّد الصارم، ستنشأ عنها تأثيرات أشدّ تعقيداً مما كنا نتوقّعه أوّل الأمر. ذلك أن اللاهوتيين الكاثوليك سيميلون، بعد توطّد الإصلاح، إلى إدماج الوثنيين بمن وُلدوا مسيحيين وتنشّأوا على الهرطقة، وتعميم حال الجهل اللاإرادي عليهم جميعاً؛ وبالتالي، إلى الأخذ بأكثر المبادىء تحرّراً في تعاملهم معهم وفق ما نصّت عليه نظرية القديس توما في التسامح مع اليهود والكفار. وهكذا سيعرفون كيف يفيدون من الجدالات السكولاستية حول حالة الضمير الضال وينخرطون في النهج الاستبطانيّ الذي كانت المدرسة التوماوية قد سلكته بوجل في معالجتها مسألة الضمير الخلقي. لكنهم سيدفعون بنتائجه العملية إلى الأمام بحيث يتفوّقون عليها في مجال التسامح مع الهراطقة حَسَني النيّة، ويجعلون من اللاهوت الوسيطي، إلى جانب الكتاب المقدس ونتاج الآباء، مصدراً جديداً لحجج الجدليين إلى أي فريق كان انتماؤهم.

الباب الثاني

الأنسنيّة المسيحية

والانقسامات الدينية

«سلطات مرجعية» ثلاث كان جدليو القرن السادس عشر ينهلون من ينابيعها التي لا تعرف النضوب. إنها الكتاب المقدّس والتراث الآبائي و تقليد المسيحية القديم والوسيط. على أنّا نخطىء باعتقادنا أن هذه المصادر الكتابية والآبائية والوسيطية كانت وحدها القواعد الإيجابية للنقاش، فتأثير الأنسنية المسيحية واضح منذ البداية، وقد بلغ أَوْجَهُ في النصف الأول من القرن السادس عشر قبل أن يشرع في التضاؤل مع توطد أسس الإصلاح البروتستانتي وما أعقبها من ردود فعل عنيفة للإصلاح الكاثوليكي المقابل.

ولما كانت الحركة الأنسنية قد انتشرت في أوروبا قبل نشوء الأزمة البروتستانتية، فقد وجدنا من المناسب أن ندرسها لذاتها، أولاً، ثم ننتقل إلى إظهار مفاعيلها في ألمانيا وفرنسا وسائر البلدان التي ضربتها الانقسامات الطائفية فعليّاً، ولم نرَ ضرورة لإجراء دراسة شاملة حول هذا الموضوع بل اكتفينا ببعض الأمثلة الدقيقة لتحديد الموقف الأنسني من مشكلة التنوّع الديني. كما آثرنا الإغضاء عن الأنسنيين المتوثّنين، الذين ينادون بالعودة غير المشروطة إلى عهود الوثنية القديمة، مما سيسهّل علينا استطلاع اهتمامات حديثة جداً لدى الأنسنيين المسيحيين.

هؤلاء جميعاً كانوا مخلصين لمثال الوحدة الروحية الذي يشدّ البشر بعضاً إلى بعض. لكن طريقتهم في نشدانه كانت تختلف عن طريقة معلّمي العصر الوسيط الذين لم يتوانوا عن اتخاذ مواقف عدائية من التنوّعات الدينية ظهرت في الصراع العنيف ضد الهراطقة والحروب الصليبيّة ضد الكافرين. وما ذاك هو موقف الأنسنيين الذين كانوا، في تخطيطهم لتوحيد الناس على المستوى الديني،

أسبقَ وأميلَ إلى التفكير بما من شأنه أن يقرّب بينهم منهم إلى الاستغراق في دواعي التفرقة والانقسام. لذا تراهم، في غمرة تشرذمهم وتضارب آرائهم، يبحثون عن أرضية مشتركة تخوّلهم الاستعاضة عن وسائل العنف بالمبادرات السلمية. إنهم «إيرينيون»[1]. ولأنهم كذلك، فهم لا يهدفون إلى التسامح بقدر ما يهدفون إلى الحد من تضارب الآراء الدينية ببذل الجهود التوفيقية الصادقة. وهذه النزعة سابقة جداً لعهد الإصلاح، تطالعنا لدى نيكولا دو كوزا والأنسنيَّيْن الإيطاليين، مارسيل فيسان وبيك دو لا ميراندول، لنعود فنلتقيها في فجر الثورة اللوثرية مع إراسم، أكثر رسلها نشاطاً وتأثيراً، ونرى، أخيراً، كيف وجدت النظرة الأنسنية إلى الحرية الدينية تعبيرها الطريف والجريء في كتاب اليوطوبيا للقديس توماس مور (1516).

(1) انظر: Enrico Castelli, «La Signification de l'humanisme,» papier présenté à: Centre national de la recherche scientifique, *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles, Paris, 26 au 30 octobre 1948* (Paris: Service des publications du centre national de la recherche scientifique, 1950), pp. 13-18.

الفصل الأول

منظّرون من القرن الخامس عشر

1 ـ نيكولا دو كوزا (1401 ـ 1464)[1]

وجدت الأنسنية الإيرينية لها، منذ أواسط القرن الخامس عشر، رائداً شهيراً في شخص المعلّم الريناني، الكاردينال نيكولا دو كوزا، أسقف بريكسن (Brixen)، فقد دافع هذا الحبر الجليل عن السلام في عدّة مناسبات، وأصدر خلال فترة انعقاد مجمع بال (Bâle) المليئة بالاضطرابات مؤلّفاً في **التوافق المسيحي** (1433) ركّز فيه على حفظ الانسجام بين جسد الكنيسة وروحها، أي بين الإمبراطورية والكهنوت[2]. حتى إذا أُعلن عن افتتاح المجمع الفلورنتيني، بعد عدة أعوام، بدأ دو كوزا يعمل على إنجاز الوحدة بين الكنيسة اليونانية وروما قبل أن يضطلع بين عامي 1450 و1452 بمهمة إصلاح وسلام في ألمانيا تكللت بالنجاح. وكما عمل دي كوزا سنوات طويلة في مجال التوفيق بين الهُوسّيين والكرسي الرسولي كذلك فضّل عقب سقوط القسطنطينية على يد الأتراك، عام 1453، أن يجري مناقشات مع المسلمين بدلاً من الدعوة إلى حرب صليبية. من كتبه المتأخرة

(1) انظر: Edmond Vansteenberghe, «Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464),» (Thèse de doctorat, université de Paris, faculté des lettres, 1920); Maurice de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, philosophie de l'esprit ([Paris]: Aubier, 1941); Rudolf Stadelmann, *Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolas Cusanus bis Sebastian Franck* (Halle: [n. pb.], 1929), and Ernst Cassirer, *Individuum und kosmos in der philosophie der renaissance* (Leipzig: B. G. Teubner, 1927).

(2) انظر: A. Posch, *Die Concordantia catholica des Nikolaus von Cusa* (Paderborn: [n. pb.], 1930).

تمحيص القرآن الذي لم يكن دحضاً للقرآن بقدر ما كان دعوة إلى تفحص المعطيات التي يمكن الإفادة منها في اجتذاب المؤمنين المسلمين إلى الإنجيل.

ولم نجعل ضمن مخطط بحثنا هذا دراسة نظام دي كوزا الفلسفي - اللاهوتي الذي يحظى بأهمية كبرى في تاريخ الفلسفة الألمانية. لكن شارحي هذا النظام كلّهم متفقون على الإقرار بأنه يقود إلى نتائج جريئة في مجال التوافق الديني. وقد أكّد دي كوزا، انطلاقاً من مبدأ «الجهل المعرفي»، أنه يستحيل إدراك أي حقيقة في كينونتها المطلقة، بل في «غيريّتها» وحسب. لذا كان الدنوّ منها يتم عبر سلسلة من المقاربات التخمينية و«الحدوسات الظنية» التي تتيح لنا الإحاطة بها تدريجياً[3]. علاوةً على ذلك، يطالعنا لدى نيكولا دو كوزا، كما يلاحظ دو غاندياك، ذلك «الحدس الأساسي الذي يمكّن الروح من الشعور بحضور اللامتناهي الغامض والمحيي خلف «فواصل» المتناهي لا بل في قلب هذا المتناهي وصميم جوهره، بالذات[4]. هذه الافتراضات المسبقة تنأى بنا عن مفهوم الاستقامة المتصلّب وتحملنا على التسليم بأن في كل نظام ديني حقيقة نسبية تشارك في الحقيقة الواحدة بدرجات متفاوتة. من هذا المنطلق يُصوّر لنا نيكولا دو كوزا اليهودية والمسيحية والإسلام مظاهر متنوّعة لطريق واحدة تقود إلى الله، ففي نقده القرآن يقول:

«إن التردّد يبقى بشأن تحديد الطريق الكاملة التي تقود يقيناً إلى معرفة الخير نظراً إلى إمكان وجود عدة طرق صالحة. ونحن في معرض حديثنا عن هذا الخير نطلق عليه اسم الله بهدف التفاهم في ما بيننا. أما في ما خصّ الطرق المؤدية إليه، فقد قام موسى برسم واحدة منها، لكن فهمها وقبولها لم يتمّا لجميع الناس، فلما جاء المسيح أنارها وكمّلها. على أن كثيرين ما يزالون غير مؤمنين بها حتى اليوم. هذه الطريق هي نفسها التي سعى محمد جاهداً، وإن يكن قد وقع فريسة خداع الشرير، إلى تصويرها أسهل من سابقتيها، لكي يتمكن الجميع من بلوغها بمن فيهم عَبَدَةُ الأوثان والأصنام»[5].

---

(3) Vansteenberghe, Ibid., pp. 279 ss., et Cassirer, Ibid., p. 31.

(4) Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, p. 7.

(5) Nicolas de Cues: «Cribatio Alchorani,» 1ère préface, dans: Nicolas de Cues, *Opera omnia* ([Basle]: [s. n.], 1565), et *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, bibliothèque philosophique, traduction et préf. de Maurice de Gandillac ([Paris]: Aubier; Editions Montaigne, [1942]), pp. 506-507.

وهكذا، فما من وحي إلا ذاك الذي أعطي لموسى، أولاً، ثم كمّله المسيح، ليعود محمد فيفقره، لاحقاً، بهدف تكييفه على رعاة مساكين يعبدون الأصنام. هذا الموضوع بالذات نجده موسّعاً ومطبّقاً على ديانات أخرى في مؤلَّف شهير بعنوان: **سلام الإيمان**[6] وضعه نيكولا دو كوزا بعد سقوط القسطنطينية في يد الأتراك عام 1453. وهذا الكتيّب هو من الطرافة بحيث يجمل بنا تقديم تحليل موجز له: ذات يوم رأى رجل غيور ـ هو نيكولا نفسه ـ رؤيا خرج منها باقتناع مؤداه أن «اتفاق عدد قليل من العقلاء والعلماء المختارين من بين قادة الديانات المختلفة التي تتقاسم الكرة الأرضية، من شأنه أن يسهل التوصل إلى اتفاق شامل وسلام ديني دائم في تمام الصدق والانسجام»[7]. وقد شاهد «الرجل الغيور»، خلال رؤياه تلك، ممثّلين من أمم الأرض قاطبة يدنون من الله رافعين إليه شكواهم. ثم تكلّم الرسول الأول، باسم الجميع، ملتمساً من الخالق أن يتدارك الشر الذي يسببه تنوّع الديانات بين الأمم، قائلاً:

«هلمّ إلى نجدتهم، يا من هو وحدك القدير. فإن البشر يعبدونك وحدك من خلال كل الأشياء الظاهرة في طقوسهم وبسببك تنشأ الحروب الدينية... فإذا ما استحالت إزالة هذا الاختلاف في الطقوس، وكنت ترى ذلك مرغوباً ومستحبّاً لزيادة التقوى... فليكن ثمة، على الأقل، ديانة واحدة وعبادة واحدة لك أنت أيها الإله الواحد (الفصل الأول)».

بعد هذه الصلاة، ينبري الإبن، كلمة الله، مدافعاً عن البشر أمام الله الآب، فيجيبه الآب بإرسال ملائكة الأمم لاستقدام أكثر رجال العالم حكمة من أجل عقد ما يشبه المجمع أو المؤتمر. ولدى التئام هؤلاء الحكماء يعلن الكلمةُ لهم إرادة الخالق «في أن تتحوّل جميع التنوّعات الدينية، برضى البشر أجمعين، إلى ديانة واحدة يتعذّر خرقها بعد اليوم». هنا يبدأ النقاش ويتدخّل بطرس وبولس في منتصف الجدل. ثم يدور البحث حول كيفية تقديم هذه الديانة إلى كل من

---

(6) Cues, *Opera omnia*, pp. 862-879.

(7) إنتقينا الشواهد من ترجمة غانديلاك الجزئية، انظر: Cues, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, pp. 415-449.

يمكننا كذلك مراجعة الموجز الذي قدّمه: Vansteenberghe, «Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464),» pp. 400-407.

العربي والهندي والشيتي والفارسي والتركي واليهودي بما يجعل أسرار الثالوث الأقدس والتجسد مقبولة لديهم، على السواء، فيجيب الكلمة على أسئلة الجميع مقدماً لهم الشروحات الضرورية. لكن مسألة الطقوس والذبائح تثير اعتراض التتري بحجة توليدها الانقسامات والأحقاد والحروب، فيردّ بولس مبيّناً أن خلاص النفس يأتي من الإيمان لا الأعمال. ويتابع دي كوزا: «متى سلّمنا بذلك لم تعد التنويعات الطقسية تؤثّر فينا سلباً لأن تأسيسها كان من أجل اقتبالها كإشارات حسّية دالّة على حقيقة الإيمان. ومعلوم أن ما يتغيّر هو هذه الإشارات لا الموضوع الذي تقع عليه الدلالة». حتى إذا نجح هذا الردّ في إبطال اعتراضات البوهيمي بشأن سريّ المعمودية والأفخارستيا، أُعلنت للتوّ صحته بالنسبة إلى باقي الأسرار والممارسات، كالصوم والقِطاعة وطرق الصلاة المختلفة. ثم يُقفل النقاش على ما يشبه الميثاق:

«لقد تـمّ في السماء، ذاك النطاق العقلاني، عقد اتفاق ديني، على ما قلنا، وأمر ملك الملوك أن يعود الحكماء إلى بلادهم كي يعلّم كلٌّ أمّته وحدة العبادة الحقّ، بعون الملائكة ومؤازرتهم. ولما كانوا ذوي نفوذ مطلق فقد أُعطي لهم أن يجتمعوا في ذلك المركز الديني المشترك الذي يُدعى أورشليم، كي يتسلّموا باسم الجميع الإيمان الأوحد، ويؤسسوا عليه السلام الدائم فيتمجّد الخالق في ظل هذا السلام إلى دهر الداهرين. آمين» (فصل 19).

فإذا ما أخذنا النوع الأدبي لهذا المؤلَّف بعين الاعتبار، كما يقتضي فعله طبعاً، تحقق لدينا أننا لسنا أمام بحث لاهوتي بل أمام ما يشبه «المدينة الفاضلة» التي تصالح الاتجاهات الدينية على اختلافها في حلم المسيحية الكونية. على أنه أيضاً مؤلَّف لا يقلّ عما ذكرنا تمثيلاً لميول هذا الحبر الجليل الفلسفية واللاهوتية: «كتاب جريء ـ يقول فيه م. دو غونديلاك ـ حيث النَفَس المسكوني يميل إلى التلفيقية، أحياناً»[8]. يبدو أن نيكولا دو كوزا قد أنشأ نظاماً سينادي به الأنسنيون من بعده هو وحدة الكنائس والفِرق، بغض النظر عن تبايناتها، وذلك على قاعدة بعض الحقائق الكبرى المشتركة، وبعض «العقائد الأساسية». إلا أنه لم يرَ فيها «ميثاقاً بل مثالاً يتعيّن السعي إليه من دون انقطاع، وإن يكن من المستحيل بلوغه على هذه الأرض، ربما لأنه أدرك بالعمق، كما يلاحظ م.

---

(8) Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, p. 47.

فانستينبرغيه، أن ميثاق الوحدة هذا الذي أشهَدَنا عليه بالفكر، قد تمّ إبرامه وتوقيعه في السماء[9]. وفي كل الأحوال، فإن «إيرينية» نيكولا دو كوزا تلج بنا في مناخ ديني جديد مختلف كل الاختلاف عن ذاك الذي عاش فيه القديسان برنارد وتوما الأكويني، بل وريمون لول أيضاً.

2 ـ مارسيل فيسان (1433 ـ 1499)

وإنّا لنجد الميول نفسها في إيطاليا أواخر القرن الخامس عشر مع بعض الأنسنيين المسيحيين، أمثال مارسيل فيسان، رئيس الأكاديمية الفلورنتينية، فقد كان هذا الأخير متحمّساً للأفلاطونية، على غرار نيكولا دو كوزا، وأراد أن يبيّن، من خلال مؤلّفين أساسيين هما: **اللاهوت الأفلاطوني وفي الديانة المسيحية**، أن فلسفة كل من أفلاطون وأفلوطين وهرماس التريماجي تقود طبيعياً إلى المسيح، مجارياً كليمنضس الإسكندري في اعتباره أن كتابات هؤلاء الفلاسفة القدماء قد مهّدت، بالتوازي مع كتب موسى، للديانة المسيحية. والواقع أن إحياء الأفلاطونية يشكّل، في نتاجه الفكري، جزءاً من الدفاع عن المسيحية يمكن الإفادة منه في مكافحة الإلحاد والزندقة اللذين تردّى فيهما عصر النهضة[10]. إن سلوك مارسيل في هذا الاتجاه سيخوّله الالتقاء مع نيكولا دو كوزا في تأكيد وجود حقائق مشتركة بين الديانات كلها كما بين الديانة المسيحية والفلسفات الدينية غير المسيحية. هذا هو موضوع الفصل الرابع تحديداً من كتابه: **في الديانة المسيحية**، حيث يخرج دي كوزا بخلاصة مؤدّاها أن كل ديانة صادقة يمكنها، ولو ناقصة، أن ترضي الله، بعكس الكفر الذي يجلب، بالتأكيد، غضبه وانتقامه:

«لا يُغيظ الله أكثر من احتقار البشر له، ولا يُرضيه أكثر من عبادتهم إياه. إنه يؤدّب بلطف أكبر من لا يخالفون الشريعة الإلـهية إلا جزئياً، لكنّه يتوأّد غيظاً من علياء عرشه على المتمرّدين الحقيقيين بسبب نكرانهم ومكرهم وكبريائهم. لذا

(9) Vansteenberghe, Ibid., p. 408.

(10) Raymond Marcel, «L'Apologétique de Marsile Ficin,» papier présenté à: Centre national de la recherche scientifique, *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles, Paris, 26 au 30 octobre 1948* (Paris: Service des publications du centre national de la recherche scientifique, 1950), pp. 159-168, et Augustin Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie* (Paris: E. Champion, 1916), p. 139.

كانت العناية الإلـهية لا تسمح في أي من الأوقات أن تخلو بقعة في الأرض من كل ديانة، بعكس طقوس العبادة التي تسمح فيها ببعض التنوّع تبعاً لاختلاف الأزمنة والعصور. بل لعل الله أن يكون أراد بترتيبه الأمور على هذا النحو أن يخلق في الكون، من خلال هذا التنوّع بالذات، جمالاً جديراً بكل إعجاب. يهمّ الباري تعالى أن يُعبد بالحق أكثر مما يهمّه تأدية واجب الإكرام له بهذه الإشارة أو تلك... إنه يفضّل أن يُعبد بأي طريقة، ولو حمقاء، بشرط أن تكون إنسانية، على ألا يُعبد البتة بفعل الكبرياء[11].

وخلاصة القول: إن مارسيل ينظر بعين متفائلة إلى تعدّد الديانات، لا من باب اللامبالاة، هو الذي يعتبر الكفر أسوأ الشرور، بل إن تفاؤله يتأسس على عناصر الحقيقة التي اعتقد أنه وجدها في العبادات المتنوّعة تأسُّسَه على الجمال الذي يسبغه تنوّعُ الطقوس الدينية على الكون[12].

3 ـ بيك دو لا ميراندول (1463 ـ 1494)

لا يسعنا إلا المقاربة بين مارسيل فيسان وتلميذه بيك دو لا ميراندول الذي توفي قبل معلّمه، عام 1494، وله من العمر إحدى وثلاثون سنة. سوى أن شهرة بيك لم تمُت بل تركّزت على كتابه: **استنتاجات فلسفية** الذي يشتمل على تسعمئة قضية راح دو لا ميراندول يعمل على إثباتها متصدّياً لكل مُغالط. لكن البابا إينوقنطيوس الثامن أدان ثلاث عشرة منها وحرّم الدفاع عنها[13] يوم كان بيك لا يزال في الرابعة والعشرين من عمره. هذا الطالب الشاب لطالما هجس، منذ بداية عهده بالدراسة، بإنشاء محصّلة مذهبية كبرى تضم تحت لواء الإيمان المسيحي أكثر المذاهب الفلسفية والدينية تنوّعاً وأشدّها تعارضاً. وأبرز ما تميّز به هو ذلك

(11) Marsile Ficin, *De religione Christiana* (Paris: [s. n.], 1559), ch. IV, fol. 5 v°-6 r°.

(12) انظر: Philippe Monnier, *Le Quatrocento*, 2 tomes (Paris: [Perrin], 1908), t. 2, pp. 104 ss.; C. Huit, «Le Platonisme pendant la renaissance,» *Annales de philosophie chrétienne, nouvelle série*, t. 33 (1895-1896), pp. 362-372, et Ivan Pusino, «Ficinos und Picos religiös-philoso-phische Anochauungen,» *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 44 (1925), pp. 504-543.

(13) نجد القضايا الثلاث عشرة التي وقع عليها التحريم في: Charles Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus* (Paris: [Apud A. Cailleau], 1755), t. 1, 2e partie, pp. 320-321.

التعطش إلى المعرفة الشاملة[14]، حيث إنه لم يقتصر على دراسة اللغة اليونانية، بل زاد فتعلّم العبرية واللغات الشرقية؛ كما درس أفلاطون وأرسطو والأفلاطونيين المحدَثين وفلاسفة العصر الوسيط المدرسيين والقبْلانية (Kabbale) وعلوم الغيب، ولم يستثنِ من موضوعات شغفه الفكري إلا علم التنجيم والكهانة لأن من شأن المبالغة في تصوير تأثيرات الكواكب أن تعزّز لدى المرء الاعتقاد بالقدر[15].

توقّفت أعمال بيك دو لا ميراندول بموته المبكر، لكن مخلّفاته الكتابية تشفّ عن ذلك المسعى التوفيقي الشمولي الذي كان رائده في جميع أبحاثه. لقد أراد هذا الأنسني المتحمّس، إجمالاً، أن يتخطّى تلفيقية معلّمه مارسيل فيسان، ولم يكتفِ بمحاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو بوصفهما شاهدين على الإيمان المسيحي، بل أدرج القبْلانية اليهودية أيضاً ضمن هذا الاتجاه الذي يشمل، برأيه، سحر الشرق الجديد و كل ما يحفل به الشرق القديم من أسرار[16]، فما يطالعنا لدى دو لا ميراندول، إذاً، هو ذلك العزم الذي وجدناه لدى سلفَيه فيسان ونيكولا دو كوزا على الاحتفاظ بكل ما يقرّب المذاهب الفلسفية والديانات غير المسيحية إلى ديانة المسيح، وإسقاط ما عدا ذلك. من هنا ميله إلى تخيّل ديانة شاملة، ولنقل ديانة مسيحية يكون جوهرها العقائدي من اللطافة والرهافة بحيث يضغط في حزمة واحدة كل الأشواق والتطلّعات المتسامية نحو الله.

---

(14) Eugenio Anagnine, *G. Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosofico (1463-1494)*, Biblioteca di cultura moderna; 304 (Bari: G. Laterza e figli, 1937), p. 243.

صدرت بالفرنسية مختارات من هذا الكتاب في مجلة: *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation* (avril et juillet 1934).

(15) صدرت طبعة جديدة لكتابه ضد علم التنجيم بعنوان: Jean Pic de la Mirandole, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (Firenze: Vallecchi, 1946).

(16) انظر كذلك، حول بيك دو لا ميراندول: Anagnine, Ibid., p. 270; Louis Gautier-Vignal, *Pic de La Mirandole* (Paris: B. Grasset, 1937), et A. J. Fustugière, «Studia Mirandulana,» *archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 7 (1932), pp. 143-250.

تحوي هذه الدراسة ترجمة لكتاب: *De Ente et Uno* ([n. p.: n. pb.], 1941), et Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia; ser. 3; vol. 5 (Florence: [n. pb.], 1937).

انظر أيضاً: «Lo spirito cristiano di Pico della Mirandola,» dans le recueil: *Humaniste et pensée chrétienne*, pp. 169-184.

لقد كتب إلى آلده مانوس (Alde Manuce) في الحادي عشر من شهر شباط/ فبراير عام 1491: «أكِبَّ على الفلسفة إن شئت بشرط أن تذكر، على الدوام، أن ما من فلسفة يمكن أن تصرفنا عن حقيقة الأسرار، فالفلسفة تبحث عن الحقيقة، واللاهوت يجدها، أما الديانة فتمتلكها»[17].

وأبرز ما أوحت به فكرة توحيد «الفلسفات» والمعتقدات هذه إلى دو لا ميراندول مقالة شهيرة بعنوان: «في كرامة الإنسان»، كتبها عام 1486 لتكون أول دفاع له فعلي عن فرضياته التسعمئة، فبعد أن حيّا عظمة الإنسان مضى ينشد لحناً للسلام، «ذلك السلام المتناهي القداسة، والرباط غير المنظور تلك الصداقة التي لا تعرف التنافر. سلام به تتحد جميع النفوس العاقلة، لا في روح واحد يعلو فوق كل روح وحسب، بل تذوب، إن صحّ التعبير، في وحدة تمتنع على الوصف». هذه الحالة هي، في نظر الفيثاغوريين، نهاية كل فلسفة وقد بشّر بها الملائكةُ جميعَ ذوي الإرادة الحسنة، عند ولادة المسيح[18]. إن سلام الوحدة هذا هو ما كان الفيلسوف الشاب يبحث عنه من خلال استطلاعه أصناف المذاهب التي لم ينحز إلى أيّ منها رغبة منه في تعميق فهمه لها. ولسوف يبني فلسفته على هذا الأساس آخذاً بعين الاعتبار جميع النقاط المشتركة بين مختلف المذاهب، من غير أن ينكر أن لكل مدرسة ملامحها المميّزة التي تأبى الامتزاج والاختلاط بما عداها. وأقل ما يُقال إن إبقاء دو لا ميراندول على خصوصية المذاهب المتعددة، قد رسم الخطوط الأساسية «لفلسفة» الإنسانية المشتركة[19].

---

(17) Jean Pic de la Mirandole, *Opera omnia* (Basileae: Ex officina H. Petrina, 1572-1573), t. I, p. 359.

(18) نستشهد بآخر طبعات هذه المقالة: Reale Istituto di Studi Filosofici (Italy), *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, E scritti vari [of Giovanni Pico della Mirandola] a cura di Eugenio Garin (Florence: [n. pb.], 1952), p. 118.

(19) المصدر نفسه، ص 138 و140.

الفصل الثاني

إراسم (1466 ـ 1536)

كانت الطموحات الأنسنية، حتى بداية القرن السادس عشر، تنطلق من قاعدة متينة في الظاهر هي قاعدة الوحدة الدينية في المسيحية الغربية. لكن هذه الأخيرة لم تعد على ما كانت عليه من لحمة داخلية في أوج العصر الوسيط، فقد راحت السيطرة البابوية على العالم المسيحي تصطدم بنوازع الدول الاستقلالية من كل صوب، كما أدرك الوهن الكنيسة نفسها بفعل تعرّضها لأصناف التجاوزات فيما الأصوات ترتفع منذ أكثر من قرن مطالبة بإصلاح واسع يشمل الرأس والأعضاء معاً[1]. على أن وحدة الإيمان لبثت، على الرغم من ذلك، مصونة تؤمّن الشراكة الروحية بين مختلف أمم الغرب.

هذا الوضع تبدّل انطلاقاً من الثورة اللوثرية التي جعلت من الوحدة المسيحيّة نفسها موضوع خلاف، فبات لزاماً على الأنسنيين الذين كانوا أمس يحلمون بتحقيق الوحدة الدينية بين شعوب الأرض، أن يحدّوا من آفاقهم. وهكذا لم يعد المسلمون والكفار هم المشكلة، في نظر إراسم، بل التقريب والمصالحة بين المسيحيين المنقسمين.

ولد إراسم في مدينة روتردام سنة 1466، أي قبل لوثر بسبع عشرة سنة، وتنشّأ عند إخوة الحياة المشتركة في مدينة ديفنتر. ثم سِيمَ كاهناً على يد أسقف

---

(1) عرض الوضع الديني في نهاية القرن الخامس عشر ببراعة: Roger Aubenas et Robert Ricard, *L'Eglise et la renaissance (1449-1517)*, histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours; t. 15 (Paris: [s. n.], 1951).

كامبريه سنة 1492. وعند ظهور بيان لوثر ضدّ الغفرانات، سنة 1517[2]، كان إراسم في أوج مجده؛ فهو أمير الأنسنيين بلا منازع، وقد طارت شهرته إلى أقاصي الأرض بدليل أن جان إيك (Eck) كتب له عام 1518 يقول إن ألمانيا كلها تؤيّده، وكذلك الكرسي الرسولي وإيطاليا وفرنسا وإنجلترا. وأضاف قائلاً: «إن جميع العلماء، باستثناء بعض الرهبان واللاهوتيين، هم إراسميون»[3]. كان إراسم يومها يقيم في لوفان. لكنه ما لبث أن ترك البلاد الواطئة عام 1522 واستقرّ في مدينة بال لكنه طُرد منها على أثر انتصار الحركة الإصلاحية عام 1529، فانتقل إلى فرايبورغ - إن - بريسغو ولم يبرحها إلا عام 1535 حيث قفل عائداً إلى مدينة بال وفيها توفي بعد سنة (1536). أمّا سائر الأحداث الخارجية في حياته فلا تحظى بكبير أهمية نظراً إلى اقتصار نشاط إراسم على العمل الفكري الذي تجلّى في مراسلات واسعة ومؤلّفات من كل صنف ونوع تتراوح ما بين تفسيرية وآبائية وأدبية وجدلية[4]. هذا النتاج طبع عصر إراسم بشدة، كما

---

(2) انظر حول إراسم: Johan Huizinga: *Erasmus*, [3. Auflage] (Basel: B. Schwabe, 1941); (Paris: [s.n.], 1955). Augustin Renaudet: *Erasme: Sa Pensée religieuse et son action d'après sa correspondence* (Paris: F. Alcan, 1926); *Etudes érasmiennes* (Paris: E. Droz, 1939); J. B. Pineau, *Erasme: Sa Pensée religieuse* (Paris: [s. n.], 1924); Marcel Bataillon, *Erasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle* (Paris: E. Droz, 1937); Th. Quoniam, *Erasme* (Paris: [s. n.], 1935); Richard Newald, *Erasmus Roterodamus* (Freiburg im Breisgau: E. Burda, 1947) (avec bibliographie surtout allemande); Pierre Imbart de La Tour, *Les Origines de la réforme*, 4 vols. (Paris: Hachette, 1905-1935), t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 59-108; Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), pp. 86-140; Auguste Humbert, *Les Origines de la théologie moderne*, bibliothèque théologique (Paris: J. Gabalda, 1911), vol. 1: *La Renaissance de l'antiquité chrétienne (1450-1521)*, pp. 179-223; Preserved Smith, *Erasmus: A Study of His Life, Ideals and Place in History* (New York; London: [n. pb.], 1923); Robert Henry Murray, *Erasmus and Luther, their Attitude to Toleration* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920), and W. K. Ferguson, «The Attitude of Erasmus toward Toleration,» in: George Lincoln Burr, *Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr* (New York: Century Co., 1931), pp. 171-181.

(3) Desiderius Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, Denuo Recognitum et Auctum per P. S. Allen ([Oxford]: OUP, 1906), t. 3, p. 209.

(4) Desiderius Erasmus, *Opus epistolarum*, [11 vols.], Erasmi Roterodami denvo recognitum et auctum per P. S (Oxonii: in typographeo Clarendoniano, [1906-1958]).
أما سائر أعماله فقد جمعت في: Desiderius Erasmus, *Opera omnia* (Lugduni Batavorum: Impensis P. Vander Aa, 1703-1706).

امتد أثره ليشمل بعد موته أجيالاً من الأنسنيين، بروتستانتَ وكاثوليك، على السواء.

كان إراسم مسالماً بطبعه واقتناعه الشخصي وتقليده الأنسني. لذا هالته الحرب بين أمراء مسيحيين. وعلى غرار نيكولا دو كوزا، رفض أن يدور الكلام على حرب صليبية ضد الأتراك وكتب إلى البابا لاون العاشر يقول: «إذا كان المسيح قد احتلّ العالم بالوداعة والصبر وتعليمه المقدّس، وكذلك فعل رسله وشهداؤه من بعده، فالأوْلى بنا أن نُخضع الأتراك بالسيرة الصالحة النقية لا بالسلاح»[5]. لم يَدَعْ إراسم مناسبة إلا وأدان فيها الحرب لا خوفاً من ضرباتها، كما يلاحظ أ. رينوديه، بل لأنه يعتقد في نفسه: «أن أعمال العقل والمحبة تتوخّى السلام الشامل»[6]، فهو في كتابه: **مدح الجنون** عام 1511، يشجب عبثيّة الحرب البربرية بشكل صريح من خلال ترديده على القول المأثور: «الحرب حلوة ما لم تجربها»[7]. وفي بحثه القصير: «أنين السلام» عام 1517 يُسمعنا تأوّه السلام «الذي تمزقه وتطارده كل الأمـم»، كما يعرض للوسائل التي تنظّم ما يمكن تسميته، في أيامنا، عملية نزع السلاح[8].

1 ـ إراسم وبدايات الإصلاح اللوثري

قبل أن نبحث عن الافكار الأساسية في برنامج إراسم التوفيقي الديني، يتعيّن علينا أن نفهم بعض ردود فعله المميّزة على لوثر وانطلاقة الإصلاح الأولى. الحقيقة أنه لم تكن تربطه أيُّ علاقة ودّية بلوثر، لأن أهواء هذا الراهب الألماني الجامحة كانت تتناقض مع طبعه الهادئ الذي يسهل عليه الأخذ بالجانب الساخر من الأمور. الأول نبي مندفع، والثاني عقل مفكّر، واضح الرؤية، نقّاد. على أن ذلك لم يمنع إراسم من التعامل مع لوثر، في سنوات الإصلاح الأولى، بكثير

(5) Lettre du 21 mai 1515: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 2, p. 85.

(6) Renaudet, *Etudes érasmiennes*, p. 74.

(7) Desiderius Erasmus, *Adagia* ([Parisiis: Apud N. Chesneau, 1572]), pp. 773 ss.

(8) Elise Constantinesco-Bagdat, «La 'Querela Pacis' d'Erasme,» (thèse de doctorat, université de Fribourg Suisse, faculté des lettres, 1924).

Bonne analyse de ce traité dans: Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, pp. 103-118.

من اللطف والمداراة، حيث مدح معرفته للكتب المقدّسة واعتبر الإنذار الذي أعطي بواسطته للكنيسة جديراً بالاهتمام[9]، خصوصاً أنه أوصى منذ بداية الأزمة بعدم التمادي في إثارته واعتماد وسائل عنفية كفيلة بإخراجه عن طوره. إن رسالته إلى ألبير البراندبورغي، أسقف مايانس، بتاريخ 19 تشرين الأول/ أكتوبر عام 1519 شهيرة بهذا الخصوص، حيث قال:

«رأيي أن الروح المسيحية توصي بمعاملة لوثر كالآتي: لا أريد، إن كان بريئاً، أن أراه عرضة للتنكيل على يد زمرة الأشرار، وإن كان على ضلال فإني أودّ رؤيته مُعافى لا هالكاً. هذا التصرّف يتناسب مع مثَل المسيح الذي يقول فيه النبي أشعيا: لا يصيح ولا يرفع صوته ولا يُسمِع صوته في الشوارع. القصبة المرضوضة لن يكسرها والفتيلة المُدخنة لن يُطفئها[10]».

ثم يتابع إراسم مذكِّراً اللاهوتيين بأن دورهم يتمثّل في التعليم لا الإلزام:

«أرى لاهوتيين كُثُراً ممن لا عمل لديهم اليوم إلا الإرغام والإهلاك والخنق، في حين أن ما يميّزهم هو التنشئة والتعليم، وقد كان أغسطينوس، حتى في وضع الدوناطيّين ـ وهم لصوص مُخيفون لا مجرّد هراطقة ـ يشجب أولئك الذين يعمدون إلى إلزامهم دون تعليمهم».

كذلك يشكو من المسارعة إلى اتهام أيٍّ كان بالهرطقة بعكس ما كان يحصل في الأزمنة القديمة:

«في الماضي كان يتم الإصغاء إلى الهرطوقي بأناة، فإن تاب غُفر له، وإن تشبّث برأيه نتيجة اقتناعه بالهرطقة كانت عقوبة الفصل عن الجماعة الكنسيّة أقسى ما يمكن أن يُتخذ بحقه. أما الآن فقد تبدّل مدلول جريمة الهرطقة بحيث بات لساننا يسبقنا أمام كل حجّة باطلة إلى القول: «إنها هرطقة! إنها هرطقة!» في الماضي كان الهرطوقي هو كل من ابتعد عن الإنجيل والعقائد الإيمانية، أو ما شابه ذلك من مرجعيّات. أما الآن فلا يكاد يحيد أحد عن القديس توما حتى يُسمّى هرطوقياً... كل ما لا يُرضي أو لا يُفهَم صار يُعتبر هرطقة. معرفة اليونانية هرطقة، وهرطقة أيضاً هو التحدّث بلغة منمّقة وأسلوب جديد. أعترف أن

(9) Imbart de la Tour, *Origines de la réforme*, t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 61 ss.

(10) الكتاب المقدس، «سفر أشعيا،» الأصحاح 42، الآيات 2 ـ 3.

ما من تهمة أخطر من تلك التي تبطل الإيمان، سوى أنه لا يجوز أن نحوّل كل شيء إلى مسألة إيمان»[11].

أقوال أخرى مماثلة صدرت عن إراسم فحرّكت مشاعر الشفقة في نفوس لاهوتيي جامعة لوفان، بعدما طلب ألا يُصار إلى ملاحقة لوثر على الأثر، وإخضاعه إلى التحقيق الجنائي، وأوضح ذلك في رسالة بعث بها إلى رئيس الجامعة في الثامن عشر من شهر تشرين الأول/ أكتوبر عام 1520 بقوله: «لقد أردت أن يصار إلى إصلاح هذا الراهب بدل إهلاكه». ثم تابع:

«إذا كان مثل هذا الكلام يُعتبر انحيازاً إلى لوثر، فإني أعترف ببراءة أن هذا هو حقّاً ما فعلت وفعله الحبر الروماني وما تفعلونه أنتم أيضاً إن كنتم لاهوتيين، أو بالأحرى، مسيحيين... إن العقلاء الأقوياء يرغبون في التثقّف ولا يتحمّلون الإكراه على الإطلاق، فالإكراه من خصائص الطغاة كما إن الانقياد هو من خصائص الحمير»[12].

ولسوف يكتب بهذا المعنى نفسه، بعد شهرين، إلى الكاردينال لوران كامبدجيو، معتمد ملك إنجلترا لدى البلاط الروماني، قائلاً: «مهما يكن من أمر لوثر فلا شك في أنه امرؤ يجب الاعتناء به بدلاً من القضاء عليه»[13].

* * *

لكن لوثر لن يكون المتمرّد الوحيد على روما بعد تأثّر ألمانيا كلّها بأحاديثه وكتاباته، وتنامي عدد مناصريه. لا شك في أن إراسم كان يرثي لحاله، لكنه كان، في الوقت نفسه، قلقاً من نتائج العنف الوخيمة وقد راحت أحداثه تتدافع في غياب كل تمييز، فالعنف، برأيه، يقسّي قلوب الذين هم في الضلال ويدفع بذوي النفوس القلقة والمتردّدة إلى الهرطقة. لذا كتب، في الثاني والعشرين من شهر آذار/ مارس 1523، إلى البابا أدريانس السادس يقول:

«على من أرادوا خير البابوية أن يبذلوا ما بوسعهم من أجل ردّ الهراطقة إلى الإيمان القويم واسترجاع من ابتعدوا عنها وتشجيع المتردّدين على البقاء فيها. هذا ما تنصح به قداستكم، لا من باب الحكمة والروية فحسب، بل عملاً بتعاليم

---

(11) Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 4, pp. 101, 102 et 106.

(12) المصدر نفسه، مج 4، ص 362 ـ 363 و366.

(13) المصدر نفسه، مج 4، ص 406 ـ 407 (كانون الأول/ ديسمبر 1520).

المسيح أيضاً. لكن ما يحصل هو العكس، إذ يروح هؤلاء المدافعون عن الديانة والكنيسة المزعزعة يتصدّون لمضطربي الإيمان ويضايقون أصدقاء الكنيسة فينعتون أصحاب الإيمان القويم بالهرطقة ويسيئون تفسير المقاصد السليمة»[14].

بيد أن إراسم عرّض نفسه للنقد اللاذع باعتداله غير المعهود، إذ شرع كثيرون يتساءلون: لمَ لا يخوض أول الأنسنيّين هذا المعركة ويدحض لوثر وصحبه؟ لمَ يرفض الدخول في الصراع؟ حتى كادوا يتهمونه بالجبن. وقد أثارت هذه الإشاعات قلق أصدقائه الإنجليز أمثال لورد مونجوي (Montjoy)، وتوماس مور، وتانستال (Tunstall) الذين طلبوا إليه أن يُصدر ضد الهرطوقي، أخيراً، ذلك المؤلَّف الذي ينتظره الجميع، فردّ على الدوق جورج دو ساكس، وهو أحد الأمراء الذي ظلوا على وفائهم للقضية الكاثوليكية، بتاريخ الثاني عشر من كانون الأول/ ديسمبر عام 1524، برسالة اعتُبرت من أفضل ردوده. ولما كان قد حلّ به اللوم على تباطؤه الشديد في التصرّف، فقد أجاب أن القديس هيلاريوس انتظر مدة أطول قبل أن يحارب الآريوسيين بقلمه، ملمِحاً إلى أن آراء المُصلِحين لا تستوجب الإدانة كلها لأن تجاوزات لا حصرَ لها ترهق الكنيسة، منها فساد سيرة العديد من الرهبان، وتطرّف اللاهوتيّين العقائدي، وأساليب بعض الأساقفة التعسفية. وقد طاولت انتقادات إراسم حتى عقوبة إحراق الهراطقة، وإن تكن قد ظلت خجولة. ولا ننسى أن هذه العقوبة كانت طوال القرن السادس عشر مطبّقة من كلا الفريقين:

«أقبل أن يُلقى في النار كل من حارب ضد عقائد الإيمان أو السلطات التي تتمتع بصدقية توازي سلطة إجماع الكنيسة. إنما ليس من العدل أن يُعاقب على كل خطأ بالنار، إلا إذا اقترن بالعصيان أو سواها من الجرائم التي تحكم عليها القوانين بالموت. وجُلّ ما أخشاه الآن أن يستفحل الشر بسبب العلاجات السائدة كالإكراه على الارتداد والسجن والمحْرقة. لقد تم إحراق اثنين من المذنبين، في بروكسيل، وإذا بالمدينة كلها تميل إلى لوثر، فلو كان هذا الطاعون لايزال في طوره الأول لأمكنت مكافحته، بطريقة أو بأخرى، أما الآن فقد بلغ حدّاً من التفشّي والفتك يدعو، برأيي، إلى الخوف على الحكّام أنفسهم»[15].

---

(14) المصدر نفسه، مج 5، ص 259 ـ 260.

(15) المصدر نفسه، مج 5، ص 604 ـ 606.

يستفاد من هذا المقطع أن إراسم لا يستبعد كلّياً إنزال عقوبة الإعدام بالهراطقة المتعنّتين، لكن ما يشفع به هو ذلك التشديد على ضرورة الاحتراس من اعتبار كل خطأ هرطقة، فضلاً عن اقتناعه الثابت بقلة جدوى العلاجات العنفية. وستشكل هذه القضية موضوع كلامه في رسائل أخرى كثيرة وجهها إلى جورج دو ساكس بالذات وإلى مستشاره سيمون بيستوريوس (Pistorius). إذ ليس بمقدور العذابات إيقاف الشر إلا إلى حين، وحتى لو سلّمنا بقدرتها على تجميده كليّاً، فهي «لن توقف الوشوشات الخفية ولا أحكام الضمائر»[16]، فما أخطر أن يلجأ الإمبراطور إلى القوّة كما لو كانت مرساة الخلاص. «إنه لعلاج مشؤوم ذلك الذي يقتل المرضى أكثر مما ينقذهم»[17]. وكما إن العنف ضد الأفراد لن يحل المشكلة، كذلك الحرب ضد الهراطقة لن تعرف الحسم، شأن كل الحروب، فضلاً عن كونها تجلب الموت لكثير من الأبرياء. من الضروري، طبعاً، أن تتم معاقبة الهراطقة، إنما ينبغي أن نولي اعتباراً أعظم لمصالح المسيحية :علينا ألا نتطلّع دوماً إلى ما يستحقه جحود الهراطقة بل إلى ما يخدم الشأن العام المسيحي[18]. هذه الآراء أدلى بها إراسم منذ أربعة قرون، وإذا كانت تخالف الرأي السائد في زمانه، فإنها، بعد كل ما حلّ بنا من صراعات دينية، تبدو لنا اليوم كلها طبيعية.

* * *

أخيراً، وبعد أن رأى إراسم ما رأى من اتساع الشر، طرح، للمرة الأولى منذ عام 1526، فكرة اعتماد تسامح مؤقت ولكن شرعي، كذلك الذي نادى به اللوثريون، وفاتح بهذا الشأن الأسقف جان هايغرلين (Heigerlin)، بحسب قول جان فابر، وزير فرديناند، شقيق الإمبراطور شارلكان[19]:

«قد يكون من الأفضل للمدن التي استفحل فيها الشر أن يُفسح فيها المجال للفريقين على السواء، ويترك كلٌّ إلى ضميره ريثما يتم التوصّل إلى الاتفاق

(16) رسالة إلى سيمون بيستوريوس في أيلول/ سبتمبر 1526: المصدر نفسه، مج 6، ص 401.

(17) رسالة إلى جورج دو ساكس، في 30 كانون الأول/ ديسمبر 1527: المصدر نفسه، مج 7، ص 282.

(18) رسالة إلى جورج دو ساكس في 24 آذار/ مارس 1528: المصدر نفسه، مج 7،ص 373 ـ 374.

(19) انظر ملاحظات آلن: المصدر نفسه، II، ص 189.

المنشود. إنما يجب، انطلاقاً من الآن وحتى ذلك الحين، أن تُطبق أشد العقوبات على كل محاولة عصيان، كما ينبغي تأديب البعض على الانتهاكات التي تسببت في نشأة الشر، وذلك بانتظار انعقاد المجمع العام لحل المشكلات العالقة»[20].

وعليه، يمكن اختصار منهج إراسم كالآتي: التسامح وحرية الضمير، ولو مؤقتاً؛ ردع الحركات الثوريّة؛ الإصلاح الفوري للتجاوزات الفاضحة. برنامج كان في غاية الجرأة بالنسبة إلى عصر مفكرنا، لذا لم يلقَ أي تجاوب. لكن إراسم سيعود إليه عام 1530 في إحدى رسائله إلى الكاردينال كامبدجيو، موفد البابا إلى ألمانيا، حيث يقول:

«أعرف وأشجب سفاهة الذين يقودون البدع ويشجعون عليها. إنما علينا في الأوضاع الراهنة أن نأخذ بعين الاعتبار ما يتطلّبه سلام العالم أجمع أكثر مما يستوجبه شرّ هؤلاء. يجب ألا نيأس من حالة الكنيسة إلى هذا الحد، فقد هزّتها في الماضي عواصف أكبر، أيام الإمبراطورين أركاديوس وتيودوصيوس. وما كانت عليه يا تُرى حالة العالم عهد ذاك؟ لقد كان في كل مدينة آريوسيّون ووثنيون ومؤمنون مستقيمو الرأي. وكان الدوناطيون والسيركونسيليون يعبثون في أفريقيا بكل شيء، فيما كان جنون المانويين وعدوى ماريون يزدهران في العديد من الأماكن، وما قولنا أيضاً بغزو البرابرة! أما الإمبراطور فكان في خضمّ هذه الانقسامات يحكم من دون إراقة دماء، ويقضي شيئاً فشيئاً على هذه الهرطقات الشنيعة. ذلك أن الزمن نفسه يكون كفيلاً بإيجاد علاج لهذه الشرور المستعصية في بعض الأحيان. أما إذا كان قد تمّ التساهل مع بعض البدع في ظروف معينة - كي لا نأتي على ذكر الإخوة البوهيميون [21] - فلا شك في أن ذلك شر، وشر مستطير، ولابد من الاعتراف بذلك. إلا أنه يبقى دون الحرب، وأي حرب!»[22].

ما يستوقفنا هنا هو التذكير اللبق بالوضع الديني في نهاية القرن الرابع،

---

(20) المصدر نفسه، مج 4، ص 311.

(21) كان موقف الفرسان البوهيميين مثيراً للحرج بسبب ما أدخله هؤلاء على الديانة من عوائد - إذ سمحوا بالمناولة تحت أعراض الخبز والخمر - وما كانوا يرتكزون في ذلك إلا على مرجعية مجمع بال من دون إذنِ الأحبار الرومانيين. انظر: «Bohême,» dans: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris: Letouzey et ané, 1912-), cols., 452 ss.,

لقد كانت لإراسم بعض العلاقات معهم.

(22) Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 9, p. 15.

وذلك التعايش بين المسيحيين والوثنيين واليهود والهراطقة في المدينة الواحدة، حيث سيطبّق إراسم على الهراطقة المبادئ التي يقول بها القديس توما في معالجته موضوع التسامح مع الوثنيين، فما من شكٍ في أن نشوء البدع شر، إنما يمكن التغاضي عنها تجنّباً لشر أفدح هو الحرب الأهلية. وهو اقتراح لم يؤخذ به في ذلك الزمن، ولا حتى بعد معاهدة أوغسبورغ عام 1555، بفعل ارتكاز هذه الأخيرة إلى مبدأ مختلف تماماً لن يُصار إلى تطبيقه قبل النصف الثاني من القرن السادس عشر.

2 ـ مخططات إراسم لإعادة الوحدة المسيحية

لم يكن التسامح مع الفِرق المسيحية، إذاً، أكثر من مخرج مؤقت، في نظر إراسم، أي مجرّد ذريعة بانتظار استعادة الوحدة المسيحية، ولا تراءى له الحل المستقبلي بصورة تعايش طبيعي بين الديانات المختلفة في ظل دولة علمانية بعض الشيء، أو بالأحرى، «منزّهة عن الطائفية». لقد كان مثاله الأعلى إعادة الوفاق إلى النفوس على المستوى الروحي، انسجاماً مع التقليد الأنسني المسيحي. وقد أوضح ذلك في أحد مؤلّفاته الأخيرة: **في ضرورة إحياء الوفاق الكنسي** (1533)، إذ قال إن العاصفة الهوجاء التي هبّت على الكنيسة ينبغي تهدئتها لا بالقوة بل بحمل العلماء على التفكير بالوحدة المسيحية من جديد، والاتفاق على تثبيتها بتطهيرها من رواسبها والعناصر الطارئة عليها.

تلك كانت الأمنية التي وجهها في الثالث والعشرين من كانون الثاني/ يناير عام 1535، أي قبل موته بسنة ونصف، إلى البابا الجديد بولس الثالث، حيث قال: «لقد أعاد بولس الطرسوسي، فيما مضى، الوئام والوحدة المسيحية إلى شعوب تفرّقت شيعاً ومذاهبَ لا حصرَ لها ولا عدّ. وإنّا لنأمل اليوم أن يهدّىء بولس الروماني الخلافات العقائدية وصخب الانشقاقات ما دام هو(المسيح) نفسه يعمل من خلال شخص رأس الكنيسة، على نحو ما عمل سابقاً من خلال رسوله المختار»[23]. إن برنامج «الإيرينية»، الإراسمية هذا يتمثّل في عدد من النقاط التي يتعيّن علينا دراستها على التوالي.

❋ ❋ ❋

---

(23) المصدر نفسه، مج 11، ص 62.

I ـ أول ما يشدّد عليه إراسم أولوية المحبة في ديانة المسيح. وإذا كان لم يقصّر عن الاستعانة بالنصوص الإنجيلية التي تكشف عن عذوبة المسيح ووداعته، فقد شاقه، في مؤلفه الصادر عام 1518 **العقل أو المنهج المعتمد للوصول إلى اللاهوت الحقيقي**، أن يشرح نص النبي أشعيا الذي يطبقه الإنجيليون على المعلّم: «هوذا عبدي الذي اخترت، حبيبي الذي رضيت عنه... القصبة المرضوضة لن يكسرها والفتيلة المُدخّنة لن يُطفئها»[24]، معقّباً بالقول:

«ما تسمعه هنا ليس كلاماً على قياسات ملتوية أو تهديدات أو حرومات، ولا على جيوش مسلّحة ومجازر وحرائق، بل على الوداعة والحِلم تجاه الضعفاء الذين ما زالوا يؤمّلون بالثمر الجيد. ما تسمعه هو كلام على انتصار[25] لا يجري انتزاعه بالسلاح بل بالعقل، على غالب لا يُرهب المغلوبين ولا ينهبهم ولا يقسو عليهم بعد إخضاعهم... فهل هناك من لم يدرك بعدُ أن خلاص الجمهورية المسيحية والدفاع عنها، في حال تقهقرها، ينبغي أن يتمّا بنفس الوسائل التي سمحت بنشوئها وتطوّرها وترسّخها؟»[26].

وهو في موضع آخر ينصرف إلى شرح مسهب لكلمات المسيح الواردة في إنجيل متى: «لأن نِيري لطيف وحِملي خفيف»[27]:

«إن نير المسيح حقّاً لطيف إن لم تضِف المؤسسات البشرية شيئاً على ما فرضه بنفسه، فهو لم يأمرنا بسوى المحبة، وما من مرارة إلا وتحلو بالمحبة وتطيب»[28].

من يسمع كلمات إراسم هذه يخيّل إليه أن المسيح لم يوصِ بسوى المحبة والوفاق: «إن أكبر وصية في ديانتنا المسيحية هي الدعوة إلى السلام وتوحيد

---

(24) الكتاب المقدس، «سفر أشعيا،» الأصحاح 42، الآيات 1 ـ 4، و«إنجيل متى،» الأصحاح 12، الآيات 18 ـ 20.

(25) «حتى يخرج بالحق إلى النُصرة»، انظر: المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 12، الآية 20.

(26) Erasmus: *Opera omnia*, t. 5, c. 98, et *Opus epistolarum*, t. 4, p. 101.

(27) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 11، الآية 30.

(28) [«Paraphrase in Matth., XI, 30,» dans: Erasmus, *Opera omnia*, t. 7, c. 63].

نقع على ترجمة فرنسية لهذا النص بكامله في: Auguste Humbert, *Les Origines de la théologie moderne*, bibliothèque théologique (Paris: J. Gabalda, 1911), t. 1, pp. 209-216.

الآراء»، ذلك ما أورده في معرض التمهيد لمؤلّفات القديس هيلاريوس[29]. وقد حمله إلحاحه على أولوية المحبة على الإفراط في تعظيم حِلم الكنيسة القديمة تجاه الهراطقة، حيث ردّ، عام 1526، على هيئة الرقابة في السوربون[30] بقوله إن الرأفة تجاه الهراطقة كانت عظيمة في ذلك الزمان، وأي هراطقة! لذا نراه يكثر من التردّد على مثَل الزؤان الذي لم يخلُ منه واحد من مؤلّفاته[31]:

«إن العبيد الذين يريدون اقتلاع الزؤان قبل الموعد هم الذين يعتقدون بوجوب قتل الرسل المزيفين ودعاة الهرطقة بحدّ السيف والتعذيب. في حين أن سيّد الحقل لا يريد اقتلاعه بل تركه إلى يوم قد يصلُح فيه ويتحول من زؤان إلى حنطة، فإذا ما تمادى هؤلاء في غيّهم، وجب أن يُترك أمر محاسبتهم للديّان الذي لابد أن يعاقبهم يوماً»[32].

وما كان إراسم ليجهل التفسيرات الوسيطية لهذا المثل، كقول بعضهم بضرورة استبقاء الزؤان حتى توطيد الكنيسة وإمكان اقتلاعه بعد ذلك؛ وقول البعض الآخر إن شرط الاقتلاع هو التمييز، بما لا يدع مجالاً للريبة والتردّد بين الحَبّ الجيد والزؤان، وهو عين تفسير القديس توما. لكن إراسم يعترض بأنه من غير المسموح إقحام تفسيرات بشرية ودنيوية على النصّ المقدس[33]. كما نراه في سياق آخر، ودائماً في معرض التعليق على هذا المثل بالذات، يُخضع أساليب محكمة التفتيش لنقد محكم[34].

---

(29) هذا التمهيد هو رسالة إلى جان كاروندليه (Carondelet)، أسقف مدينة باليرمو، بتاريخ الخامس من كانون الثاني/ يناير عام 1523، وقد تمّ ضمّها إلى مراسلات إراسم. انظر: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 5, p. 177.

(30) Erasmus, «*Ad censuras Facultatis theol. Paris.*» in: Erasmus, *Opera omnia*, t. IX, c. 908 D.

(31) Roland Herbert Bainton, «Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the end of the 16th Century,» *Church History*, t. 1 (1932), pp. 82-85.

(32) Eramus, «*Paraphrase sur saint Matthieu*, XIII, 24-30,» in: Erasmus, *Opera omnia* t. 7, c. 80 E.

(33) Erasmus, «*Ad censura Facultatis Paris.*,» in: Erasmus, *Opera omnia*, t. 9, c. 905-906.

(34) Erasmus: «Supputatio errorum in Censuris Bedae (1526),» in: Erasmus, *Opera omnia*, t. 9, c. 580-582; «Adversus monachos quosdam hispanos, tit. IV, Contra sanctam haereticorum =inquisitionem, objectio 22,» in: Erasmus, *Opera omnia*, t. 9, c. 1054 D-1055 D.

أيضاً في توطئة تفسيره لـ **إنجيل القديس متى**، ينطلق إراسم من روحية مثل الزؤان إلى حل مشكلة ضميرية وروحية خطيرة؛ فبعد أن يشير إلى حسن تثبيت وعود العماد في سن البلوغ، ينثني متسائلاً: ولكن، ماذا لو رفض المعمّد؟ ثم يجيب: «علينا أن نحاول منعه من الخروج عن إيمانه الأول بشتى الوسائل، فإن لم يمكننا ذلك كان من الأفضل ربما ألا نرغمه عليه بل نتركه إلى حكم ضميره الذاتي ريثما يتوب»[35].

وقد حمل إراسم حبُّه للسلام على إدانة جميع الذين يعطّلون إمكانية الوفاق بعنفهم وعنادهم، ونجد من أمثالهم في كلا الطرفين:

«من الناس من تمتلكهم حدة الطبع فيطفقون يصيحون: «هرطقة! هرطقة! أحرقوه! أحرقوه!». هؤلاء يظنون السوء في ما يمكن حمله على وجهين، ويفسدون بنميمتهم كلاماً ملؤه التُقى، كما يسهمون بجنوحهم إلى مثل هذا الغلوّ في خلق حالة من التعاطف بيننا وبين من يستوجبون، باعتبارهم، أشد العذابات. ومنهم مَن، على نقيض ذلك، يسعون متسلّحين بذريعة **الإنجيل** الكريمة، إلى ترجيح ما يتنافى كليّاً مع **الإنجيل**، فيكونون بتطرّفهم هذا قد قدّموا دعماً قوياً إلى قضية الذين يبتغون دحْرهم، فالأولون يرفضون كل تجدّد، والآخرون يطيحون كلَّ شيء، مما تسبب في هبوب عاصفة تكاد تكون السيطرة عليها اليوم مستحيلة»[36].

إن إراسم يذكّر الكاثوليك والبروتستانت، على السواء، بأن روح المسيح التي يتظاهر بها الجميع من باب المباهاة هي محبة ورأفة متبادلة، في الأساس. وهو ما ينساه كثيرون من الكاثوليك حين يطالبون، والغبطة ملء قلوبهم، بأن يُسلم إلى المحرقة كل الذين تزعجهم آراؤهم وتولّد لديهم الشكوك؛ كما ينساه أيضاً عدد من البروتستانت عندما يظنون أنهم، بهدم القاعدة، يهدمون كامل العمارة التي استغرق بناؤها قروناً من الإيمان المسيحي. كل راديكاليّة هي، في نظر إراسم، منافية لروح **الإنجيل**، لكنه يقسو، بنوع خاص، على أولئك الذين

= حول نوعية الحجج الكتابية التي كان يلجأ لاهوتيو ذاك العصر إليها لتبرير إعدام الهراطقة، انظر المقطع المشير في: Erasme, *L'Eloge de la folie*, traduit du latin par Thibault de Laveaux (Paris: Enseigne du Pot cassé, 1933), p. 178.

(35) انظر: Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, pp. 279-280.

(36) Erasmus, «*De sarcienda Ecclesiae Concordia*,» in: Erasmus, *Opera omnia*, t. 5, c. 499.

يقرنون تحديثهم العقائدي بالاعتداء على السلم الأهلي والإخلال بواجب الطاعة للأمير. وقد كتب بهذا الصدد: «من عساه يمنع الأمير من قتل الهراطقة عندما يعكّرون الهدوء العام إذا كان الأمراء الوثنيون يتمتعون بالحق عينه وكان بمقدور أمرائنا أنفسهم الاستعانة به ضد الكاثوليك»[37]؟ إن إراسم لا يخفي إعجابه برأفة القديس أغسطينوس الذي طالما تدخل لمصلحة الدوناطيين، لكن ذلك لا يمنعه من الإقرار بأن لصوصية هؤلاء هي شأن القانون المدني، في معظم الحالات[38]. وعندما كان الأناباتيست يمتنعون عن كل دعوة للعنف ويتحمّلون الإضطهادات بصبر، كان إراسم يستشعر حيالهم ما يشبه الودّ[39]. على أنه لا يثبت على هذا الموقف عندما يلجأ بعضهم إلى العنف من أجل تحقيق ملكوت الله على الأرض. وقد كتب بهذا الخصوص أنه يستحيل احتمال الأناباتيست على أي وجه، محتجّاً بقوله: يأمرنا الرسل بالطاعة للحكّام في حين أن هؤلاء لا يحتملون الطاعة للأمراء المسيحيين»[40].

نستنتج مما تقدّم أن إراسم يوصي المسيحيين المنشقين بالعمل وفق روح **الإنجيل** الداعي إلى السلام والوفاق والمحبة، متصدّياً لكل تطرّف. وليس لنا الآن أن نبحث في ما إذا كان دائماً قد مارس، هو نفسه، وداعة المسيح، إنما يمكننا التساؤل بحق عما إذا كان تندّره وتهكّمه الساخر بالرهبان واللاهوتيين والعبادات المفرطة قد أمدّا شرّ أعداء الوحدة المسيحية بأسلحة فتّاكة، وإن كنا نفضّل أن نوفّيه حقّه ونقرّ بأن تعليمه يدعو، على الأقل، إلى نبذ روحية العنف بشجاعة والسير باتجاه المحبة بعزم وتصميم.

* * *

(37) Erasmus, «Supputatio errorum in censuris Bedae,» in: Erasmus, *Opera omnia*, t. IX, c. 581.

(38) Erasmus, *Opera omnia*, c. 582,
وفي المصدر المذكور: «*Ad censuras Facult. Theol. Paris,*» c. 904 ss., et «Lettre 1167,» dans: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 4, p. 207. 407

(39) رسالة 2134 (25 آذار/ مارس 1529) ورسالة 2149 (13 نيسان/ أبريل 1529)، انظر: Erasmus, *Opus epistolarum* t. 8, pp. 113 et 138.

انظر: Johan Huizinga, *Erasmus*, [3. Auflage] (Basel: B. Schwabe, 1941), p. 213.

(40) مقطع من رسالة منشورة في: *Epistolae Erasmi* (London: [n. pb.], 1642), liv. XXX, ep. 77, colonnes 1962-1963.

II ـ سوى أن إرادة التقارب لا تكفي لمعالجة الانقسام الذي كانت تشكو منه المسيحية، بل ينبغي خلق أرضية تفاهم تجمع بين الفرقاء المتخاصمين. لذا يسأل إراسم معاصريه، من مبدأ الأمانة لتقاليد المذهب الأنسني، أن ينظروا إلى ما يقرّبهم لا إلى ما يفرّق بينهم. وكما يستنكر جسارة المُصلحين العقائدية كذلك يوبّخ لاهوتيي زمانه على هوسهم بالجدالات. ولا بد من الاعتراف بأن اللاهوت المدرسي (السكولاستي) كان، منذ القرن السادس عشر، يمر بأزمة كبيرة. وقد أشار إلى ذلك الأب كونغار(Congar) بقوله: «كان اللاهوت المدرسي المتقهقر ينمو بسرعة هائلة، وبصورة شبه حصرية، من حيث استنتاجاته النظامية، مما أدّى إلى خنق البدهيات الدينية الضرورية للّاهوت»[41]. وهكذا انحطّت دراسة اللاهوت إلى مستوى المناقشات الجافة والمتحذلقة، بما يدعو إلى السخرية أحياناً، في ظل تعقّلية مجدبة تتوه في التجريدات النظرية وتفقد كل صلة لها بينابيع الإيمان الأولى، فما كان من إراسم وصحبه الأنسنيين، إلا أن تصدّوا لهذه المبالغات، وراحوا يكرزون بالعودة إلى المصادر الكتابية والآبائية، والتعمق في دراسة النصوص المقدسة بلغتها الأصلية، والاحتكام إلى الآباء الذين هم أقرب الشرّاح إلى فلسفة المسيح[42]، فهذه العودة إلى الجذور من شأنها أن تقود، برأيه، إلى إيمان حيّ، بسيط، منزّه عن الفذلكات ومظاهر التعقليّة الجافة التي تغزو لاهوتاً في طريقه إلى الانحلال. مثل هذه القاعدة العقائدية يمكن أن تُبنى عليها الوحدة والسلام بين المسيحيين. وهي فكرة أثيرة لدى إراسم لن يفتأ يتردّد عليها في كتاباته ورسائله منذ بداية الأزمة اللوثرية، حيث إنه، في مستهل إحدى الطبعات الجديدة للأنخيريديون أو **دليل الجندي المسيحي** عام 1518 يقحم، من باب التمهيد، رسالة إلى صديقه بول فولز (Volz) يصارحه فيها بإحدى رغباته، وهي أن يجمع لجنة من أهل العلم والتقى لوضع شبه صيغة إيمان موجزة وجوهرية:

---

(41) Y. Congar, «Théologie» dans: Vacant et E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris: [s. n.], 1895-1950), col. 411.

(42) حول موقف إراسم والأنسنيين هذا، انظر، علاوة على بحث الأب كونغار المشار إليه في الحاشية السابقة، ما يلي: Auguste, *Les Origines de la théologie moderne*, t. 1; Ch. Goerung, *La Théologie d'après Erasme et Luther* (Paris: [s. n.], 1913); R. Gagnebet, «Le Procès de la théologie spéculatives au XVIe siècle,» *Revue thomiste* (1938), pp. 645-674, et Robert Guelluy, «L'Evolution des méthodes théologiques à Louvain, d'Erasme à Jansénius,» *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 37 (1941), pp. 52 ss. (Bibliographie p. 54 en note).

«أرى من العملي جدّاً أن يُصار إلى اختيار لجنة من الأشخاص الأتقياء والعلماء وجمعهم بهدف القيام بالعمل الآتي: استخراج ما يشبه الخلاصة الموجزة لـ «فلسفة المسيح» من أصفى ينابيعها، أي من الأناجيل وكتابات الرسل ونخبة المفسّرين. خلاصة مكثّفة يجري فيها اختصار الحقائق الإيمانية كلها ببنود معدودة من دون أن تسيء بساطتها إلى العلم أو يخلّ إيجازها بالدقة المطلوبة. ومثل ذلك أيضاً بالنسبة إلى الحياة المسيحية. هكذا يدرك الذين يتلقون هذا التعليم أن نير المسيح ليس قاسياً بل هو عذب ولذيذ، وأنهم وجدوا آباء لا طغاة، ورعاةً لا لصوصاً، كما يدركون أنهم مدعوّون إلى الخلاص لا مسوقون إلى العبودية[43].

لقد كان إراسم يودّ الاكتفاء بحقائق الإيمان الأساسية وعدم تحويل التنظيرات اللاهوتية كلها إلى عقائد إيمانية، فالظاهر أن الحدود لم تكن واضحة في زمانه تماماً بين العقيدة واللاهوت، أي بين حقائق الإيمان، حصراً، وتلك التي لا تحظى بنسبة اليقين والأهمية الخلاصية نفسها. لذا بات ملافنة اللاهوت بعد المجمع التريدنتيني أكثر حِرصاً منهم في أي وقت مضى على تذييل أطروحاتهم بالحواشي إبرازاً لأهميتها من الوجهة العقائدية. وقد كتب إراسم بهذا المعنى إلى صديقه جان سليختا (Slechta) في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1519 يقول:

«كان يمكن للكنيسة أن تجتذب إليها كثيرين... لولا اختلاط الحابل بالنابل في غياب كل تحديد واضح، وتعاملنا مع المفاهيم الملتبسة وكأنها حقائق إيمانية، فما علينا، والحالة هذه، إلا أن نحصر إيماننا بالحقائق الواردة في الكتب المقدّسة، تلك التي يستحيل الخلاص بدونها، فالقليل منها يكفي، وعندئذٍ يسهل إقناع كثيرين. لكن ما يحصل اليوم نقيض ذلك، إذ نمضي نفرّع من العقيدة الواحدة حشداً من العقائد، علماً أن الكثير منها يمكن تجاهله أو التشكيك به من دون أن يشكّل ذلك خطراً على التقوى. وما ذاك إلا لأن العقل الإنساني مفطور على التمسك بكلّ ما يُصار إلى تحديده من مفاهيم».

ثم يوجز إراسم ما يعتقد أنه جوهر العقيدة الكاثوليكية:

---

(43) رسالة 858 بتاريخ 14 آب/ أغسطس 1518: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 3, p. 365.

«يكمن جوهر الفلسفة المسيحية في إدراكنا أن رجاءنا كله يجد مستقره في الله الذي يمنحنا عطاياه بواسطة إبنه مجّاناً. إن موت يسوع يفتدينا، وسرّ المعمودية يوحّدنا بجسده، فعلينا أن نموت عن شهوات هذا العالم لنحيا بحسب تعاليمه وعلى مثاله فنفعل الخير مع الجميع، حتى إذا داهمتنا شدّةٌ احتملناها بشجاعة على رجاء الثواب السماوي الذي لا نشك في كونه معدّاً للناس الأتقياء عند مجيء المسيح. علينا أن ننمو في الفضيلة من دون أن ننسب إلى ذواتنا أي استحقاق، لأن الله وحده واهب كل خير. هذه هي الأفكار التي ينبغي حفرها قبل كل شيء في الأذهان».

وللاهوتيين بعدها ملء الحريّة في تطوير نظرياتهم مثلما للمؤمنين حرية الاعتقاد بها أو إغفالها:

«إذا كان بعضهم يريد الدخول في جدالات حول مسائل أكثر وعورة تتعلّق بالطبيعة الإلـهية وشخص المسيح أو الأسرار، بغية التسامي بأفكارهم نحو الأعالي بعيداً من الاهتمامات الدنيوية، فذلك من حقهم شريطة ألاّ يُرغموا الآخرين على إعلان إيمانهم بما يبدو لهم حسناً»[44].

لقد وقف إراسم همَّهُ، إذاً، على اختزال الإيمان بعدد قليل من العقائد وترْك ما تبقى منها للنقاش الحر، كما عبّر عن هذا العزم في أكثر من موضع من مؤلّفاته. نذكر، على سبيل المثال، ما قاله في مقدمة طبعته لأعمال القديس هيلاريوس، وهو عبارة عن رسالة بعث بها إلى جان كاروندليه (Carondelet)، رئيس أساقفة باليرمو في الخامس من كانون الثاني/ يناير عام 1523:

«ديانتنا تُختصر بالوفاق والسلام اللذين تتعذّر المحافظة عليهما إلا بشرط واحد: تحديد أقل عدد ممكن من العقائد وترك العديد من المسائل لضمير كل فرد، فإن غموضاً لا حدّ له، في الواقع، يحيق بالكثير منها. كما إن ثمة آفة تستبد بعقول البشر هي التصلّب وصعوبة الإذعان حالما تُطرح إحدىٰ المسائل

---

(44) رسالة 1039 في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر 1519 في: المصدر نفسه، مج 4، ص 118.
لقد اعتمدت جزئياً ترجمة: Augustin Renaudet, *Erasme: Sa Pensée religieuse et son action d'après sa correspondence* (Paris: F. Alcan, 1926), pp. 11-12.

للنقاش... واليوم تتم الدعوة إلى عقد مجمع مسكوني بهدف حل الكثير من المشكلات. على أن من الأفضل إرجاء ذلك إلى اليوم الذي يزول فيه كل لبس ومرآة ونعاين الله وجهاً لوجه»[45].

قد يكون من المجدي معرفة ما يبدو لإراسم مادةً للنقاش الحرّ بعدما أمكننا أن نثبت له محاولة تعدادية من هذا القبيل في مؤلّفه **الإسفنجة** الصادر عام 1523، والذي يتصدّى فيه للمصلِح أولريخ دو هوتّن (Ulrich de Hutten) :

«يزعم هوتّن أن مواجهة الموت واجب في سبيل الحرية الإنجيلية. وأنا أيضاً لا أتهرب من الموت متى دعت الحاجة إليه. لكنني لست مستعداً إطلاقاً لمواجهة الموت من أجل لوثر ومفارقاته، فهذه الأخيرة لا تمتّ إلى العقائد الإيمانية بصلة بل ترمي إلى معرفة ما إذا كانت أوليّة الحبر الروماني تأتي من المسيح، وما إذا كان مصفّ الكرادلة مؤسسة ضرورية للكنيسة، وما إذا كان المسيح بنفسه قد وضع سر الاعتراف، وما إذا كان للأساقفة بموجب القانون، سلطان الأمر بارتكاب خطيئة مميتة، وما إذا كانت حرية الاختيار ضرورية للخلاص أم إن الإيمان وحده يكفي، وما إذا كان يمكن إسناد عمل صالح للإنسان، وما إذا كان يصح اعتبار القدّاس ذبيحة، بوجه ما. لا، فلو كنت قاضياً لما كنت أجرؤ البتة على قتل أي إنسان، ولا على المخاطرة بحياتي من أجل هذه المسائل التي هي مجرّد موضوعات عادية للنقاش السكولاستي»[46].

ينبغي ألا نغفل أن ذلك جاء سابقاً بكثير لانعقاد المجمع التريدنتيني الذي سوف يحدد بمنتهى الدقة عقيدة الكنيسة ويجلو الإبهام عن عدد من النقاط التي أثارها إراسم. ومع ذلك، فإن هذا الأنسني يعتبر متراخياً مع التعليم السائد، بعدما قاده هوسه المعادي للمدرسة السكولاستية إلى التمادي في تبسيط العقيدة وأعماه عن رؤية الإصلاحيين يهددون بتعاليمهم بعض النقاط الجوهرية في تعليم الكنيسة

---

(45) رسالة 1334: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 5, pp. 177-178.

انظر أيضاً: «In Matth., XI, 30,» in: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 7, c. 63 ss.

(46) «*Spongia Erasmi adversus aspergines Hutteni*,» in: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 10, c. 1663.

لقد اعتمدنا ترجمة: Bataillon, *Erasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, p. 455.

الكاثوليكية. حسبنا أن نقرأ حواريته التي ألّفها عام 1524: «مقالة في الإيمان»، فنرى كيف آلَ الأمر بالمتحاورَيْن الكاثوليكي والبروتستانتي إلى الاتفاق على مجمل قانون الرسل. لم تكن مقاصد إراسم سيئة في ذاتها، فالكاثوليك واللوثريّون كانوا سُيلهمون حتماً حسن التفسير في معظم مناقشاتهم لو أنهم عُنوا سلفاً بتحديد النقاط الوفاقية في موضوع العقيدة. لكن أحد المتحاورَين، أولوس (Aulus) الذي يمثل إراسم، يسارع إلى الاستنتاج: ما دمت قد وافقتنا الرأي بشأن نقاط كثيرة عويصة، فليس ما يمنع من أن توافقنا في كل شيء[47].

* * *

III ـ ما يسهّل، في نظر إراسم، تحقيق التفاهم بين المسيحيين هو التذكير بأن المسيحية ليست إيماناً وحسب، بل هي أيضاً حياة. بمعنى أنها لا تتحدّد بصفاء العقيدة وحدها بل بصلاح السيرة، بنوع خاص. ولا بد أن يقرّب جوهر الأخلاق المسيحية بين الذين توشك أن تفرّقهم آراؤهم المتفاوتة بعداً. إن توطئة أعمال القديس هيلاريوس تتضمن بعض التأكيدات المعبّرة بهذا الشأن، حيث يذكّر إراسم بعبارة القديس بولس: «إنّ المعرفة تنفخ، أما المحبة فتبني»[48]، مضيفاً:

«إن لم أغفر لأخي زلاّته التي أساء بها إليّ، فلن يغفر لي الله ما أخطأت به إليه. إن لم يكن قلبي نقياً فلن أرى الله. لكن ما يهمنا وما ينبغي أن نركّز الجهد عليه هو تطهير نفوسنا من كل غيرة وحقد وكبرياء وبخل ودنس. وأنت يا من لن يدان على جهله حقيقة ما إذا كان الروح القدس قد انبثق من الآب والابن، من مبدأ واحد أو من مبدأين، لن تنجو من العقاب إن لم تجاهد لحمل ثمار الروح القدس من محبة وفرح وسلام وصبر ووداعة... وعفّة... لقد كان الإيمان في الماضي يتجلّى في السيرة الحياتية أكثر منه في إعلان عقائد الإيمان. لكن الضرورة ما لبثت أن قضت بإقرار بعض العقائد التي تتسم بالبساطة الرسولية، وعددها لا يتجاوز القليل. ثم فرض انحراف الهراطقة مزيداً من البحث المعمّق

---

(47) أعيد نشر هذا الحوار مرفقاً بمقدّمة وشروح: Desiderius Erasmus, *Inquisitio de Fide, a Colloquy of Desiderius Erasmus Rotterdamus (1524)*, Edited with Introduction and Commentary by Craig R. Thompson (New York: [Yale University Press], 1950).

(48) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 8، الآية 1.

في الكتب المقدّسة، فكان عناد هؤلاء سبباً في تحديد عدد من العقائد بقرار من السلطات المجمعية، إلى أن بدأ قانون الإيمان يتحوّل إلى نصوص مكتوبة على الورق أكثر مما هي محفورة في القلوب، وقد شرع عدد العقائد يتنامى حتى صار يوازي عدد البشر. وبينما العقائد آخذة في النموّ والازدياد كانت المحبة في طريقها إلى التقهقرُ والانحلال. وبقدر ما كانت النقاشات تحتدم كانت المحبة تبرد في القلوب[49].

كذلك نبّه إراسم في رسالة له أخرى إلى أحد الأنسنيين، نيكولا هرتوغنبوش (Hertogenbosch)، إلى وجود هرطقة خطِيرة، وإن لم تتمّ تسميتها كذلك، هي: فساد أخلاق المسيحيين عموماً، ورؤسائهم على وجه الخصوص:

«ثمة ضرب من الهرطقة، وإن لم يُعرف بهذا الإسم، أضر كثيراً بحياة الناس وأساء إلى سلطة **الإنجيل**. إنه يتمثّل في زعم فريقٍ أن أتباع فلسفة المسيح الذين هم أجلّ أحبار الشعب المسيحي، لا يقدّمون لنا من خلال طريقة عيشهم وجهودهم واندفاعهم الغيور أي تعليم آخر غير الطموح الذي لا يهدأ، والبخل الذي لا يشبع، وظمأ الشهوة الذي لا يرتوي، والحماسة القتالية، أي كل ما تنهى عنه الكتب المقدسة، عموماً، وتدينه حتى التعاليم الوثنية. سوى أنهم لا يكرزون، طبعاً، بهذه النقائص التي تفوق ممارستها الكرازة فاعلية»[50].

هكذا يرى إراسم في الإصلاح الأخلاقي على مستوى القيادة والأعضاء في الكنيسة شرطاً ملحّاً لعودة السلام والوحدة إليها.

وخلاصة القول: إن أمير الأنسنيين لا يرى في التسامح المدني مع البدع أكثر من ذريعة ضرورية، ربما، لكنها محض مؤقّتة، فالسلام والوحدة هما الخير الأسمى الذي ينبغي السعي من أجل بلوغه، مهما كلّف الأمر. وباعتقاده أن تحقيق ذلك ممكن في حال توفر شروط ثلاثة هي: 1 ـ إحلال روح المحبة المسيحية والغفران بدل الإكراه والعنف؛ 2 ـ العودة إلى إيمان أكثر بساطة، إيمان منزّه عن الفذلكات وزيف عقلانية لاهوتية موسومة بالتخلّف؛ 3 ـ إحياء الأخلاق المسيحية على مثال الكنيسة الأولى الغنية بالمحبة أكثر منها بعقائد الإيمان.

---

(49) رسالة 1334 بتاريخ 5 كانون الثاني/ يناير 1523: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 5, pp. 177 et 180-181.

(50) رسالة 1232 بتاريخ 31 آب/ أغسطس 1521: المصدر نفسه، مج 4، ص 575.

3 ـ خلاصة: كثلكة إراسم

أثار هذا البرنامج ردود فعل متنوّعة تواصلت حتى عصرنا الحاضر حيث لم يعد هذا الأنسني الكبير يصنَّف في خانة الإصلاح، هو الذي كان كل ما في طبيعته الإنسانية، على حد قول لوسيان فيفر، ينتفض ضد لوثر والتعاليم اللوثرية[51]. ثمة من أنشأ مقاربة بينه وبين المحدثين حتى لقد رأينا رينوديه في كتابه دراسات إراسمية يكرّس فصلاً كاملاً للحداثة الإراسمية[52]. لكنها، برأينا، مقاربة واهمة على الرغم من كل المظاهر. لا شك في أن بين المسائل التفسيرية واللاهوتية الناشئة في بداية القرن السادس عشر وهذه التى نواجهها في بداية القرن العشرين وشائج قرابة بل حاجة مشتركة هي الحاجة إلى تجديد الدراسات الكتابية ومناهج اللاهوت. لكن المقارنة لا تصح بين موقف إراسم الباطني، من جهة، وموقف اللاهوتيين وشرّاح الكتاب المقدس الذين أفرزتهم أزمة الحداثة في الكنيسة، من جهة ثانية[53]، فتوماس مور الذي قاسى العذاب من أجل إيمانه الكاثوليكي لم يشكّ لحظة، بالرغم من جرأته وتهكّمه الساخر، بابتعاد صديقه الكبير إراسم في العمق عن الديانة التقليدية[54]. وكذلك ب. س. ألن (Allen)، ناشر **الرسائل الإراسمية الجديد بكل إعجاب**، أكّد بدوره «ولاء إراسم الثابت للكنيسة الكاثوليكية» مكلّفاً نفسه عناء تقديم المراجع[55]، فلا يسعنا، والحالة هذه، أن نعتبر إراسم، كما يريده رينوديه، مروّجاً خادعاً «لإنجيليّة بدون عقيدة» و«ديانة بدون روح»[56].

لقد شدّد إراسم على «الحياة المسيحية»، أي على الناحية العملية للديانة أكثر من تشديده على وجهها العقائدي، حتى ليصح اعتباره منتمياً إلى المدرسة

---

(51) Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle: La Religion de Rabelais,* l'évolution de l'humanité; 53 (Paris: A. Michel, 1942), p. 9.

(52) كان لوسيان فيفر قد أنشأ مثل هذه المقاربة في أعقاب صدور: Loisy, «Mémoires,» *Revue de synthèse* (1931), pp. 357-376.

(53) من بين الكاثوليك مؤرّخون بارزون أمثال: Imbart de la Tour, H. Bremond, et Pierre Mesnard، ممن لم يأخذوا بهذه المقارنة.

(54) أشار م. بوليه مؤخراً إلى أن الصداقة لم تنقطع يوماً بين إراسم وتوماس مور: «Erasmiana,» *Revue des sciences religieuses* (1952), p. 397.

(55) Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 9, p. 15, note et t. 8, p. 87, note.

(56) Renaudet, *Erasme: Sa Pensée religieuse et son action d'après sa correspondence*, p. 189.

التقوية الحديثة، فهو لم يقضِ شبابه عبثاً مع أخوة الحياة المشتركة في ديفنتر (Deventer)، ويتشبّع في أثناء إقامته بينهم بروحية كتاب **الاقتداء بالمسيح**[57]. لكننا نخطىء إن جعلنا من فلسفته المسيحية محض أخلاقية مجرّدة من كل عقيدة، فقد أعلن بوضوح، في معرض بحثه عن وسائل إعادة الوفاق إلى الكنيسة (1533)، أن العادات السيئة ليست هي أفدح الشرور بل فقدان الإيمان وروح الانشقاق: «إن وضع الإنسان الذي ينفصل عن الكنيسة ويقع في الهرطقة أو الانشقاق لأسوأ بكثير من وضع مؤمن يعيش في حمأة الرذيلة ويبقى وفيّاً لإيمانه، محتفظاً بالعقائد»[58]. لا شك في أن التنظير السكولاستي لم يستهوِه، على الإطلاق، إذ اندفع يسخر منه بإلحاح. لكن لم يشجب اللاهوت، بل سأله العودة إلى ينابيعه الحقيقية متمثّلة في الكتب المقدّسة والآباء. هاك ما كتبه عام 1529 إلى لويس بير (Louis Ber)، وهو لاهوتي سويسري من مدينة بال:

«لقد حضَضْتُ اللاهوتيين على إغفال المسائل الصغيرة التي تخدم التباهي أكثر مما تنمّي التقوى وتشجّع على العودة إلى ينابيع الكتب المقدسة وآباء الكنيسة الأقدمين. ولم أشأ البتة إلغاء اللاهوت السكولاستي، بل طلبت إليه أن يصبح أكثر نقاوة ورصانة. وما ذاك، إن لم أكن مخطئاً، من باب التجريح بل من باب المساعدة والدعم»[59].

---

(57) انـظـر: Paul Mestwerdt, *Die Anfäge des Erasmus. Humanismus und devotio moderna* (Leipzig: [n. pb.], 1917), pp. 87 ss., Albert Hyma, *The Youth of Erasmus*, University of Michigan Publications. History and Political Science; vol. 10 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1930).

انـظـر أيـضـاً: Albert Hyma, *The Christian Renaissance: A History of the «Devotio moderna»* (Michigan: The Reformed Press, 1924), pp. 120 ss. et 226 ss.,

من المعروف أن مؤلّف كتاب الاقتداء بالمسيح لا يحبّذ التنظيرات اللاهوتية المفرطة كثيراً، ويفضّل عليها ممارسات الحياة الداخلية: «لا ينبغي ذمّ العلم، ولا أي معرفة بسيطة بالأمور، لأن ذلك حسن في ذاته، ومرتّب من قبل الله. إنما يجب أن يؤثَر الضمير النقي والسيرة الفاضلة»، (I، 3، 4)، انظر: I، I، 2، وIIII، 43.

(58) انظر: «De sarcieda Ecclesiae Concordia,» et *Erasmus, in: Opera omnia*, t. 5, c. 498,

كذلك كتب في المؤلّف نفسه: «يشيدون بفضائل رفيعة، يصعب تصديقها، لدى معظم الهراطقة: احتقار كبير للغنى عند الأبيونيّين، ومواظبة فائقة على الصلاة عند الأوطيخيين، وزهد كبير وحياة قداسة عند المانويين. لكن كل ما يفعلونه يبقى ناقصاً، لأنهم لا يضعون فراخهم في كنف الكنيسة بل في الأوكار التي عششوا فيها»، انظر: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 5, c. 485 E.

(59) انظر رسالة 2136 تاريخ (أيار/ مايو 1529): Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 8, p. 120.

رسالة 541 إلى كابيتو بتاريخ 26 شباط/ فبراير 1517: «لا لأني أريد إلغاء أصالة اللاهوت الذي نتعلّمه=

إن إراسم يتحسّر على بساطة إيمان الكنيسة الأولى، بدون شك، معتبراً أن الإكثار من العقائد الإيمانية تفادياً لتنظيرات الهراطقة أمر يدعو إلى الأسف. كما يقرّ بأنّه لو لم تحدد الكنيسة موقفها من مسألة انبثاق الروح القدس من الآب والإبن، وتحوّل خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه، وعماد الأطفال، والمطهر، وسوى ذلك... لما تعمّق بدراسة هذه المسائل ولكان أوكل أمره إلى الله. لكنه يضيف «بعد أن قامت الكنيسة بتحديد هذه العقائد مستهينة بالحجج الأنسنيّة، اتّبعت قرار الكنيسة وهجرت كل شك»[60].

لقد تمكن هذا المفكّر الأنسني من انتقاد تجاوزات الكنيسة بدءاً بترف البلاط الروماني ووصولاً إلى معتقدات الشعب الباطلة من دون أن يغفل بذخ كبار الأساقفة وشذوذ الرهبان ومناقشات اللاهوتيين، لكنه ظل مؤمناً بالكنيسة ولا نية لديه في إنكار سلطتها، على الإطلاق: «فلتجرِ بنا الأقدار حيث تشاء شرط ألا تفصلنا عن شراكة الكنيسة». هذا ما كتبه إلى موفد البابا لورانزو كامبدجيو[61]. وزاد عليه بقوله: «إذا وقعت بلبلة فسأكون أولى ضحايا الزفنغلية واللوثرية، لكنني أفضّل هذه العذابات على الخروج من كنف الكنيسة الكاثوليكية»[62]. وفي موضع آخر: «لن تُخرجني أي إساءة من صفوف شراكة الكنيسة»[63]. ثم أيضاً: «لن يفصلني عن الاتحاد بالكنيسة حقد ولا محاباة لأي إنسان»[64].

يبدو ولاء إراسم هذا للكنيسة منسجماً غاية الانسجام مع رؤيته إلى الأمور، ففي نظره أن إصلاحاً ينفصل عن المسيحية التقليدية، كما يريد لوثر، هو عار وجنون. أما يهدف التقليد الأنسني، بأكمله، إلى تقريب الناس بعضهم من بعض بل إلى توحيدهم في الإيمان نفسه؟ فكيف لأمير الأنسنيين أن يرضى بشقاق يقسم المسيحيين إلى صفين متقابلين؟ لطالما حضّ إراسم على الإصلاح مستعيناً بشتى الوسائل، لكن وحدة الكنيسة كانت عزيزة على قلبه، لذا لم يألُ جهداً لضمان

= اليوم في المدرسة، بل لأني أريد العودة إلى الأدب القديم والحقيقي بغية جعله أغنى وأصفى»، انظر: المصدر المذكور، مج 2، ص 491.

(60) «Hyperaspistes, lib. I (1526),» in: Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 10, c. 1258 D E.

(61) رسالة 2366 تاريخ 18 آب/ أغسطس 1530: المصدر نفسه، مج 9، ص 15.

(62) رسالة 2411 تاريخ تشرين الثاني/ نوفمبر 1530: المصدر نفسه، مج 9، ص 92.

(63) رسالة 2123 تاريخ 15 آذار/ مارس 1529: المصدر نفسه، مج 8، ص 87.

(64) رسالة 2082 تاريخ 16 كانون الثاني/ يناير 1529: المصدر نفسه، مج 8، ص 10.

حمايتها. إن خطأه يكمن في إغفاله جزئياً مدى الأهمية العقائدية في الصراع القائم بين لوثر والكنيسة الكاثوليكية. ولا غروَ، فقد كان أنسنياً أكثر منه لاهوتياً، لذا ظن مخلصاً أن الأمور ستنتظم في حال توافق الأطراف جميعهم على العودة إلى الإيمان البسيط الذي عرفته الكنيسة الأولى، ولم يرد في حسبانه أن من الضروري تطوير العقيدة داخل هذه المؤسسة الحيّة التي هي جسد المسيح. وإذا كان محقّاً ببحثه عن نقاط مشتركة بين لوثر واللاهوتيين الكاثوليك، فإن ما سيؤخذ عليه هو عدم حصر انتباهه بالخلافات الخطيرة التي تعارض بينهما. كما إن تأثيره الديني لن يسلم من الالتباس، لأنه سيشجع، من جهة، على مساعي التقارب والمصالحة التي هي في غاية المشروعية، ومن جهة ثانية، سيرجّح فكرة تأمين وحدة الكنائس عن طريق التخفيف التدريجي لصرامة شروطها العقائدية. على أن من الظلم تحميل إراسم مسؤولية ما سينشأ بعده من حركات يعيبه التبصّر بها، نعني بها تلك الحركات التي جنحت بالمذهب الأنسني نحو حريّة التديّن والعقلانية والتأليهية.

لقد أقرّ هذا الأنسني الكبير بأخطائه وعيوبه خلال المناقشات الكنسيّة التي أطلقتها الأزمة اللوثرية. ولا سبيل إلى ادعاء العكس. لكن الثابت هو أن أولى جولاته النضالية قد أكسبته بعض الاستحقاقات التي لا يسعنا إنكارها، فقد أدرك، شأن قلّة من معاصريه، أن الوحدة المسيحية الممزقة يستحيل ترميمها بالقوة بل بفعل المحبة. كما استشف ببصيرته النادرة أن الإعداد لتقارب الآراء على المستوى العقائدي يتم عبر عملية إصلاح شامل للأخلاق والنظم التأديبية. كذلك فهم أن ترميم الوحدة المسيحية يحتّم على الجميع التملّي من عذوبة ينابيع الإيمان الحي والتي تتفجّر من حياة الكنيسة الأولى. وقد مارس عموماً هذه العودة إلى الينابيع التي نقدّر أكثر من أي وقت مضى ضرورتها الحيوية الملحّة في القرن العشرين. أخيراً، لقد كان أول من اقترح، أقلّه كحلّ موقّت، فكرة التسامح المدني مع العبادة البروتستانتية. وإذا كان من واجبنا إبراز هذا الحدث الذي يكاد أن يكون فريداً في عصره، فلا يصح أن ننسى أن حرية العبادة لم تكن، في نظر إراسم والأنسنيين، هدفاً بذاته، على الإطلاق، ولا يمكنها أن تكون إلا مرحلة مؤقتة وبعض أشكال الصبر والمحبة المسيحيين قبل بلوغ الوحدة.

الفصل الثالث

القديس توماس مور (1478 ـ 1535). اليوطوبيا

ينتمي توماس مور إلى رعيل كبار الأنسنيين. وهو يصغر إراسم باثنتي عشرة سنة. من مؤلفاته الأولى **سيرة بيك دو لا ميراندول** التي ضمّنها مختارات من أعمال هذا الفيلسوف الإيطالي الشاب. صادق إراسم منذ أول إقامة لهذا الأخير في إنجلترا عام 1499. وقد شرع منذ ذلك الحين، أي منذ عام 1505، يستقبل الأنسني الهولندي[1] في منزله، فقد كانت صداقتهما وطيدة للغاية، على الرغم من تضاؤل مراسلاتهما بعد عام 1520.

لم يكن مور علاّمة وأنسنيّاً شأن إراسم وحسب، بل رجل قانون أيضاً. ولما كان قد شغل عام 1510 منصب مساعد عمدة لندن فقد استرعى انتباه الملك هنري الثامن الذي استمرّ عدّة سنوات يحاول عبثاً استمالته إلى البلاط. عيّن عام 1518 عضواً في مجلس الملك الخاص، وأصبح الناطق الرسمي باسم مجلس العموم عام 1525. كما فُوّضت إليه مراراً مهمّات رسمية إلى فرنسا وبلاد الفلاندر قبل أن يتم تعيينه مستشاراً للمملكة عام 1529، لكنه ما لبث أن استقال من منصبه بعد ثلاث سنوات بسبب قضية طلاق الملك. وفي السادس من شهر تموز/ يوليو عام 1535 تم إعدامه شنقاً لرفضه الاعتراف بسلطة الملك في الشؤون الدينية[2].

---

(1) لن يعود إراسم إلى إنجلترا أبداً بعد عام 1517 انظر: Raymond Wilson Chambers, *Thomas More* (Londres: [n. pb.], 1948), p. 147.

(2) من أفضل السير التي تم وضعها عن توماس مور بالإنجليزية، تلك التي أشرنا إليها في الحاشية السابقة لـ ر. و. شامبرز. لكننا نشير أيضاً إلى سير أخرى ممتازة صدرت عنه، منها، انظر: E. Reynolds, *St.* = *Thomas More* (Londres: [n. pb.], 1953).

1 ـ الحرية الدينية في اليوطوبيا (1516)

تقوم شهرة توماس مور في تاريخ التسامح على كتاب **اليوطوبيا** الذي أصدره عام 1516، قبل سنة واحدة من بروز قضية الغفرانات. وهو كتاب يستحق دراسة معمّقة نظراً إلى مضمونه، أولاً، ثم نظراً إلى ما يطرحه من قضايا تتعلّق بمشاعر المؤلّف الخاصة[3].

يُعتبر كتاب **اليوطوبيا** (اللامكان،) من أشهر المؤلّفات التي تبرز خصائص المدرسة الأنسنية، وإن شئنا، فهو صنوٌ كتابِ **جناح المجانين** لسباستيان براندت (Brandt) (عام 1494) وكتاب **مدح الجنون** لإراسم (عام 1511). أما ظروف وضعه وإخراجه فيمكن إيجازها كالآتي: كان توماس مور قد ارتبط في مدينة أنفرس حيث أقام ـ وفي ذلك تلميح إلى مهمته الرسمية في بلاد الفلاندر عام 1515 ـ بصداقة مع أحد بورجوازيي المدينة، ويدعى بيار جيل (Gilles). وقد تعرّف بوساطته إلى بحّار برتغالي هو رافاييل هيتولديه (Hytholdée)، مرافق أمريكو فاسبوتشيه الذي روى له أخباراً شيّقة عن بلاد رائعة اكتشفها حديثاً فما كان من مور إلا أن استوحى منها أرض **اليوطوبيا** وشعبها، فإذا ما تصفّحنا الكتاب المذكور ألفينا الباب الأول منه عبارة عن محادثة تمهيدية تلمّ بموضوعات مختلفة وتنطوي على نقد مبطّن، على شفافيته، للمؤسسات السياسية والاجتماعية

Oeuvres anglaises de Thomas More's: *The Works of Th. M*, Ed. W. Rastall (Londres: [n. pb.], = 1557).

Oeuvres latines: *Thomas More, Latina Opera* ([Francfort: n. pb.]), 1689, et Correspondance: Thomas More, *The Correspondence of Sir Thomas More*, Edited by Elizabeth Frances Rogers (Princeton: Princeton University Press, [1949]).

(3) النص اللاتيني: Thomas More, *L'Utopie, ou, le traité de la meilleure forme de texte latin*, édité par Marie Delcourt, avec des notes explicatives et critiques (Paris: Liège Printed, 1936).

الترجمة الفرنسية: Thomas More, *L'Utopie*, ouvrage traduit du latin par victor stouvenel, Scripta manent (Paris: A L'Enseigne du pot cassé, 1927).

Etudes sur l'ouvrage: Henry Wolfgang Donner, *Introduction to Utopia* ([London]: Sidgwick and Jackson Ltd., [1945]); Chambers, *Thomas More*, pp. 125 ss.; Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), pp. 141-177; Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), t. I, pp. 41-49, and Russell Ames, *Citizen Thomas More and his Utopia* (Princeton: Princeton University Press, 1949).

والاقتصادية في إنجلترا، فهو، إلى جانب إدانته حكم الأمير الاستبدادي، يتناول النظام الاقتصادي الجديد بالنقد اللاذع متوسّلاً صورة «الخراف المتوحشة التي تفترس البشر»، مع ما يرمز إليه ذلك من توسّع المراعي على حساب الزراعة؛ وصورة كبار الملاكين الذين يعمدون إلى اقتطاع مساحات واسعة من الأراضي الزراعية وتحويلها إلى مراعٍ لقطعان الغنم بسبب غلاء أسعار أصوافها التي تدرّ عليهم أكثر مما تدرّه المواسم الزراعية. ثم يظهر المزارعون وقد أزيحوا عن الأراضي فانصرف بعضهم إلى التسوّل وبعضهم الآخر إلى النهب[4].

وإذا كانت إثارة الكاتب قضية إنجلترا وأوروبا المسيحية عموماً مجرّد تمهيد لتصوير الحكم والأخلاق والتقاليد والممارسات الدينية في **اليوطوبيا**، فمن العبث أن نرى في هذه اللوحة عرضاً لبرنامج مثالي من وضع توماس مور. لكنها خدعة يترك الأنسني البارع فيها للقارئ اللبيب مهمّة الفصل بين ما يقال من باب التسلية وما يصدر عن فكر رصين. لقد جرى تصوير **اليوطوبيا** لنا دولة في طور الوثنية، وهنا تكمن براعة الكاتب، فإن خصال هؤلاء الوثنيين المشوّهة بعوائد مرذولة من شأنها أن تُظهر، في المقابل، آفات أوروبا المسيحية. وكأنما يُراد القول بذلك: أنظروا ما يفعل الطوباويون الذين لا هاديَ لهم إلا العقل. يا لها من إدانة لإنجلترا وأوروبا المسيحية! ومور لا يقصد، بالطبع، أن الوثنية أفضل من المسيحية، بل يشير ضمناً إلى أن فريقاً لا يستهان به من المسيحيين يفوق الوثنيين شرّاً وفساداً[5].

* * *

هذه الافتراضات تعيننا على فهم مرامي الفصل المخصص للديانة في الكتاب[6]، فتنوّع الديانات أمر طبيعي، في نظر مؤلّف **اليوطوبيا**، لأن أهلها لم يتلقوا الوحي:

«تتنوّع الديانات في **اليوطوبيا** لا من منطقة إلى أخرى فحسب، بل داخل أسوار المدينة نفسها، على الأخص، فبعضهم يعبد الشمس وبعضهم يؤلّه القمر

(4) More, *L'Utopie, ou, le traité de la meilleure forme de texte latin*, pp. 61 ss.

(5) Chambers, Ibid., pp. 126-128, et Donner, Ibid., pp. 75 ss.

(6) More, Ibid. pp. 184-208.

أو سواه من الكواكب، كما إن منهم فئة تتعبّد لإله أسمى وتتمثّله رجلاً لمع مجده في أحد الأيام وتوّجته الفضيلة بسناء باهر»[7].

ويضيف مور قائلاً إن هذه التعدّدية مصيرها الاضمحلال والانحلال في ديانة واحدة «تبدو أكثرمعقولية»، معتبراً أن ذلك من تدبير العناية الإلهية وعمل النعمة التي تهيّء هؤلاء الوثنيين تدريجياً لتقبّل الديانة الحقيقية، فالواقع أن بينهم فئة أدركتها البشارة المسيحية فوجدتها مطابقة لتعاليم أكثر فِرقهم رقيّاً وتطوّراً، فاعتمد منهم كثيرون. لكن غياب الكهنة من صفوف مرافقي أمريكو فاسبوتشيه حدّ من توسّع المسيحية في تلك البلاد. ونحن نجد لدى مور، بالطبع، ذلك الحدب المأثور عن الأنسنيين كافة على النفوس الوثنية التي توطّىء اعتقاداتها البسيطة، في نظرهم، للوحي وتشكل مرحلة نحو المسيحية بصفتها ديانة كونية.

مهما يكن، فإن تعدّد الديانات ظاهرة مألوفة في اليوطوبيا، وما ذلك بصفته أمراً واقعاً فقط، بل لأن من حق كل فرد أن يعبد ما يريد:

«لقد جعل الطوباويون في عداد تشريعاتهم القديمة وصية تنهى عن الإساءة إلى أي امرىء بسبب ديانته. وقد علم يوطوبيوس (Utopus) منذ عهد تأسيس الإمبراطورية أن سكّان تلك البلاد الأصليين كانوا قبل وصوله دائمي الاقتتال بسبب الدين. كما لاحظ أن هذه الحروب الدينية هي التي يسّرت له احتلالها أيّما تيسير، حيث كانت كل فرقة تقاتل منفردة بسبب انعدام التفاهم في ما بينها. حتى إذا انتصر وساد سارع إلى إقرار الحرية الدينية. لكنه لم يمنع التبشير الذي يعمل على نشر الإيمان بمنطق ودعَةٍ وتواضع، ولا يسعى إلى القضاء على الديانة المناقضة بالقوة الوحشية في حال عجزه عن إقناعها، كما لا يلجأ إلى العنف والشتم، بعكس الاندفاع الغَيور الذي جعل عقابه النفي والعبودية»[8].

إنه مقطع بالغ الأهمية يشير، أولاً، إلى حقيقة واقعة مؤدّاها أن المجادلات والحروب الدينية تُضعف البلاد، ولاسيما في حال الاعتداء الخارجي، وأن يوطوبيوس باحتلاله البلاد المذكورة قد أحسن استغلال هذا الواقع مستخلصاً منه العبرة لحكمه بإقراره الحرية الدينية والتعايش السلمي بين الفِرق. ولسوف يأخذ بهذا المنطق نفسه «السياسيون» في فرنسا بعد عام 1560، حين يطالبون بالتسامح

(7) نستشهد بترجمة ف. ستوفنيل مع بعض التعديلات: More, *L'Utopie*, p. 184.

(8) المصدر نفسه، ص 186 ـ 187.

تغليباً للمصلحة الوطنية، فما أن أقر يوطوبيوس الحرية الدينية حتى رسم لها حدّاً أوّل هو الآتي: يُسمح بحرية التبشير ما دامت لا تتخذ إلا الإقناع والدعة والتواضع وسيلة، ويُعاقب عليها شر عقاب إذا ما رافقها العنف والشتيمة فيحكم على مرتكبي هذه الأعمال بالنفي والعبودية. على هذا الأساس يلقى أحد الأناباتيست العقاب بسبب حماسته المفرطة في **اليوطوبيا**: «كان هذا المسيحي يدين الديانات الأخرى كلها، شاتماً طقوسهم وناعتاً إياها بالمدنّسة، وكان يلعن أتباعها معتبراً إياهم كفرة مرجّسين، ويحكم عليهم بالجحيم»[9]، فما كان من السلطة إلا أن أوقفته وأرسلته إلى المنفى.

وثمة في **اليوطوبيا** قيد آخر للحرية الدينية يحظّر إعطاءها للماديين الذين ينكرون الحياة الأخرى والكفرة الذين ينكرون العناية الإلـهية. إذ ليس لمن أنكر هاتين إلا رادع واحد هو القانون الجزائي: «فإن لم يلجمه الخوف لم يولِ الأخلاق ولا المؤسسات الاجتماعية أي اعتبار»[10]. ومادام هذا الرجل لا يؤمن إلا بالقوّة فقد وجب طرده من القضاء والوظائف العامة لأنه غير أهل لها.

كذلك يتوقف مور عند دافعين دينيين كان ينطلق منهما يوطوبيوس لتبرير تسامحه؛ أولهما، أن تنوّع العبادات أمر قد تكون قضت به المشيئة الإلهية. وقد سبق لكل من نيكولا دو كوزا ومارسيل فيسان أن طرحا علينا مثل هذا التصوّر الذي ترقى بداياته إلى قرار ميلانو وتميستيوس في التاريخ القديم:

«لم يجرؤ (يوطوبيوس) على البتّ في الشأن الإيماني، على الإطلاق، بسبب عدم تيقّنه مما إذا كان الله قد ألهم البشر معتقدات شتّى كي يختبروا، إن جاز التعبير، هذا التنوّع الكبير في العبادات»[11].

أما الدافع الثاني الذي غالباً ما يطالعنا في حجج المتفائلين، فهو أن الحقيقة لابد أن تنتصر في غمرة التجربة على قوى الضلال:

«أما اللجوء إلى العنف والتهديدات من أجل حمل أحدهم على اعتناق معتقدنا فقد رأى فيه يوطوبيوس تصرّفاً تعسّفيّاً وعبثيّاً، منبئاً بأنه، ولو كانت جميع الديانات باطلة ما عدا واحدة، لابد من أن يأتي يوم تخرج فيه الحقيقة منتصرة وتسطع مبدّدة ليل الضلال»[12].

---

(9) المصدر نفسه، ص 185 ـ 186.
(10) المصدر نفسه، ص 188.
(11) المصدر نفسه، ص 187.
(12) المصدر نفسه، 187 ـ 188.

2 ـ مور رجل الدولة: موقفه من الهرطقة

غالباً ما تمّ الاحتفاء بكتاب **اليوطوبيا**، بسبب هذه الصفحات الطريفة، حتماً، باعتباره واحداً من أولى المؤلَّفات الدفاعية عن التسامح في العصر الحديث. غير أن ثمة من تولّد لديه انطباع بانحراف خطير في موقف مور الذي لم يعد بعد سنوات على ما كان عليه من الثورة اللوثرية عند صدور كتابه، عام 1516، فهو لن يكتفي بالتشجيع على اضطهاد الهراطقة، كما يقال، بل سيمارس هذا الاضطهاد بنفسه في حياته العامة، فكيف نفسّر هذا التحوّل؟ لقد صُعِق مور بتوسّع اللوثرية، بالتأكيد، فرأيناه في عدد من مؤلفاته: **حوار في الهرطقة** (1528)، **سجال مفتوح بين سالم وبيزنطيا** (1533)، **الدفاع** (1533)، يدمج، كما في العصر الوسيط، بين الهرطقة والخيانة. من هنا قوله إن «جميع الشرائع الروحية والزمنية تعتبر الهرطقة التي يتحوّل بها المسيحي إلى وغد خائن أمام الله، جريمة بمثل فداحة الخيانة التي ترتكب بحق أي إنسان في هذا العالم»[13]. وكان، بحكم موقعه كقانوني شديد التأثر بالاضطرابات الأهلية التي رافقت انتشار **الإنجيل الجديد** في ألمانيا ما قاده إلى الاستنتاج بأن «الأمراء والشعوب اضطرّوا إلى معاقبة الهراطقة بالإعدام»[14] لسببين هما: الخطر على الإيمان والخطر على السلم الأهلي. صحيح أن الهراطقة كانوا يعامَلون برأفة، في الماضي، لأنهم كانوا يمتنعون عن كل عنف، سوى أن الأمور تبدّلت في أيامنا. لذا يجب خنق الشر في مهده، لأنّا إن تركناه ينتشر صعب علينا اقتلاعه[15]. من المؤكد أن موقف مور هذا يفوق تصلّباً موقف صديقه إراسم، لأن انخراطه في النشاط العملي وموقعه في الحكم قد أفقداه صفة الحياد الملازمة لكل أنسني صريح حيال المشكلات العملية التي طرحها الإصلاح. لكن علينا، في مطلق الأحوال، ألا نبالغ في إظهار التباين بين هذين المفكّرين بعدما تبيّن لنا أن إراسم يحبّذ، هو الآخر، الإجراءات الجذرية المطبقة على الأناباتيست المتطرّفين.

هكذا يكون مور قد برّر مبدئيّاً القانون المدرج منذ عام 1400 بين قوانين المملكة في حتمية إحراق الهرطوقي، فهل ينبغي التسليم باختلاف حقيقي بين موقفه كمؤلّف لكتاب **اليوطوبيا** وموقفه لاحقاً كرجل سياسي؟ إن و. ك.

---

(13) «The Debellacyon of Salem and Bizance,» dans: Rastall, éd., *Works*, p. 995.

(14) «Dialogue Concerning Heresies,» in: Rastall, éd., *Works*, p. 274.

(15) المصدر نفسه، ص 276 وما يليها.

جوردان لا يجد حرجاً في الكلام على تناقض فاضح، شارحاً ذلك كالآتي:

«عندما ألّف مور كتاب **اليوطوبيا** لم يكن على معرفة شخصية بالهراطقة ولا كان يملك أي فكرة عن الهجمات التي قادها هؤلاء ضد المؤسسات التي يجلّها، فالثورة اللوثرية وأهوال حرب الفلاحين وتعاليم الأناباتيست الخطيرة وغيرها من البدع الغريبة التي كان يراها تنمو بسرعة في جميع أنحاء أوروبا، كلها بدّلت آراءه الأولى، بصورة جذرية، وجعلته ينظر إلى النظام والمدنيّة نظرته إلى صنوين شبه مثليَّين. لقد كانت أفكاره متقدّمة جدّاً على عصره في كثير من المجالات، لكن إيمانه كان وطيداً بمدنيّة يجري تأسيسها على الكثلكة. كما إن حسه المرهف مكّنه أكثر من كل مجايليه المفكرين، باستثناء إراسم، من إحداث تلك الصدمة المخيفة التي ضربت أسس المجتمع بالذات»[16].

لسنا ننكر، في الواقع، ذاك الأثر العميق الذي ولّده انفجار الإصلاح في شخصية توماس مور، فهل يمكن القول إن هذا الأخير أعاد مؤلّف **اليوطوبيا** إلى التسامح المحض؟ لا يسعنا الجزم بذلك، لسبب وجيه شفّ عنه تحليلنا السابق، وهو أننا لا نستطيع اعتبار كتاب **اليوطوبيا** دفاعاً خالصاً وبسيطاً عن الحرية الدينية، فالتسامح محظور على الهراطقة والماديين والمتمرّدين، كما يستبعد عنه أيضاً جميع الوعّاظ الذين يصبّون على أعدائهم سيلاً من الشتائم وينعتون أصحاب الآراء المعارضة بالكفر والرّجس. ذلك ما حمل الأنكليكاني شامبرز، كاتب سيرة توماس مور، على الاستنتاج بأن هذا الأخير ما كان يمكن أن يسمح بالتبشير البروتستانتي في **اليوطوبيا**[17]، لأن رجل الدولة والمسيحي الملتزم هذا ما كان ليطيق، على الأرجح، أن يُعتبر البابا مسيحاً دجّالاً والقدّاسُ عبادة أوثان. ولا ننسين، أخيراً، أن دولة **اليوطوبيا** ليست كاثوليكية بل وثنية، ما يعني أن بمقدور مور أن يقبل بتنوّع الديانات عند شعب يتّبع إلهامات العقل، من جهة، ويعمل في سبيل الوحدة المسيحية، شأن رجال عصره، من جهة ثانية. كما إنه لم يجرِ تصوير تعدّد الديانات مرة واحدة وكأنه نموذج مثالي، ولا حتى في **اليوطوبيا** التي تبدو محكومة بحركة نحو الوحدة بتشجيع من الملك نفسه.

---

(16) Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England,* 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), vol. I: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth,* p. 43.

(17) المصدر نفسه، ص 264 ـ 265.

نرى، إذاً، أن توماس مور، بصفته رجل دولة ومدافعاً عن الديانة في آن معاً، لم يجد نفسه مضطرّاً إلى التنكّر لتوجّهات المؤلّف الأنسني، فلا يسعنا أن نجعل منه ليبرالياً صرفاً حوّلته أزمة الإصلاح إلى مضطهِد. لقد كان مور أقل جسارة من إراسم، على وجه العموم، نظراً لالتزامه قضايا الشأن العام، ويبدو أن ما نبذه بنوع خاص هو، عدا الحركات التمرّدية، جدالات اللوثريين الفظّة ضد الديانة التقليدية[18]. تلك هي أهم الأسباب التي جعلت توماس مور يمتنع، من حيث المبدأ، عن شجب استعمال القوّة ضد الهراطقة.

أمّا أن يكون هو نفسه قد لجأ إلى مثل هذه الأحكام بصفته قاضياً ورجل دولة، فذلك ما اتهمه به أعداؤه. غير أن شامبرز أبطل هذه الاعتراضات بعد إخضاعه إياها لمجهر النقد[19]. هنا تستوقفنا الاستنتاجات الآتية: عندما كان مور يلقى حظوة لدى الملك بين سنتي 1519 و1531 لم يُصدر ضمن نطاق وظيفته، حتى بعد تعيينه مستشاراً، أي حكم بالإعدام لعلّة الهرطقة. وعندما تمّ إحراق ثلاثة هراطقة في مدينة سميثفيلد (Smithfield) خلال الأشهر الستة الأخيرة من مستشاريته عام 1531، كان، على احتفاظه بلقب مستشار ملكي، مجرّداً عملياً من نفوذه. أما في العام 1535 فقد كان في عداد المغضوب عليهم بعد صدور الحكم بتنفيذ الإعدام في اثني عشر أو ثلاثة عشر شخصاً من الأناباتيست، قبل أن يصدر بعد شهور حكم بشنقه، هو الآخر، في السادس من شهر تموز/ يوليو.

لقد كان من الضروري، إذاً، إجراء مقارنة بين كتاب **اليوطوبيا** الذي وضعه توماس مور، من جهة، وتصرّفاته ومواقفه اللاحقة، من جهة أخرى، كيما يتسنّى لنا الحكم عليه وعلى كتاباته بإنصاف. والواقع أن كتابه عرف مصيراً مستقلاً تماماً وكان له من هذا المنطلق تأثير كبير[20]، إذ أوحى بالكثير من المؤلّفات والروايات السياسية والاجتماعية. كما أمدّ «السياسيين» الفرنسيين والميوعيين والتأليهيين وأنصار النزعة التفاؤلية المتحرّرة بالحجج اللازمة لتسويغ التسامح والحرية الدينية.

(18) «Dialogue,» dans: Rastall, éd., *Works*, pp. 275, 276 et 307, and «Apology,» in: *Works*, p. 866.

(19) Chambers, *Thomas More*, pp. 274-282.

(20) انظر: Henry Wolfgang Donner, *Introduction to Utopia* ([London]: Sidgwick and Jackson Ltd., [1945]), pp. 3 ss.

إنه أبداً مصير الكتب التي يمتزج فيها الواقع بالخيال، والنقد الرصين بالتفاصيل المُضحكة مفسحةً في المجال أمام أكثر التأويلات تنوّعاً، وأبعدها عن التوقع، في بعض الأحيان، فلا عجب، بالتالي، إذا اعتبر بعضهم مؤلّف **اليوطوبيا** أحد روّاد التأليهية وفلسفة الأنوار، بل والاشتراكية أيضاً[21].

3 ـ خلاصة عامة في المذهب الأنسني المسيحي

كان للأنسنيين منذ مطلع العصر الحديث دور ريادي في تاريخ التسامح، فقد استشف إراسم منذ عام 1526 فكرة التسامح الأهلي تجاه الشيع البروتستانتية. وتخيّل توماس مور من جهته الحرية الدينية في مملكة **اليوطوبيا** الوثنية. لكن التقليد الأنسني، مع ذلك، لم يكن مؤيّداً للتعدّدية الدينية بل «إيرينيّاً»، لا من باب إعطاء المرء حرية اتّباع الديانة التي يريد، بل تشجيعاً منه لمساعي التوافق المخلصة على المستوى الطائفي، بحيث يصح القول إن ممثليه أقاموا أنفسهم مُكمّلين للمسيحية على طريقتهم الخاصة. لا شك في أنهم كانوا يرفضون بشدّة استعمال القوّة من أجل هدف روحي، ويجهرون بعدائهم لمحاكم التفتيش، غير أن وحدة المسيحيين الدينية كانت تبدو لهم من الضرورة بحيث راحوا يطالبون بتجنيد كل الإمكانات من أجل تثبيتها وإحيائها. هنا يبدو لنا المذهب الأنسني المسيحي في تمام التناقض مع روح الإصلاح، فإذا كان مؤسسو البروتستانتية، من لوثر إلى زفنغلي فكالفن، لم يترددوا أمام احتمال الانشقاق عن المسيحية التقليدية، وكذلك تلاميذهم الأكثر أصالة سيرون في هذا الانشقاق العلاج الوحيد، علاج الأبطال، لتجاوزات الكنيسة الرومانية المتراكمة عبر العصور، فإنه يصعب تصوّر مثل هذا الموقف في التقاليد الأنسنية المسيحية. ولما كان للأنسنيين، وعلى رأسهم إراسم، انتقادات جريئة للمؤسسات الكنسية وتعابير مقلقة في الشأن العقائدي، فقد اعتبرهم البعض قيد خطوة من الإصلاح. بيد أن هوّة عميقة، في الواقع، كانت تفصل بين الإصلاحيين الأصليين وهؤلاء الذين ظلّوا، على جسارتهم، رجالات المسيحية. لا ننكر أن التبشير اللوثري قد نجح

(21) انظر: M. Zscharnack, «Morus,» dans l'encyclopédie: *die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 4 (1930), c. 225.

Karl Kautsky a conscré tout un livre au «socialisme» de More, voir: Karl Kautsky, *Thomas More und seine Utopie* (Stuttgart: J. H. W. Dietz, [1888]).

في اجتذاب بعض الأنسنيين الممتازين وإقناعهم بالبروتسانتية، لكننا سنلاحظ لدى كثيرين من هؤلاء، ولا سيما ميلانختون، ما يشبه الحنين إلى الوحدة بحيث إنهم، قبل ترسخ الطوائف البروتستانتية بشكل نهائي، سيمثّلون الاتجاه المشجّع على «الحوار» ومحاولات التوافق داخل الجناح اليميني للإصلاح.

وقد وجدت الأنسنية المسيحية نفسها مذ ذاك مدعوّة إلى تأدية دور كبير في الجدل الديني الدائر خلال النصف الأول من القرن السادس عشر، فشكّل مناصروها الأساسيون، قبل أن ينوب عنهم «السياسيون في هذا المجال، «شبه فريق ثالث يفصل بين الكاثوليك المتصلّبين والبروتستانت العصبيين على التذويب. هؤلاء الأنسنيون سيعملون بوحي من أمانتهم لروحية إراسم على إحياء الوحدة المسيحية ويدعون في كل الحالات إلى مساعي التفاهم والبحث المشترك عن حلول التهدئة.

الباب الثالث

مشكلة الحرية الدينية في الإمبراطورية

جرت العادة منذ القرن الخامس عشر أن تُطلق على الإمبراطورية تسمية «الإمبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الجرمانية». ولكن لا نُخدعن بهذه العبارة، فهي لا تدلّ على وجود إمبراطورية قومية عصرذاك في ألمانيا، بكل معنى الكلمة، بل تشير فقط، كما يلحظ أ. فرمنغهوف، «إلى الجزء الذي يأهله الألمان شمال جبال الألب من الإمبراطورية»[1] حيث لم تكن ألمانيا تشكّل قومية مركزية على غرار فرنسا وإنجلترا، بل خليطاً مشوّشاً من إمارات ومدن تتمتّع بسيادة مستقلة. وسيكون لهذه الفوضى السياسية عند توسّع الحركة الإصلاحية نتائج مهمّة بالنسبة إلى قضية الحرية الدينية.

لم يعد الحكم الإمبراطوري في القرن الخامس عشر أكثر من لقب ومنصب انتخابي. وقد حاول شارلكان أن يعيد له هيبته في النصف الأول من القرن السادس عشر، لكنّه أخفق في مسعاه نظراً إلى توزّعه بين إسبانيا وهولندا وألمانيا، واضطرّ إلى توقيع تنازله عن العرش غداة معاهدة أوغسبورغ ما أعاد السلطة الفعلية إلى الأمراء العلمانيين وكبار الأساقفة الكنسيين والمدن ذات السيادة. ولما كانت هذه الأخيرة معاقل للبورجوازية فقد تحوّلت إلى مراكز حضارية مشعّة ونشاط اقتصادي كثيف، لكنها كانت تشكو، بالمقابل، من ضيق رقعتها الجغرافية فضلاً عن العزلة التي تحدّ من تأثيرها، بعكس سلطة الأمراء العلمانيين التي راحت تنمو وتزداد فاعلية موسّعة دائرة نفوذها، فقد غدت

(1) Albert Werminghoff, *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter* (Berlin: Teubner, 1913), pp. 45-46,

كانت تُعرف من قبل بـ «الإمبراطورية المقدّسة» أو «الإمبراطورية المقدّسة الرومانية».

البالاتينات وفورتمبرغ وبافاريا والهسّه وبراندبورغ والساكس كلها دولاً قويّة متحرّرة من تشابكات الأزمنة الوسيطية الهائلة التعقّد. وكانت هذه الإمارات الألمانية، من الناحية الكنسية، تعكس خصوصية ملحوظة، إذ إن ملوكها كانوا يتمتّعون أحياناً بحقوق واسعة في المجال الروحي نتيجة الإنعامات المتتالية الممنوحة لهم من قبل البابوات أو الأساقفة المحلّيين، حتى ليصح في كثيرين منهم المثل الشائع في دوق دو كليف (Clèves): إن لدوق دو كليف على أراضيه سلطة تضاهي سلطة البابا، أو الإعلان المنسوب إلى رودولف الرابع في القرن الرابع عشر: «أريد أن أكون على أراضيّ بابا ورئيس أساقفة وأسقفاً ورئيس شمامسة وعميداً»[2]. وسيكون لهذا الأمر نتائج مستقبلية خطيرة تقضي باعتباره فاتحة عهد سيادة الأمير الكنسية، كما سوف يتم تكريسها من قِبل الإصلاح تمهيداً لإقرارها رسميّاً في معاهدة أوغسبورغ عام 1555[3].

تنقسم الفترة التي نحن بصددها، بفعل المعاهدة المذكورة، إلى مرحلتين غير متساويتين تنطبع أولاهما بتعاليم لوثر وما أحدثه الإصلاح من اضطرابات دينية وسياسية واجتماعية، فقد أفرجت تلك الأزمنة العصيبة عن ميول شرعت في الاتّضاح تدريجيّاً. حتى لوثر الذي كان في البداية محبّذاً للحرّية الدينية ما لبث أن انخرط في نظام الكنائس ـ الدول، كما برزت طموحات جديدة في الجناح اليساري من حركته حيث مظاهر الفردانية الدينية توغل في الراديكالية يوماً بعد يوم. في تلك الأثناء، كان مذهب الأنسنيين الوسطي يسعى إلى إحياء الوحدة المسيحية عن طريق التوافق العقائدي. لكن معاهدة أوغسبورغ (1555) حكمت عليه بالفشل بترسيخها انقسام ألمانيا طائفيّاً إلى إمارات كاثوليكية وأخرى بروتستانتية، وإتاحتها، بالتالي، هدنة طويلة ستدوم حتى بداية حرب الثلاثين سنة (1618). وإذا كان مبدأ الدولة ـ الكنيسة قد تثبّت بالمثل الشهير: الناس على دين ملوكهم، فإن مرحلة السلام النسبي هذه لم تكن دون هذا

---

(2) المصدر نفسه، ص 88 ـ 90، و Justus Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation* (Essen: [n. pb.], 1931), pp. 550 ss.

(3) يُطلق الألمان على هذا التقسيم الإقليمي الديني اسم das landesrherliche Kirchenregiment، انظر حول هذه المسألة: Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols., 2. Aufl. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1941), pp. 139-144,

يُبيّن المؤلّف أن الأمراء أخذوا منذ القرن السادس عشر يمارسون حق زيارة الكنائس والأديرة.

المبدأ أهمية بالنسبة إلى تاريخ التسامح العام الذي تميّز بسجالات حادة داخل الإمبراطورية وبعض المحاولات الهادفة إلى تحقيق إنجاز وفاقي ما[4].

---

(4) من المؤلفات العامة التي تدرس هذه المرحلة: Johann Janssen: *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 8 vols. ([n. p.]: [n. pb.], 1897). Traduction française par C. A. Heinrich et E. Paris sous le titre: *L'Allemagne et la réforme*, traduit de l'allemand sur la quatorzième édition, 4 vols. (Paris: Plon 1887-1899), (citée A. R.); Leopold Von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, [Herausgeber Paul Joachimsen], 6 vols. (München: Drei Masken Verlag, 1925-1926); Lortz, *Die Reformation in Deutschland*; Paul Joachimsen, *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte* (Munich: [Chr. Kaiser Verlag and Verlag von R. Oldenbourg], 1951); Gerhard Ritter, *Die Neugestaltung Europas im 16*, [Neuaufl] (Berlin: Verlag des Druckhauses Tempelhof, [1950]); Heinrich Hermelink and Wilhelm Maurer, *Reformation und Gegenreformation* (Tübingen: Mohr, 1931), et Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 3.

L'Ouvrage bibliographique le plus pécieux est celui de: K. Schottenloher, *Bibliographie zur deuschen Geschichte im Zeitalter Glaubensspaltung (1517-1555)*, 6 vols. (Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1933-1940).

الفصل الأول

لوثر: من «الحرية الدينية» إلى الكنيسة ـــ الدولة(1)

في الحادي والثلاثين من شهر تشرين الأول/ أكتوبر عام 1517 علّق لوثر على باب إدارة جامعة قصر فيتنبرغ (Wittenberg) قضاياه الخمس والتسعين احتجاجاً على صكوك الغفران التي كان يبشّر بها الأب الدومينيكاني جان تتزيل (Tetzel). كان آنذاك في الرابعة والثلاثين وقد مرّت اثنتا عشرة سنة على انتمائه إلى الرهبنة الأغسطينية التي أصبح أحد أعضائها في دير إرفورت (Erfurt)، بعد سيامته كاهناً عام 1507 ونيله شهادة الدكتوراه عام 1512. كان لوثر يدرّس مادة تفسير الكتاب المقدّس في جامعة فيتنبرغ، ويمتلك العناصر الأساسية لنهجه العقائدي لدى تصدّيه العلني لصكوك الغفران. لذا ركّز طرحه حول مسألة

---

(1) للمراجعة: Johannes Kühn, *Toleranz und offenbarung* (Leipzig: F. Meiner, 1923), pp. 72-139; Nikolaus Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1911), pp. 1-61; Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen: Mohr, 1932), t. 1: *Luther*, pp. 288-380; Hartmann Grisar, *Luther*, 3 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1911-1912), t. 3, pp. 482-514, 719-757, et 767-800; H. Hermelink, *Der Toleranzbegriff im Reformationszeitalter* (Leipzig: [n. pb.], 1908); Karl Völker, *Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1912); Günter Jacob, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1929); Roland Herbert Bainton: «The Development and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty,» *Harvard Theological Review*, vol. 22, no. 2 (1929), pp. 107-149; «Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the 16th Century,» *Church History*, vol. 1 (1932), pp. 67-68; Heinrich Hoffmann, «Reformation un Gewissensfreiheit,» *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 37 (1940), pp. 170-188, and H. Bornkamm, *Luthers geistige Welt*, [2. Aufl.] (Gütersloh: C. Bertelsmann, [1953]).

الخلاص بالإيمان وحده، مؤكداً أن برّ المسيح يشمل الخاطئ المؤمن والواثق بغض النظر عن أعماله الخاصة وبمعزل عن كل برّ شخصي. فهو يظلّ خاطئاً كما في السابق، لكنه يُبرّر بفعل التبرير المُعطى له من الله بالمسيح. لقد جاء الهجوم على صكوك الغفران نتيجة مباشرة لهذا الطرح. فالغفرانات المزعومة، بحسب تفكير لوثر، تستوجب الطعن لذاتها لا لما ينشأ عنها من تجاوزات فعلية، فقط، كونها تطبيقاً للاعتقاد بمبدأ الاستحقاق الملازم للأعمال الصالحة وقيمة التعويض التكفيري، فالإصلاح، إذاً، منذ نشأته يتخطّى أُطُر الإصلاح الأخلاقي لينخرط بعزم في المجال العقائدي.

1 ـ «الحرية المسيحية»

إن إصلاحاً كهذا يبدو، من الوهلة الأولى، مؤاتياً للحرية الدينية، فعقيدة التبرير بالإيمان التي تشكل مضمون إعلانه المحوريّ تطمح إلى أن تكون رسالة تحرير، وقد كتب لوثر عام 1520 أن: «الإيمان وحده يكفي المسيحي فلا حاجة به إلى أي عمل. وبالتالي، فهو في حلّ من الوصايا والشرائع كلها. ومتى تأكد ذلك فقد تأكّدت حريته بالفعل عينه. تلك هي الحرية المسيحية التي يولّدها الإيمان»[2]. وما دام التبرير يُكتسب بالإيمان وحده فقد لزم أن الكنيسة الحقيقية هي جماعة محض روحية تضم مؤمنين حقيقيين. إنها جماعة المبرّرين الذين يشكّلون جسداً لرأس واحد هو المسيح. الكنيسة غير منظورة، وما يوحّد أعضاءها ليس الخضوع لرئيس منظور ومؤسسة منظورة بل الاتحاد بالمسيح عن طريق الإيمان، فما من رأس منظور على الأرض لجسد يسوع السريّ، وأعضاؤه أنفسهم غير منظورين: المسيحي لا يُرى، كما إن رأسه لا يُرى»[3]. فكيف تكون الكنيسة منظورة ونحن نؤمن بها، علماً بأنّا لا نؤمن إلا بما هو غير جسدي وغير منظور[4].

---

(2) Martin Luther, «La Liberté du chrétien,» dans: Martin Luther, *Les Grands écrits réformateurs*, traduction, introduction et notes par Maurice Gravier; préface de Pierre Chaunu (Paris: [s. n.], 1944), p. 265.

(3) انظر: *Sermon* de 1525 dans: Martin Luther, *Werke* (Weimar: n. pb., [1520]), t. 17, 1, p. 194.

انظر: Wagner Wilhelm, «Die Kirche als Corpus mysticum beim jungen Luther,» *Zeitschrift für die historische Theologie* (1937), p. 83.

(4) انظر، بشكل خاص، مقالته: Luther, «Von dem Babsttum zu Rom,» in: Luther, *Werke*, t. 6, pp. 292-300.

لم يشأ لوثر أول الأمر أن يعمد هؤلاء المؤمنون إلى تنظيم أنفسهم، بخلاف أصحاب البدع الطامحين إلى تأسيس جماعات «القديسين» الأطهار. هؤلاء المبرَّرون ينبغي أن يعيشوا وسط الشعب المسيحي بسلام في ظل تلك «المسيحية الجسدية الظاهرة» التي لم ينفِ لوثر شرعيتها، بل رفض تحويلها إلى مؤسسة قائمة على الحق الإلـهي. أما العلامة الظاهرة على حضور كنيسة الله في هذه المسيحية المنظورة فهي التبشير بـ**الإنجيل** وخدمة الأسرار بانتظام[5]. هذا النشاط الرعوي يفترض وجود وظائف كنسية وخدّام مؤتمنين على إعلان الكلمة وإتمام طقوس العبادة. لكنّ هؤلاء لا يتمتّعون بأي سلطة إلـهية تخوّلهم فرض قرارات عقائدية و تأديبية باسم المسيح. وقد توسّع لوثر في نظريّةَ المساواة بين جميع المسيحيين والكهنوت العام لدى تطرّقه إلى هذا الموضوع في بيان وجّهه إلى النبلاء عام 1520 بعنوان: **إلى النبلاء المسيحيين**[6].

ومادامت الكنيسة غير منظورة ورعاتها لا يمارسون أي ولاية، بالمعنى الحصري، فمن الممكن أن يتسع النهج اللوثري لروح التسامح إلى حد كبير. وإنّا لنعثر فعلاً على تصريحات جريئة بهذا الاتجاه، في أولى كتابات لوثر. على أن من واجبنا فهم ذلك جيداً. فـ «الحريّة الدينية» التي اعتزم هذا الإصلاحيّ المطالبة بها جرياً على خطى القديس بولس ابتداءً من عام 1520، هي ما أسماه «حرية الضمير». وهو تعبير جديد بالنسبة إلى عصر لوثر يحسن بنا تحديد مرماه. لقد بدا له هذا المفهوم في البداية تحرّراً من كل ما يمكن أن تمليه السلطة الإنسانية من تعاليم وقوانين. لذا كتب في سبي بابل عام 1520: «إني، إكراماً لهذه الحريّة وهذا الضمير، أصرخ وأصرخ بجرأة: لا يمكنكم فرض أي قوانين على

= في طبيعة الكنيسة الحقيقية غير المنظورة، انظر: Grisar, *Luther*, vol. 3, pp. 768 ss.; Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* t. 1, pp. 292 ss., et Henri Strohl, *L'Epanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520*, études d'histoire et de philosophie religieuses, publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de strasbourg; [fasc. 9]) (Paris: Librairie istra, 1924), pp. 310 ss.

(5) Martin Luther, «Von dem Babsttum zu Rom,» dans: Martin Luther, *Werke*, t. 6, p. 301; «Article de Schwabach,» [12e article (1529)] dans: Luther, *Werke*, t. 30, 3, p. 86.

(6) Luther, *Les Grands écrits réformateurs*, pp. 83 suiv.

انظر أيضاً: Martin Luther, *Von weltlicher Uberkeytt wie weytt man yhr Gehorsam schuldig sey* (Vuittemberg: [s. n.], 1523), t. 11, p. 271.

المسيحيين، أمِن الملائكة جاءت أم من البشر، إلا في حال موافقتهم عليها، لأنهم أحرار في كل شيء»[7]، كما بدا له تحرّراً من كل الأعمال والممارسات الخارجية التي تطرح بنا في تجربة البحث عما يبررنا: إن الحرية المسيحية، «حرية الضمير الإنجيلية» هي، بحسب ما ورد في مقالته «حول النذور الرهبانية»، عام 1521، تلك «التي تحرّر ضمائرنا من الأعمال، وما ذلك من باب رفضها بالمطلق، بل محاذرةً لوضع ثقتنا بها»[8].

أفينبغي الاستنتاج، إذاً، أن لوثر كان، منذ ذلك الحين، يوصي باستقلالية الضمير، أو ما نسميه في أيامنا حق «حريّة التفكير»؟ لا نعتقد ذلك، فهو لم يبغِ تحرير الضمائر من القوانين والأعمال الإنسانية إلاّ لكي يوثق الصلة بينها وبين الكتاب المقدّس بصفته وحده قاعدة الإيمان الموضوعية. وقد كتب عام 1525 في مقالته «الإرادة المستعبدة»: «لا يجوز أن يُقيّد الضمائر شيء إلا كلمة الله»[9]. آنذاك لم يكن يخامره أدنى شكّ بكامل صفاء الكتاب المقدّس، إذ هو، في نظره، «واضح من تلقاء ذاته ويقيني، يفسّر نفسه بنفسه»، كما إنه «هو الذي يمتحن ويدين وينير كل شيء للجميع»[10]. وقد لبث، بفضل هذا الضمان، مقتنعاً بأنه لم يُقدّم للذات الشخصية أي تنازل يسيء إلى الإيمان. ولا شيء أبلغ، في هذا الصدد، من ذلك المقطع الذي شرح فيه، عام 1531، رسالة بولس إلى أهل غلاطية قائلاً: «إذا كان بمستطاع علمنا اللاهوتي أن يبلغ اليقين فلأنه يقتلعنا من ذواتنا ويضعنا خارج أنفسنا حيث لا يمكننا الاعتماد لا على قوانا ولا على ضمائرنا ولا على حواسنا ولا على شخصنا ولا على أعمالنا، بل على ما هو خارجنا، نعني وعد الله وحقيقته التي يستحيل أن تخدعنا»[11].

ما يراه لوثر، إذاً، هو أن الضمير حرّ مادام الكتاب المقدّس شريعته

---

(7) Luther, *Werke*, t. 6, p. 537.

انظر: Jacob, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*, pp. 63-64.

(8) Luther, Ibid., t. 8, p. 606.

انظر أيضاً حول «حرية الضمير»: Luther, «In epistola ad Galatas commentaries,» in: Luther, *Werke*, t. 40, 1, p. 166.

(9) المصدر نفسه، مج 18، ص 634.

(10) Luther, «Assertio omnium articulorum per bullam damnatorum,» in: Luther, *Werke*, t. 7, p. 97.

انظر: المصدر نفسه، مج 8، ص 236 ومج 18، ص 606 ـ 609.

(11) المصدر نفسه، مج 40، 1، ص 589.

الوحيدة. وكما يستنتج بضرورة تحريره من كل ضغط خارجي، حتى في حال خطأ خطير كالهرطقة، مثلاً، كذلك يرفض بالفعل عينه الإقرار بسلامة طرق محاكم التفتيش. وقد كتب عام 1520 يقول: «لا ننتصر على الهرطقة بالنار بل بالكتابات كما كان يفعل الآباء القدماء. ولو كانت البراعة تكمن في الانتصار على الهراطقة بالنار لكان الجلّادون أعلم العلماء»(12).

من جملة المقترحات التي حرّمتها البراءة البابوية الصادرة في السنة عينها تحت عنوان: «**انهض يا رب**» (*Exsurge Domine*) نورد الآتي: إن إحراق الهراطقة معاكس لإرادة الروح القدس، وقد ردّ لوثرعلى هذه الإدانة مستشهداً بعدّة مقاطع من **الكتاب المقدّس** توبّخ على العنف، ولا سيما ذلك الردّ الموجّه من الربّ إلى تلميذيه يعقوب ويوحنا عندما طلبا إليه استنزال النار من السماء على المدينة التي رفضت البشارة: «فالتفت يسوع وانتهرهما»(13)، حيث علّق مستنتجاً:

«لم يشأ المسيح إرغام البشر على قبول الإيمان بالقوّة والنار. لذلك أعطى سيف الروح كي يستخدمه الذين هم أبناء الروح. على أن سيف الروح هذا هو كلام الله الذي تركه سيدنا البابا وأتباعه تحت المِرقاة وسط الحشرات والديدان»(14).

* * *

من أبرز ما كتبه لوثر في هذا الموضوع مقالة «في السلطة الزمنية» (1523)، نرى من المجدي التوقف عندها لأنه سينساها كلّياً، على ما يبدو، ويناقض مبادئه المعلنة فيها. إن أول ما يشدّد عليه في هذه المقالة على ميزة الإيمان الحرّة والفائقة الطبيعة:

«نقول بالنسبة إلى موضوع الإيمان إنه عمل حر لا يمكن إكراه أحد عليه. أجل، إنه عمل إلـهي بالروح، ومن غيرالوارد، بالتالي، أن تحصل عليه أي

---

(12) Luther, «der christlichen Adel,» dans: Luther, *Werke*, t. 6, p. 455.

(13) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 9، الآية 55.

(14) *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum* ([Basileae: Johann Singriener, 1521]), and Luther, *Werke*, t. 7, pp. 139-140,

تتبع هذا القول مقارنة فجّة من الناحية الروحية بين روما وبابل القديمة مع إلـهها أور الذي يغضب ويدمّر. ويمكننا أن نقرأ للوثر عبارة «إحراق الهراطقة...» في: Denzinger, *Ench. Symb.*, n° 773, prop. 33.

سلطة خارجية بالقوّة. من هنا المثل الشائع الذي يستشهد به القديس أغسطينوس: «لا يمكن ولا يجوز أن نجبر شخصاً على الإيمان»[15].

لذلك لم يشأ المسيح إدخال أي سيف مادي إلى مملكته. وقد سبقت الإشارة إلى هذا المنع بمنع الله داوود من بناء الهيكل «لأنه سفك دماً كثيراً وقام بحروب كثيرة»[16]. ولم يكن ذلك توبيخاً له من قبل الله، لكن داوود، في حالته تلك، لم يكن قادراً أن يعكس صورة المسيح الذي سيبني من غير سيف مملكة السلام»، بعكس سليمان الذي استطاع أن يبني الهيكل لأنه أمير السلام. وقد ذكر **الكتاب المقدّس** أنه لم تُسمع في أثناء تشييده «مطْرقة ولا إزميل ولا شيء من آلات الحديد»[17]، وذلك، كما يلاحظ لوثر، لعلة نموذجية هي «أن المسيح كان مزمعاً على إقامة شعب حر ومطيع بعيداً من القمع والإكراه، من دون سيف ولا شريعة»[18].

وعليه، فالرعاة الروحيون وحدهم مخوّلون، في حال الهرطقة، أن يتدبّروا الأمر. وهم لا يملكون لمحاربة هذه الأخيرة إلا السلطة الروحية:

«الهرطقة شأن روحي، لذا كان يستحيل أن تُضرب بالحديد أو تُحرق بالنار أو تُغرق بالماء. وحدها كلمة الله تستطيع أن تُجهز عليها، لأنه، كما يقول القديس بولس: «ليس سلاح جهادنا بشرياً، ولكنه قادر في عين الله على هدم الحصون»[19].

من هنا إنكار لوثر على السلطة الزمنية كل حق بالتدخل في الشؤون الدينية، وبخاصة مسائل الإيمان. فإن سلطان الأمير لا يتعدّى الأجساد والممتلكات والأشياء الخارجية:

«مادام يتوقّف على ضمير كل امرىء معرفة ما ينبغي أن يؤمن به من غير أن يعود ذلك بأي ضرر على السلطة الزمنية، فقد لزم أن تنصرف عنه هذه الأخيرة

---

(15) Luther, *Werke*, t. 11, p. 264.

(16) الكتاب المقدس، «سفر الأخبار الاول،» الأصحاح 22، الآية 8.

(17) المصدر نفسه، «سفر الأخبار الاول،» الأصحاح 6، الآية 7.

(18) Luther, *Werke*, t. 11, pp. 252-253.

(19) المصدر نفسه، مج 11، ص 268، والكتاب المقدس، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 10، الآية 4.

إلى الاهتمام بشؤونها، وتترك كل امرىء يؤمن بهذا أو بذاك من الأمور، وفق ما يقدر ويشاء، ولا تستعمل القوة مع أحد»[20].

مثل هذه التصريحات قد تبعث على العجب عندما نفكّر بمدى اتساع السلطات الدينية التي ستُعطى فيما بعد للأمراء في البلدان البروتستانتية. لكننا مازلنا في بداية عهد الإصلاح، وقلة هم الأمراء الذين انحازوا إلى الإيمان الجديد، ما يؤكد أن لوثر يوجّه كلامه إلى الأمراء الكاثوليك مبيّناً لهم، بطبيعة الحال، أنهم لا يملكون أي سلطان في الشأن الديني. وقد كتب عام 1525 أن: «ليس للسلطة المدنية أن تمنع أحداً مَن تعليم ما يشاء والإيمان بما يشاء، سواء كان **الإنجيل** أم وهماً كاذباً»[21].

كان لوثر في هذه المرحلة لايزال يشرح مثل الزؤان على طريقة القديسَين يوحنا فم الذهب وإيرونيموس، وقد عبّر عن فكرته، في خطبة الأحد الخامس بعد عيد الظهور، عام 1525، كالآتي:

«أما الهراطقة والعلماء المزيّفون فلا ينبغي أن نقتلعهم أو نبيدهم، طالما أن المسيح قد أعلن بملء فيهِ ضرورة تركهم ينمون. إن مرجعنا الوحيد هو كلمة الله، ومن الممكن، في هذا المجال، أن يتحوّل من هو اليوم في حكم الفساد إلى الصلاح غداً. إذ ما أدرانا أن كلمة الله لن تؤثر في قلبه؟ لكنه متى أحرق أو قُتل استحال ارتداده بحكم انقطاعه عن كلمة الله. وهكذا يُقضى بالهلاك المحتوم على من كان خلاصه لايزال متاحاً. لذا قال الرب إن حبة الحنطة ربما اقتُلعت مع الزؤان، وهذا مكروه في عين الرب ولا مبرّر له، على الإطلاق»[22].



سنرى، لاحقاً، كيف تطوّرت الشروحات اللوثرية لمثل الزؤان. إنما تجدر الإشارة هنا إلى أن لوثر كان خلال السنوات الأولى لمهمته الإصلاحية يتصدّى بشدة للأساليب القمعية المعتمدة تجاه الكاثوليك والمنشقّين، على السواء، وذلك لا من الناحية النظرية فحسب، بل من الناحية التطبيقية، إلى حدّ ما.

(20) Luther, *Werke*, t. 11, p. 264.

(21) Luther, «Ermahnung zum Friedem auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben (1525),» in: [Luther, *Werke*], t. 18, p. 299.

(22) Luther, «Fastenpostille, (1525),» in: Luther, *Werke*, t. 17, 2, p. 125.

ففي عام 1521، وفي أثناء إقامته في فارتبورغ، حصلت اضطرابات في فيتنبرغ وعمت المدينة حالة من الهياج لأن عدداً من أتباعه المتحمسين أرادوا إرغام الأمير المنتخب فريدريك دو ساكس على إلغاء القداس، فلما علم لوثر بالأمر وضع ضد المتمرّدين مقالة بعنوان: «**حضّ شديد لجميع المسيحيين على تجنّب كل تمرّد**»[23] جاء فيه: «بمقدورنا أن نتكلم ونكتب ونعظ ضد القداس، إنما علينا أن نحاذر القيام بأي عمل مباشر لا توافق عليه السلطات. ولن تنقضي سنتان حتى يزول أتباع البابا وقداسه ويتبدّدون كالدخان».

لكن الاضطرابات تواصلت، فلم يجد لوثر بدّاً من اتخاذ قرار بالعودة إلى فيتنبرغ في مستهل شهر آذار/ مارس عام 1522، حيث استمرّ أسبوعاً يلقي العظات يومياً في كنيسة جميع القديسين حول موضوع: الضعفاء، أي أولئك الذين لم يحصل لديهم بعد اقتناع كافٍ بقيمة **الإنجيل** والحرية الإنجيلية، والذين يجب الامتناع عن إكراههم بابتكارات متسرّعة تلحق عظيم الأذى بنفوسهم: «أريد أن يُصار إلى الوعظ ضد القداس، أريد ذلك قولاً وكتابةً، غير أني أريد أيضاً ألا يلجأ أحد إلى العنف والإكراه لأن الإيمان، في جوهره، فعل إرادي وحرّ يجب اعتناقه من دون إكراه»[24]. هكذا تمكّن لوثر بفضل فصاحته من تهدئة الأهواء وإزالة تأثير كارلشتاد (Carlstadt) وسواه من المحرّضين على الفتنة لفترة من الزمن[25].

كذلك أظهر لوثر شيئاً من الليبرالية في تعاطيه مع الفرق المنشقّة، فقد برزت حوالي سنة 1524 جماعة الأناباتيست المتحمسّين مع توماس مونتزر (Müntzer). وما لبث هؤلاء أن تحوّلوا إلى ثوّار حقيقيين بعزمهم على إبادة «الكفّار» «تحقيقاً لملكوت الله الأخيري (الإسكاتولوجي) حالاً وتوّاً». آنذاك كتب لوثر بشأن هذه البدعة الجديدة رسالة إلى أمراء بلاد الساكس، يوصيهم بالتصدّي للمغامرات الانشقاقية بحزم، والتساهل، بالمقابل، مع الوعّاظ المسالمين:

(23) المصدر نفسه، مج 8، ص 676 ـ 688.

(24) المصدر نفسه، مج 10، 2، ص 14 وما يليها.

(25) انظر حول هذه الواقعة: Grisar Hartmann, *Martin Luthers Leben und sein Werk* (Freiburg: [n. pb.], 1926), pp. 187-188, et *Martin Luther: Sa Vie et son oeuvre*, traduit de l'allemand par l'abbé Ph. Mazoyer (Paris: P. Lethielleux, 1931), pp. 135-136.

انظر: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 1-4.

«لا يجوز أن تمنعوا خدمة الكلمة، فلنتركهم يعِظون بجسارة قدر ما يستطيعون وضد من يشاؤون، لأنه لابدّ من أن يحصل شقاق[26] ولا بد لكلمة الله من دخول الحلبة وخوض المعركة... فلنترك المفكرين يتصادمون ويحارب بعضهم بعضاً. لاشك في أن بعضهم سيضلّ، سوى أن تلك حال الحروب كلها؛ فحيث يكون صراع أو قتال يسقط قتلى وجرحى، ومن أدرك الهدف فاز بإكليل المجد»[27].

هكذا نلمس لدى لوثر في سنوات إصلاحه الأولى ثقة متفائلة بقضيته؛ فسلاحه هو كلمة الله التي يجب، باعتقاده، أن تنتصر على أعدائها دونما استعانة بأي سلاح بشري. لذا لم تخِفه الاضطهادات، حتى لقد تطرّق عام 1521 إلى فكرةِ سيتولّى سيباستيان فرانك (Franck)، لاحقاً، صياغتها بأسلوب بليغ، ومؤدّاها أن العدل والحقيقة هما دوْماً إلى جانب المُضطهَد:

«لست خائفاً لأن عدداً كبيراً من الأقوياء يضطهدني ويحقد عليّ. لا بل إني أتعزّى وأتقوّى لأن المُضطهِدين والحاقدين، كما هو وارد في جميع الكتب المقدسة، كانوا دوماً على ضلال والحقيقة إلى جانب المُضطهَدين. ودائماً كانت الكثرة تذود عن الكذب والقلة تناصر الحق»[28].

يستعير لوثر كلمات القديس بولس: «جميع الذين يريدون أن يحيوا حياة التقوى في المسيح يسوع يُضطهدون»[29]. وهو، على مثال هذا الرسول يعتبر نفسه بشيرَ الحرية الدينية، حرية المسيحي التي أثبتها عنواناً لإحدى نشراته[30] الأولى. إن اهتداءه إلى مبدأ «الإيمان دون الأعمال»، ومقاطعته المؤسسة الرومانية التي كانت تملي عليه، بتفويض إلهي، اعتقاداً معيّناً وسلوكاً معيّناً إلى جانب طقوس الأسرار، ولجوءه إلى كلمة الله المعلنة في الكتب المقدسة، حصراً، كلّ أحداث حياته الشخصية هذه اتخذت طابع التحرّر. وأول ما فكرّ به تلقائياً، في

(26) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 11، الآية 19.

(27) Luther, *Werke*, t. 15, pp. 218-219.

(28) Luther, «Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luther, so durch römische Bulle unrechtlich verdammet sind (1521),» in: Luther, *Werke*, t. 7, p. 317.

(29) الكتاب المقدس، «الرسالة الثانية إلى طيموتاوس،» الأصحاح 3، الآية 12.

(30) Luther: *Werke*, t. 7, pp. 20-38, et *Les Grands écrits réformateurs*, pp. 251-301.

سعيه إلى إعتاق الآخرين، هو اللجوء إلى كلام الله، فقط، وسيف الروح، سلاحِه الوحيد، أي التبشير. وقد كان له من الجرأة ما جعله يصمّم على التخلي عن طرائق محكمة التفتيش وكل أشكال الإكراه، بل ودعم الدولة أيضاً.

2 ـ نحو الكنيسة ـ الدولة

لم تكن تلك، في الواقع، إلا بداية زمن الإصلاح اللوثري، زمن القطيعة مع روما والمؤسسة الحبرية. وسيُلفي **الإنجيل الجديد** نفسه، في المرحلة التالية، بحاجة ماسّة إلى تنظيم خارجي، فيتخذ، على الرغم من التصوّر البدائي لكنيسة صوفية غير منظورة، شكل كنيسة منظورة لا تعوزها صرامة الإيمان المستقيم. على أن قاعدته الموضوعية لم تعد، بالطبع، تلك المؤسسة التراتبية التي تمارس سلطة عقائدية إلـهية، بل صارت كلام الله، أي **الكتاب المقدس**.

لقد كان لوثر مقتنعاً بأن **الكتاب المقدس** هو الوضوح بالذات، وأنه يمتلك تفسيره تماماً، مما سيكسبه، في نظر أتباعه، ضمانة عقائدية، ويخلع عليه، بالتالي، صفة نبي حاملٍ للوحي[31] ومؤتمن على حقائق الإيمان، فمن اعترض على الإنجيل، كما يفهمه هو، كان يقاوم الله. هذا الاقتناع المتصلّب سيحمل لوثر على التماس مساعدة السلطة المدنية وحمايتها لقضيته. لقد ظن في البداية أن التبشير وحده بكلمة الرب سيبدّد «الضلال الروماني» كما يبدّد النور الظلام. لكنه أخذ يتحقق تدريجياً من رسوخ النزعة البابوية، كما تبيّن له أن البدع بجنوحها المتزايد نحو الراديكالية تهدّد بتشويه إنجيله وتوليد أسوأ الاضطرابات الاجتماعية. وإذا كان اللجوء إلى السلطة المدنية قد بدا له ضرورياً في ظل هذه الظروف، فإن عام 1525 سيُعتبر حاسماً، بهذا الخصوص، بسبب ثورة توماس مونتزر وحرب الفلاحين اللتيْن سنشهد على أثرهما تزايداً في التقارب الحاصل بين لوثر والسلطة الزمنية. وإذا لم يكن لوثر يؤيّد مثل هذا الارتباط في أثناء كتابة مقالته في السلطة الزمنية عام 1523، فلأنه حينذاك كان يفكّر بالأمراء الكاثوليك الذين منعوا نشر ترجمته العهدَ الجديد[32]. أفما كان للأمير يا تُرى دور يؤدّيه في الكنيسة لو أنه،

(31) Kühn, *Toleranz und offenbarung*, pp. 75 ss. et 99 ss.

(32) انـظـر: Karl Hinrichs, *Luther und Müntzer; ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht* (Berlin: W. de Gruyter, 1952), p. 33.

بخلاف ما هي عليه الحال، كان مرتداً إلى الإنجيل الجديد؟ أما هو كاهن شأن سائر المسيحين بفعل الكهنوت الشامل؟[33].

هكذا وجد الأمير الإنجيلي نفسه، في نهاية المطاف، موكلاً بتأدية دور مثلّث الأهداف من أجل نشر الإنجيل وتنظيمه: 1 ـ تشجيع التبشير بـالكتاب المقدس. 2 ـ منع التبشير بالتعاليم الخاطئة والهرطوقية وفي الوقت نفسه قمع كل اعتداء خارجي على العزّة الإلـهية. 3 ـ العمل على إسماع الجميع كلمة الله الحقّ وإرغامهم على ذلك، إن اقتضى الأمر[34]. هذه التوصيات لا تمسّ بحرية المعتقد، برأي لوثر، لأن الهرطوقي لا يُلاحق بسبب هرطقته بل بهدف منعه عن الكلام، كما لا يتم إكراه أحد على الإيمان بل يُفرض على الجميع سماع كلمة الله. وإن لنا من بعض الشواهد والنصوص ما يثبت تفاقم نزعة التشدّد اللوثرية اعتباراً من عام 1525.

❊ ❊ ❊

كنا قد أشرنا إلى منع هذا الإصلاحي أتباعه بشدّة من تعطيل رتبة الاحتفال بالقداس في فيتنبرغ عام 1522، لكن موقفه سيتبدّل اعتباراً من السنة التالية لما رآه من ثبات المجمع الكنسي على موقفه ومواظبته على الاحتفال بالذبيحة الإلهيـة، حيث اندفع يرد على هذا «العناد» في مواعظه ضد القداس التي بدأت لهجتها تتصاعد وتتجه نحوالتلويح بغضب الشعب، إلى أن قرّر المجمع الكنسي تحت وطأة التهديد يوم عيد الميلاد عام 1524، وقف الاحتفال برتبة القداس التي لن تُقام بعدها على الإطلاق[35]. ذلك أن لوثر أصدر مع إطلالة العام 1525 دفوعه في انحراف طقوس القداس، يطالب فيها السلطة الزمنية ملحّاً بوجوب إلغاء «رجس القدّاس»، ولو بالقوّة:

---

(33) Martin Luther, *An den Christlichen Adel deütscher Nation* ([Augsburg: n. pb.], 1520),

«لما كان الحكام المدنيون مُعمّدين مثلنا ولهم الإنجيل نفسه والإيمان نفسه، فقد لزم أن نحوّلهم إلى كهنة وأساقفة ونعتبر وظيفتهم وظيفة روحية تمارس داخل الجماعة المسيحية وتعود عليها بالفائدة»، انظر: Luther, *Les Grands écrits réformateurs*, p. 85.

(34) Kühn, *Toleranz und offenbarung*, pp. 101 ss.

(35) Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 4-8, et Grisar, *Martin Luther: Sa Vie et son oeuvre*, pp. 156-157.

«عندما يُجدِّف فاسق سفيه أو يلعن الله ويُهينه في الشارع فإن السلطة التي تسمح بعمل كهذا ولا تعاقب صاحبه بشدّة، كما يستحق، تشارك في هذه الخطيئة أمام الله، فإن كانت قوانين أحد البلدان تحظّر اللعن والقسَم، كان ذلك أوجبَ للعدالة، وأدعى إلى صدور المنع والعقاب من قبل الأسياد الزمنيين. مثل هذه الإهانات، تطالعنا في القداس بشكل سافر، كما لو كنا نسمع تجديف أحد السفهاء في الشارع... لذا كان من واجبنا أيها المسيحيون الأعزاء، أن نبتعد عن عبادة الأصنام هذه، ونتّحد في هذه القضية اتحاداً يمكّننا من إبطال هذا التجديف بالسلطة القانونية تلافياً لحمل أوزار الآخرين. ذلك أن من واجب السلطة منع مثل هذه الشتائم العلنية والمعاقبة عليها»[36].

كانت السلطة يومذاك ممثلة بشخص فريدريك الحكيم، منتخب بلاد الساكس وأحد مؤيدي حركة الإصلاح، فلم يخشَ لوثر إعطاءه حق التدخل في الشؤون الدينية وهو ما كان يحظّره على الأمراء الكاثوليك قبل سنتين. لكنه هنا أيضاً لم يعهد إليه سوى بمهمّة سلبية هي: حماية الإيمان الجديد وإبطال كل ما من شأنه إهانة العزّة الإلـهية.

ولم يطل وقت حتى تمكن لوثر من تثبيت قوانينه الجديدة بمناسبة قضية ألتنبورغ (Altenburg). وتفصيل ذلك، أن صديقه سبالاتان (Spalatin) الذي كان واعظاً في بلاط منتخب الساكس، قد عرف كيف يتدبّر أمره ليصير كاهناً على رعيّة ألتنبورغ. وبعد قليل من تولّيه منصبه نشب نزاع بينه وبين مجمع الكهنة تم على أثره تجريده من وظائفه. وكان سبالاتان، خلال فترة النزاع هذه، قد طلب، بمساندة لوثر، إلى جان أمير بلاد الساكس الجديد، أن يمنع الكهنة من الاحتفال بالقداس[37]، فردّ الكهنة معلنين أن لا سلطة للأمير في شؤون العبادة والدين، ما تسبب في إرباك سبالاتان الذي توجّه إلى رئيس الإصلاح مستفسراً، فأرسل إليه هذا الأخير في الحادي عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1525 يقول:

«إن أمراءنا يمتنعون عن الإكراه في شؤون الإيمان والإنجيل، لكنهم يقمعون الانتهاكات الخارجية. ولما كان الكهنة يعترفون أن للأمراء الحق في الأمور الخارجية فقد لزم من ذلك إدانتهم لأنفسهم. إن الأمراء مطالبون، حقّاً، بردع

(36) Luther, *Werke*, t. 18, p. 36.

(37) انظر: Paulus, Ibid., pp. 11-13, et Grisar, Ibid., p. 146 ss.

الجرائم العامة وشهادة الزور والتجديف العلني على اسم الله، وهم في ذلك لا يمارسون أي إكراه على الأشخاص تاركين لهم حرّية الإيمان أو عدمه، لعْن الله في الخفية أو الامتناع عن ذلك. ونحن لا نأبه بسوى اللعن والتجديف العلنيين اللذين يهينون بهما إلـهنا»[38].

هنا يفصل لوثر بصورة واضحة جداً بين حرية الضمير وحرية العبادة. أما الأولى، فإن لديه كل النية في احترامها، كما يقول، وأما الثانية، فإنه يعطي الأمير حق إبطالها إذا كانت تشكّل، كما هي حال القداس، تجديفاً علنياً على العزّة الإلـهية.

وقد كتب بنفسه إلى جان أمير بلاد الساكس، بعد قليل، يدعوه إلى التعجيل في إلغاء القداس في ألتنبورغ، مضيفاً إلى المبرّر الأول المطابق لما ورد في الرسالة السابقة مبرّراً آخر يقتضي اللفت إلى أهميته بالنسبة إلى مستقبل الإصلاح في ألمانيا:

«لا يجوز أن يسمح الأمير الزمني بأن يدبّ الشقاق في رعيته بسبب تنافس المبشّرين مخافة أن يؤدي ذلك إلى البلبلة والانقسام. لذا وجب ألاّ يكون في المكان الواحد أكثر من نوع واحد من التعليم»[39].

فلنتوقف عند العبارة الأخيرة. إنها تتضمن في جوهرها المبدأ الذي استوحيت منه معاهدة أوغسبورغ عام 1555 وما سيجري التعبير عنه لاحقاً بصيغة: الناس على دين ملوكهم. لقد تضاعفت حدة التشدّد اللوثري ولم يعد هذا المصلح يقبل بأكثر من ديانة واحدة داخل الإمارة الواحدة، بحجة الحرص على السلام العام.

وفي هذه الرسالة ردّ لافت على كهنة ألتنبرغ الذين يحتكمون إلى ضميرهم لتثبيت حقّهم في إقامة القدّاس:

«لن يُجدِيهم ذلك نفعاً لأنه يُفترض بهم، أولاً، أن يُثبتوا سلامة ضمائرهم بشواهد من الكتاب المقدّس، وإلا فليقبلوا بتعليمنا. . . (وبما أنهم يرفضون

---

(38) Ernst Ludwig Enders, *Luther's briefwechsel* (Stuttgart: [n. pb.], 1893), t. 5, p. 272.

(39) Martin Luther, *Dr Martin Luthers Briefe*, Gesammelt, kritisch und historisch bearbeitet von Dr W. M. L. de Wette (Berlin: [n. pb.], 1825-1828), t. 3, p. 89.

ذلك)، فإنّهم يحكمون على أنفسهم باصطناعهم ضميراً ظاهرياً، ليس إلا، فلا شيء يستهوي صاحب الضمير السليم مثل سماع تعليم **الكتاب المقدس** والدفاع عن قضيته انطلاقاً من **الكتاب المقدس** نفسه»[40].

إن لوثر يتمسك بمبدأه الأصلي القائل إن **الكتاب المقدس** هو قاعدة الإيمان الوحيدة. والظاهر عموماً أنه تخلّى عن مبدأ الاحتكام إلى الضمير ولم تعد تشغله مسألة الضمير الضال التي دأب اللاهوتيون المدرسيون على مناقشتها منذ القرن الثالث عشر، فهو، شأن سائر المتشدّدين، يأبى الاعتراف إلا بقاعدة موضوعية وحيدة هي **الكتاب المقدس** الذي يشعر أنه شارحه المعصوم من كل خطأ، ويجزم يقيناً بأنّ الاحتكام إليه كفيل بأن يبدّد اللبس على أهون سبيل.

لكن رسالة لوثر إلى الأمير جان دو ساكس لم تحظَ، على ما يبدو، بالنجاح المرتقب، فقد صمدت الكثلكة في ألتنبرغ ولم يتم إبطال الطقوس التقليدية، وما كان من لوثر، أقلّه في هذه القضية، إلا أن راح يكشف بوضوح متزايد عن نيته في وضع **الإنجيل الجديد** تحت حماية السلطة الزمنية.

❊ ❊ ❊

ولم يقف به الأمر عند هذا الحدّ، بل حَسُنَ لديه عام 1527 أن يطلب إلى الأمير جان، منتخب بلاد الساكس، تنظيم «زيارات كنسيّة» إلى جميع أنحاء إمارته. و قد أسند إليه دوراً إيجابياً، هذه المرّة، يتخطّى مهمة المنع والدفاع إلى ضبط مجمل الهيكلية الكنسية من أجل إصلاح التجاوزات والترويج مباشرة **للإنجيل الجديد**[41]. رحّب الأمير المنتخب للتوّ بالدعوة، وأصدر التعليمات بهدف تنظيم مهمّات الزائرين الذين كان يُفترض بهم إقالة جميع كهنة الرعايا المؤيّدين للسلطة البابوية، وتوحيد السلوك والعقيدة، وخدمة الأسرار قدر المستطاع. وقد ورد في بلاغ الأمير ما يلي: «إنّا وإن كنا لا ننوي أن نفرض على كل امرىء ما يجب اعتناقه أو الإيمان به، لا نريد، تداركاً لأي بلبلة أو عصيان خطير، أن نرى أي ملّة، أو زمرة، في إمارتنا ولا أن نسمح بها». كان ذلك

---

(40) المصدر نفسه، ص 89.

(41) Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 4-8; Grisar, *Martin Luther: Sa Vie et son oeuvre*, pp. 212 ss.; Hoffmann, «Reformation un Gewissensfreiheit,» pp. 179 ss., and Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 1, chap. V: *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment*, t. 1, pp. 366-380.

بمثابة تطبيق للمبدأ الذي وضعه لوثر قبل سنة والذي يقضي بـ« ألا يكون في المكان الواحد أكثر من نوع واحد من التعليم». وقد وطّأ زعيم الإصلاح لهذه الوثيقة بمقدمة في غاية الطرافة[42] تشهد على صحة التردّد الذي انتاب هذا «النبي» قبل أن يخطو خطوته الجديدة نحو الكنيسة ـ الدولة، إذ شرع يقول إن الزيارة الكنسية هي شأن الأساقفة، بالتأكيد، ولكن ما العمل في حال عجز هؤلاء عن القيام بها أو تمنّعوا عنها؟ بل ما العمل إن ظهرت جميع أنواع التجاوزات وهدّدت صفاء **الإنجيل**؟ لا يبقى عند بروز مثل هذا الاضطرار إلا اللجوء إلى الأمير انصياعاً لواجب المحبة الأخوية. وهكذا بذل لوثر قصارى جهده من أجل التوفيق بين المقتضيات العملية والمبادئ التي كان قبل أربع سنوات يذود عنها من أجل منع الدولة من التدخّل في شؤون الكنيسة.

لكنه، في مرحلة لاحقة، سيبيح للأمير حق إكراه رعيته لا على الإيمان فحسب، بل على ضرورة التعلّم وسماع الوعظ، أيضاً. يقول في رسالة له، عام 1529، إلى جوزيف ليفين ميتزش (Lewin Metzch) الذي لن يلبث أن يشارك في الزيارات إلى الرعايا لحساب الأمير: «حتى ولو كان الناس لا يؤمنون يجب حثهم على سماع الوعظ، على نحو ما تأمر به الوصايا العشر، أقلّه كي يتعلّموا أعمال الطاعة الخارجية»[43]، فالذريعة التي يوردها هنا بهدف إرغام المستمعين المتعنّتين على الطاعة والخضوع، تتمثل في ضرورة إطلاع الناس على واجباتهم المدنية والاجتماعية. كذلك في رسالته إلى توماس لوسشر (Lösscher)، كاهن رعيّة ميلاو (Milau)، بتاريخ السادس والعشرين من آب/ أغسطس عام 1529، يقول: «عندما تُعطي الوصايا العشر والتعليم المسيحي دروساً في السياسة والاقتصاد، يجب إجبار الناس على الذهاب إلى الوعظ كي يتعلّموا الطاعة السياسية والواجبات الاجتماعية، وما همّ بعدها آمنوا **بالإنجيل** أم لم يؤمنوا»[44]. لكننا نقرأ في رسائل أخرى أن الجميع، مؤمنين وكفّاراً، يجب أن يُدفعوا بالقوة، عند الاقتضاء، إلى سماع الوعظ أو التعليم المسيحي، وسيدفع لوثر بالمارغراف جورج، حاكم براندبورغ، إلى إصدار قرار بهذا الشأن، في الرابع عشر من شهر أيلول/ سبتمبر

---

(42) Luther, *Werke*, t. 26, pp. 195 ss.

(43) Luther, *Dr Martin Luthers Briefe*, t. 3, p. 498.

(44) رسالة بتاريخ السادس والعشرين من آب/ أغسطس 1529 إلى خادم الرعية : Thomas Lösscher, dans: Enders, *Luther's briefwechsel*, t. 7, p. 151.

عام 1531[45]. أما عام 1533، فسيصف الممارسة الجارية في فيتنبرغ والضواحي، في معرض ردّه على ليونار باير (Beyer) كاهن رعية زفيكاو (Zwickau)، قائلاً:

«لقد اعتدنا، بأمر من السلطة وباسم الأمير صاحب السمو، أن نرهّب الناس، وأن نهدّد بالعقاب الذين يُهملون العبادة ولا يأتون لسماع الوعظ. هذا هو الإجراء الأول، فإن لم يحصل أي تحسّن كلّفنا كهنة الرعية تحديد مهلة شهر أو أكثر كي يثوبوا إلى رشدهم، فإن تمادوا في العناد فصلناهم، أخيراً، عن الجماعة وقطعنا كل علاقة بهم كما لو كانوا وثنيين»[46].

إنها رسالة جديرة بالاهتمام، تطبّق على الجماعة السياسية ـ الدينية التي يرأسها الأمير قواعدَ كان قد وضعها المسيح[47] للتعامل مع الخطأة المتعنّتين في الجماعة المسيحية، كما تتيح لنا التبصّر بالقاعدة التي سيتمّ تبنيها في معاهدة أوغسبورغ، والتي توجب على من لا يريدون اتباع ديانة الأمير الارتحال عن أراضيه والاعتزال في منفاهم[48].

هكذا أخذت الكنائس الدول تتكوّن في الإمارات الألمانية برعاية لوثر الذي راحت وساوسه تتبدّد يوماً بعد يوم ويفارقه معها كل تردد. إلى أن رأيناه في شرحه للمزمور مئة وواحد عام 1534 يشيد بإنجاز داوود الديني مقدّماً ملك إسرائيل مثالاً لجميع الملوك:

«آه! كم طرد وأخرس من علماء مزيّفين وهراطقة وعبدة أوثان! أما العلماء الحقيقيون فكان يبحث عنهم في كل مكان ويشجعهم ويقرّبهم إليه. لقد أمرهم أن يبشروا بكلمة الله ببساطة ووضوح... كما أنشأ بنفسه هذه الخدمة الإلـهية ونظّمها وألّف المزامير مبيّناً كيف يليق بنا أن نمجد الله... بذلك فرض داوود نفسه مثالاً لجميع الملوك والأمراء الأتقياء مُبيّناً أن علينا البحث، أولاً، عن ملكوت الله وبرّه وعدم السماح لروح الانقسام والقلوب الشريرة المنحرفة بتضليل النفوس»[49].

---

(45) المصدر نفسه، مج 9، ص 103.

(46) المصدر نفسه، مج 9، ص 365.

(47) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 18، الآية 17.

(48) حول إلزامية حضور الوعظ، انظر: Grisar, *Martin Luther: Sa Vie et son oeuvre*, t. 3, pp. 725 ss. et 742 ss., and Kühn, *Toleranz und offenbarung*, pp. 110 ss.

(49) [*In psalm*, 101, éd. d'Erlanger [(Erlangen: n pb., n.d.)], t. 39, pp. 313 ss., 318 et 320.

3 ـ لوثر والأناباتيست

يبقى أن ننجز رسم تطوّر المسيرة اللوثرية في اتجاه التشدّد بدراستنا موقف لوثر من «الهراطقة»، أي المنشقين، وتعرّف طبيعة السلطة التي أعطاها هذا الإصلاحي للأمير بوجه قادتهم. لقد كان، كما تبيّن لنا، لا يزال متساهلاً، نوعاً ما، مع الأناباتيست حتى اندلاع حرب الفلاحين عام 1524، بل وخلال الحرب أيضاً، عام 1525، حيث لم يأمر باعتماد القوة إلا من أجل لجم العصاة المتمرّدين، وظل حتى عام 1528 يقبل بنفي الأناباتيست وطردهم[50]، بعكس أوسياندر (Osiander) الذي اعتبرهم يستحقون الموت بسبب معتقداتهم الثالوثية والكريستولوجية المنحرفة. لكن فكرة الإعدام راحت، مع ذلك، تشقّ طريقها باتجاه قادة الإصلاح الألمان حيث لم يتردّد ميلانختون في الموافقة عليها عام 1530، على ما أثبتته إحدى رسائله إلى ميكونيوس (Myconius): «رأيي أن على السلطة المدنية إعدام أولئك الذين يذودون علانية عن العقائد التجديفية حتى ولو لم يكونوا من المتمرّدين»[51]. غريب أمر ميلانختون، ذلك الأنسني الكبير المعروف بميوله التوفيقية، كيف أصبح من أكثر أنصار الإعدام تشدداً ضد الأناباتيست.

كان لوثر أكثر من متردّد، في البداية. لكنه لم يلبث أن انقاد بدوره إلى رأي أصدقائه فرأيناه، في سياق شرحه المزمور اثنين وثمانين سنة 1530 نفسها، يعرض لأنواع الهرطقات الخطيرة مذكّراً بعقوبات الشريعة اليهودية الرهيبة ضد المجدّفين في العلن، ولافتاً إلى أنه ليس ما يحول دون تطبيقها بحق الهراطقة المتمرّدين. ثم يتابع قائلاً:

«لكن من الهراطقة من يرغب في تعليم ما يتنافى مع بعض العقائد الإيمانية الرسمية التي تم التأسيس لها في الكتاب المقدّس والاعتراف بها من قبل المسيحيين في المعمورة كلها، كتلك التي نقوم بتلقينها للأولاد في قانون الإيمان. إن ما يطمح هؤلاء الهراطقة إلى تعليمه، على الأخص، هو أن المسيح ليس إلهاً

---

(50) حول تطوّر فكر لوثر بالنسبة إلى الأناباتيست، انظر: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 27 ss.

(51) *Epist. Melanchton*, lib. 5, nº 664, et Philipp Melanchthon, John Calvin and Huldrych Zwingli, *Corpus Reformatorum*, 98 vols. (Halle: [n. pb.], 1834-1928), t, 2, c. 18.

بل إنساناً وحسب، وبالتالي، فلا يعدو أن يكون نبيّاً شأن سائر الأنبياء، كما يعلن الأتراك والأناباتيست. وليس يُفترض بنا القبول بهؤلاء الأشخاص بل، بالأحرى، معاقبتهم بتهمة التجديف العلني... وقد أمر موسى في شريعته برجم أمثال هؤلاء المجدّفين، بل وجميع العلماء المزيّفين أيضاً»[52].

إن لوثر الذي أعلن منذ عشر سنوات أن إحراق الهراطقة مخالف لإرادة الروح القدس هو نفسه الذي يطالب اليوم بأن تطبّق بحق الأناباتيست تلك العقوبات الرهيبة التي نص عليها العهد القديم في حال التجديف، ومن سيوافق في العام المقبل (1531) على مضمون المذكرة التي بعث بها لاهوتيو فيتنبرغ إلى جان فريدريك، منتخِب بلاد الساكس، بشأن الموضوع الآتي: هل تجوز معاقبة الأناباتيست بالسيف؟[53] حيث يلحظ ميلانختون، محرّر هذا النصّ، أن بعض الهراطقة يُجاهرون بعقائد تحريضية ضدّ الأمراء، ويمكن، بالتالي، معاملتهم كخارجين على القانون، متابعاً:

«ومن الهراطقة أيضاً من لا يُروّج أفكاراً تحريضية. إنما يجب أن نرى في إدانة الوعظ العلني وإبعاد الناس عنه ورفض قيام أي كنيسة ضرباً من التمرّد والتجديف. إن رفض الوعظ العلني والقول بوجوب اعتماد طرق أخرى لتقديس ذواتنا بمعزل عن كل وعظ وخادم كنسي، هما تجديف لا يُطاق، بل هدم للكنيسة وتمرّد على النظام الكنسي. لذا يجب منع هذه المحاولات وقمعها شأن سواها من أنواع التمرّد... إن الأمير مُلزم، بموجب الوصية الثانية، أن يحمي الخدمة العامة ويدعمها، أي النظام الكنسي، ما يخوّلنا الاستنتاج بأن من حق سيدي الأمير السموح أن يعاقب هؤلاء بما تنصّ عليه الشريعة الثانية من قانون يُسطِنيانس، بضمير قرير مطمئن (L. I, tit. 5)»[54].

لقد خلص ميلانختون إلى نتيجة واضحة توجب إنزال عقوبة الإعدام حتى ضد المسالمين من الأناباتيست. ومعلوم أن لوثر قد صادق بكامل رضاه على هذه المذكِّرة، موقعاً: أنا موافق، مارتين لوثر (Placet mihi Martino Luthero)، ثم عقّب عليها بالملاحظة الآتية: «لئن يكن من القسوة الموافقة على معاقبتهم

---

(52) Luther, *Werke*, t. 31, 1, pp. 208-209.

(53) Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 4, c. 737-740

(54) المصدر نفسه، c. 739.

بالسيف، فإن في إدانة هؤلاء للوعظ، وإقدامهم على نشرالعقائد الخطِرة وإبطالهم التعليم المستقيم وإسقاطهم ممالك هذا العالم، ما يفوق ذلك قسوة»[55].

* * *

ثمة أيضاً دراسة أعدّها لاهوتيو فيتنبرغ حول مسألة الأناباتيست، عام 1536، ووقّعها كل من لوثر وبوغنهاغن (Bugenhagen) وميلانختون وكروتزيغر (Creutziger). هذه الدراسة تتضمن إجابة عن سؤال سبق أن طرحه اللاندغراف فيليب دو هسه على هؤلاء اللاهوتيين، وهو: ماذا نفعل بالأناباتيست الذين تم توقيفهم مؤخّراً؟ ولما كان قد تمّ إعدام عدد من هؤلاء الهراطقة في إينّا (Iéna) استجابة لنصح ميلانختون[56]، فقد أُثبت لهذه الدراسة الصادرة بعد أشهر العنوان الآتي: «هل من واجب الأمراء المسيحيين قمع الأناباتيست، تلك البدعة المُضادة للمسيحية، باللجوء إلى العقوبات الجسدية بما فيها السيف؟»[57] وقد جاء الردّ بالإيجاب حتى بالنسبة إلى الهراطقة الذين، وإن لم يحرّضوا في تعليمهم على التمرّد، كانوا من خلاله يناقضون حقائق الإيمان الأساسية:

«من واجب كلّ امرىء أن يعمل، بحسب وضعه وموقعه، على منع التجديف وقمعه. وانطلاقاً من هذا الإلزام يحق للأمراء والسلطات المدنية - بل يتعيّن عليهم - أن يُبطلوا العبادات غير الشرعيّة ويعملوا على توطيد تعليم العبادة المستقيمة. علاوةً على ذلك، تدعوهم هذه الوصية إلى منع تعليم العقائد الخاطئة ومعاقبة المتعنّتين. وما يصح تطبيقه بهذا الخصوص هو الحكم الوارد في سفر الأخبار[58]: «من جدّف على اسم الربّ، فليُقتل قتلاً»[59].

وتتضمّن تتمة المستند اعتراضاً طال توقّف لوثر عنده بعدما سبق أن أفصح عنه، عام 1523، في مقالة له حول السلطة الزمنية. على أن لوثر لم يأخذه على عاتقه، هذه المرّة، إذ قال: «يعترض البعض زاعماً أنه لا يحق للسلطة المدنية التدخّل بالشؤون الروحية». ثم ردّ بقوله إنه طرح مغرق في العمومية، والمؤكّد هو

---

(55) المصدر نفسه، c. 740.

(56) انظر: Paul Georg Wappler, *Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit* (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1908), p. 65.

(57) نجد هذه الدراسة في: Luther, *Werke*, t. 50, pp. 9 ss.

(58) الكتاب المقدس، «سفر الأخبار،» الأصحاح 24، الآية 16.

(59) Luther, Ibid., p. 12.

أن الوعظ والحكْم وظيفتان متمايزتان، وإن كان ينبغي أن يعملا سوياً لمجد الله:

«لا يكفي أن يحمي الأمراء أرزاق رعاياهم وأعناقهم، بل إن وظيفتهم الأساسية تتمثّل في حملهم على تمجيد الله وقمع كل تجديف وعبادة أوثان. لذا رأينا ملوك **العهد القديم**، لا اليهود منهم وحسب، بل الملوك المرتدّين عن الوثنية أيضاً، يحكمون بالموت على الأنبياء الكذبة وكل من يُقيم عبادة الأوثان[60]. مثل هذه الأمثلة تتّفق مع وظيفة الأمراء، كما يعلّمنا القديس بولس أيضاً في رسالته الأولى إلى طيموتاوس: «نحن نعلم أن الشريعة حسنة إذا استعملت استعمالاً شرعياً، لأننا نعرف أن الشريعة لم تُسنَّ للبار بل لِلأَثَمَةِ العُصاة، للكافرين الخاطئين»[61].

وثمة كذلك من يعترض على مثل الزؤان الذي كان لوثر يفسّره عام 1525 من زاوية التسامح، في حين يعلن الآن أن هذا المثل ليس من اختصاص السلطة العامة بل الوعّاظ وحدهم:

«دعوهما ينبتان (الزؤان والحنطة) معاً إلى يوم الحصاد»: هذه الآية ليست موجَّهة إلى السلطات بل إلى الوعّاظ كي لا يتّخذوا من وظيفتهم غطاء لممارسة أي إكراه جسدي، بعكس السلطة العامة التي يتعيّن عليها، كما هو واضح في الكتب، قمع التجديف والتعاليم الخاطئة والهرطقات وإنزال العقوبات الجسدية بأتباعها»[62].

ولم يكن لوثر أكثر تسامحاً مع أتباع زفنغلي عندما أنكروا حضور المسيح الحقيقي في الأفخارستيا، فقد راح منذ عام 1532 يطالب الدوق ألبير البروسي بطردهم من أراضيه، «إذ ليس أخطر ولا أفظع من أن يقدم قوم على الاعتقاد بما يتنافى مع الشهادة والإيمان ومجمل التعليم الذي تنادي به الكنيسة المقدّسة منذ ألف وخمسمئة سنة»[63].



(60) إنه تلميح إلى نبوخذنصّر وقد ورد في الكتاب المقدس، «سفر دانيال،» الأصحاح 3، الآية 96.

(61) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى طيموتاوس،» الأصحاح 1، الآيات 8 ـ 9، و Luther, Ibid. p. 13.

(62) المصدر نفسه، ص 13. انظر حول هذا التفسير الجديد لمثل الزؤان: Bainton, «Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the 16th Century,» pp. 81-82, and Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 58-59.

(63) Luther, *Werke*, t. 30, 3, p. 552.

هكذا انتهت المرحلة الثانية من الإصلاح اللوثري، مرحلة تنظيم الإنجيل الجديد، بتأسيس دولة الكنائس الحقيقية في ألمانيا. ولا عجب إذا كان لوثر، على الرغم من تأكيداته الأولى بشأن الكنيسة غير المنظورة وطابع العمل الإنجيلي الروحي الصرف، لم يتنازل عن شيء لأعدائه في موضوع التصلّب العقائدي؛ فإن رفضه سلطة الكنيسة واحتفاظه بـالكتاب المقدس سلطةً ومرجعية وحيدة، قد أضْرَما فيه حرارة الأنبياء وجعلاه يستعيض عن الإيمان التقليدي بنهجه العقائدي الخاص. ولما كان مهدّداً بهجمات اللاهوتيين والملوك الكاثوليك من جهة، ومرهقاً براديكالية الأناباتيست وتعاليم زفنغلي التعبّدية، من جهة أخرى، فقد وجد نفسه مضطراً إلى أن يجعل من الأمراء الذين اجتذبهم، مروّجين لإنجيله ومدافعين عنه. وما كان هؤلاء ليطلبوا أكثر من ذلك، هم الذين لم يُغفلوا مناسبة، منذ نهاية العصر الوسيط، إلا واستغلوها من أجل تضخيم نفوذهم وتعزيز تأثيرهم في المجال الكنسي، حتى لقد أوشكوا، بعد أن منحهم لوثر حق إلغاء الطقس الكاثوليكي وتنظيم الزيارات للجماعات المسيحية ونفي العصاة، بل وإعدامهم أيضاً، أن يصبحوا رؤساء الكنائس الحقيقيين ويستأثروا بالولاية الكنسية على كامل أراضيهم. أما بالنسبة إلى موضوع الحرية الدينية فلم يطرأ عليه تطوّر يُذكر في ظل الوضع الناشىء عن الإصلاح في ألمانيا. ولربما أمكننا أن نجد في الدول الإنجيلية حرية المعتقد والضمير، أما حرية العبادة فلا. ولكن هل يمكن الكلام حقاً على حرية الضمير والمعتقد حيث يستحيل على الإنسان التعبير عن إيمانه جهاراً وترجمته بالشعائر الدينية؟

من المؤكد أن لوثر لم يسمح طوعاً بقيام نظام الكنيسة ـ الدولة المتصلّب في الإمارات التي بسط عليها سلطته الإصلاحية، لكنه سمح بتكاثرها، على نحو صريح، وتحمّل، من جهته، كامل مسؤوليته في ذلك.

الفصل الثاني

«الحرية المسيحية»

لدى الروحانيين المتصوفين

لم يكن تطوّر لوثر على الصعيد السياسي - الديني يخلو من الخطورة بالنسبة إلى قضيته ونفوذه الشخصي، فقد أدّى، أوّلاً، إلى ظهور وضع في غاية التعقيد يتمثّل في نشوء حركة الأناباتيست التي سنجعلها موضوع دراسة مستقلّة. كما أيقظ مشاعر خطرة من انعدام الثقة والألفة في صفوف أتباعه الذين كان فريق منهم قد أخذ بمفهوم «الحرية الدينية» عن اقتناع. إن تحرّر هؤلاء من الطغيان «الروماني» قد جعلهم ينفرون من كل نير آخر، حتى ولو كان نير **الكتاب المقدس**، أو الأمير الإنجيلي، ويتجهون بصورة شبه واعية نحو مسلّمات الفردانية الدينية. من هنا عمق خيبتهم أمام الحقائق القاسية التي أسفرت عنها الدولة - الكنيسة. ولسنا نقصد هنا، الحركات الشعبية، بالطبع، كانفجار الحركة الأناباتيستية، بل ردود الفعل الصادرة عن أفراد معزولين مثل سيباستيان فرانك (Franck)، أو تجمعات صغيرة غير منظّمة كتلك التي أنشأها غاسبار شفنكفيلد (Schwenckfeld) وأتباعه. إن نوازع الذاتانية الدينية هذه التي بدت منذ نشأة الحركات المذكورة منطبعة بكثير من الراديكالية، سيكون لها، على ضآلتها، أهمية كبرى في العهود اللاحقة.

ولئن كان هؤلاء «الروحانيون» قد أعلنوا عدم ارتباطهم بأي سلطة خارجية منظورة، فلا يصح اعتبارهم روّاداً مباشرين لفلسفة الأنوار، رغم اشتمال كتاباتهم على بعض ملامح العقلانية، فالفكر الذي يجلّون ليس العقل الإنساني بل الروح القدس الذي ورد في **الكتاب المقدس** أنه يهبّ حيث يشاء ويعمل في النفوس

بحرية مطلقة[1]، فإن أردنا التمييز بينهم وبين الروحانيين المحدثين، فلعل بإمكاننا أن نطلق عليهم أسوة بمؤرخين كثر تسمية «الروحانيين المتصوّفين». بذلك يتسنّى لنا اللفت إلى أحد الجوانب المميّزة لمثالهم الديني، وهو الاتحاد بالروح القدس والانقياد لعمله.

1 ـ سيباستيان فرانك (1499 ـ 1542)

سيباستيان فرانك هو رجل العزلة الذي ـ كما يلاحظ ديلتي (Dilthey) ـ كان بالنسبة إلى عصره أكثر توحّداً مما سيكون عليه سبينوزا في القرن السابع عشر. لم يُعرف له أتباع، كما إنه لم يؤسس أي فرقة. وقد وافته المنية في عمر الثالثة والأربعين، لكنه خلّف وراءه إرثاً أدبياً واسعاً، أبرزه كتاب **الأخبار** أو كتاب **التاريخ** الذي أصدره في ستراسبورغ، عام 1531.

ولد فرانك عام 1499 في مدينة دوناوفورث[2]، وبدأ دراساته الأدبية واللاهوتية في جامعة إنغولشتادت، عام 1515، ثم أكملها في معهد الآباء الدومينيكان في هايدلبرغ. ارتسم كاهناً عام 1524 والتحق بأبرشية أوغسبورغ قبل أن ينتقل رسمياً إلى الإصلاح بعد ثلاث سنوات ويُصار إلى تعيينه واعظاً في بلدة غوستنفلدن الواقعة في ضواحي نورمبرغ. لكنه ما لبث أن اعتزل وظيفته بعد سنة بسبب تبدّد أوهامه وتيقّنه من عدم جدوى الوعظ في عملية الإصلاح الخلقي[3].

---

(1) الكتاب المقدس: «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 3، الآية 3، و«الرسالة إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 12، الآية 11.

(2) نجد تفاصيل سيرة حياة سيباستيان فرانك كلها في: Hegler, dans: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913), t. 6, pp. 142-150.

A consulter: A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank* (Freiburg: [n. pb.], 1892).

La Revue *Blätter für deutsche Philosophie*, t. 2 (1982-1929) a consacré un numéro spécial à S. Frank; W. Peuckert, [S. Franck, ein deutscher Sucher] (München: R. Piper and Co., 1943); Sébastien Castellion, *Concerning Heretics*, trad. anglaise et introduction par R. H. Bainton (New York: [n. pb.], 1935), pp. 93-104; Alexandre Koyré, *Sébastien Franck*, cahiers de la revue d'histoire et de philosophie religieuses (Paris: Librairie Félix alcan, 1932), et Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 12 vols. (Leipzig: [Teubner, 1929]), pp. 80-90.

(3) Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank*, p. 48.

وبعد إقامة قصيرة في نورمبرغ حيث تزوّج، انتقل عام 1529 إلى ستراسبوغ التي كانت محطة دينية يتلاقى فيها رجال من مختلف الطوائف والميول في مناخ من التسامح النسبي[4]، مما سيتيح لنا الكشف، ابتداء من تلك اللحظة، عن علاقات فرانك بالمجتمعات المعادية للإصلاح اللوثري، كالأناباتيست وشفنكفيلد وبوندرلين وميشال سيرفيه. إن صِلاته هذه، فضلاً عن اختباراته الشخصية، هي التي دفعته في اتجاه الروحانية الفردانية بعيداً من كل طائفة وكنيسة. أما في ما يتعلّق باختباراته الشخصية، فثمة دوافع أربعة نأت به نهائياً عن اللوثرية وكل طائفة نظامية هي: **1** ـ نزاع لوثر مع إراسم حول موضوع حريّة الاختيار، وفيه يقف فرانك إلى جانب هذا الأخير؛ **2** ـ فظائع حرب الفلاحين وعنف الاضطهاد الذي حلّ بالأناباتيست، حيث يقدّر عدد الذين قتلوا عام 1530 بألفي هرطوقي[5] 3 ـ إخفاق الإصلاح على المستوى الخلقي بسبب عقيدة الخلاص بالإيمان من دون الأعمال؛ 4 ـ مشهد الانقسامات الكثيرة التي تسبب بها **الإنجيل الجديد**، خصوصاً أن كل طائفة كانت تدّعي حصريّة الحقيقة[6].

ظهرت هذه المشاعر الجديدة في كتابه **الأخبار ووصف تركيا** (1531)، حيث أورد ما يأتي:

«هنالك ثلاث طوائف كبرى كَثُر في عصرنا أتباعها، هي: اللوثرية والزفنغلية والأناباتيستية. وثمة بعد طائفة رابعة في طور النشوء ستعمد إلى استبعاد كل المواعظ الخارجية والاحتفالات والأسرار والحرومات والوظائف الرعوية واعتبارها غير ضرورية، وتكوّن وسط الشعوب كنيسة روحية غير منظورة تتّحد برباط الروح والإيمان، وتديرها كلمة الله الأبدية غير المنظورة دونما حاجة إلى وسائل

---

(4) انظر: Philippe Dollinger, «La Tolérance à Strasbourg au XVIe siècle,» dans: *Eventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre*, 2 vols. (Paris: A. Colin, 1953), t. 2, pp. 241-249.

يُعزى هذا التسامح، برأي دولينغر، إلى الجهود المبذولة من قبل المصلِحين من أجل إنشاء وحدة بين الكنائس البروتستانتية، فضلاً عن تردّدهم العقائدي. كما يُعزى، على الأخص، إلى سلوك حاكم ستراسبورغ جاك شتورم الذي حكم المدينة أكثر من عشرين سنة.

(5) Lotte Blaschke, «Der Tolerenzgedanke bei S. Franck,» *Blätter für Deutsche Philosophie*, t. 2 (1928), p. 49. [Chiffre donné dans la *Chronica* (1531)].

(6) Hermann Oncken, «Sebastien Franck als Historiker,» *Historische Zeitschrift*, t. 82 (1899), p. 391.

انظر: Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank*, pp. 23-25.

خارجية، تماماً كما كانت عليه الكنيسة الرسولية قبل أن تفتك بها عبادة الأوثان بعد موت الرسل»[7].

لكن الحدث الأبرز الذي سلّط الأنظار على فرانك ولفّه بمناخ من الريبة الشاملة كان صدور كتابه **الأخبار أو كتاب التاريخ** عام[8] 1531. وأشهر ما في هذا الكتاب التلفيقي هو توطئته و«أخبار الهراطقة» التي شكّلت موضوع الجزء الثالث منه. وقد استقاها من كتاب **مصنّف الهراطقة** الصادر في كولونيا عام 1522 للراهب الدومينيكاني برنارد اللوكسمبورغي. لكن الملاحظ أن غاية فرانك من استعمال هذا المصنّف تتنافى كل التنافي مع غاية مؤلّفه الدومينيكاني الذي سبق أن نظّم لمحاكم التفتيش لائحة بأسماء الهراطقة، في حين أراد فرانك أن يثبت، بنوع خاص، أن التاريخ قد شهد إعدام كثيرين من أهل التقى الذين تمت معاملتهم كهراطقة[9].

وقد شعر الجميع، من بروتستانت وكاثوليك، أنهم مستهدفون بهذا الكتاب الذي، وإن لم يوحِ ظاهره بالانحياز، تنبعث منه كلّه تقريباً ملاحظات نقدية ساخرة، حتى إن إراسم نفسه استاء من ضم اسمه إلى لائحة «الهراطقة» فكان واحداً من الذين عمدوا إلى مطالبة سلطات المدينة بطرد هذا المُزعج. وقد تم لهم ما أرادوا[10].

لجأ فرانك إلى أولم حيث أصدر عام 1534 كتاباً في غاية الطرافة بعنوان **المفارقات**. ومع أن هذا الكتاب قد تسبب في إثارة عاصفة جديدة، فإنه لم ينل من صمود مؤلفه الذي ثبت على موقفه، واستمرّ يزاول مهنته في حقل الطباعة حتى سنة 1539. أما نشاطه التأليفي في تلك الفترة فقد تجلّى في مجموعة أعمال هي: **أخبار جرمانيا** (1538)، **وتابوت العهد الذهبي** (1538)، **والكتاب المختوم بالأختام السبعة** (1539). غير أن مكائد عدوّه اللدود مارتين فرخت (Frecht)، المصلِح اللوثري، اضطرته إلى مغادرة أولم في النهاية، فأقام في بال يمارس مهنته حتى وفاته بعد ثلاث سنوات، عام 1542.

* * *

---

(7) Sebastian Franck, *Chronica und Beschreibung der Turkey* (Nüremberg: [n. pb.], 1530), f. K 3 b.

(8) Sébastian Franck, *Chronica, Zeytbuch und Geschychtsbibel* (Strasbourg: [n. pb.], 1531).

(9) Oncken, «Sebastien Franck als Historiker,» pp. 401-408.

(10) لم يحقد عليه سيباستيان فرانك، على ما يبدو، بدليل أنه سيترجم له إلى الألمانية كتاب مدح الجنون (*L'Eloge de la folie*) ويصدره عام 1534.

لم يرَ سيباستيان فرانك في اللوثرية، أول الأمر، إلا حركة تمثل تحرّر المسيحي من كنيسة خارجانية تفرض بما لها من سلطان الطقوس والتقاليد وعقائد الإيمان. لقد كانت هذه الثورة اللوثرية تعني له، في مرحلتها الأولى، انكسار النير الخارجي واستسلام النفس المسيحية إلى حرية الروح الخالصة، فانضمّ إليها بشغف مقتنعاً بمقاصدها الدينية الفردانية. بيد أن أوهامه لم تلبث أن تلاشت، كما أسلفنا، حين وعى بوضوح أن سلطة أخرى خارجية قد حلّت محل سلطة الكنيسة الرومانية تحت غطاء الإصلاح؛ إنها سلطة الكتاب المقدس التي نصّب لوثر نفسه، شأن سائر رؤساء الطوائف جميعاً، شارحاً معصوماً لها.

من الجوانب الأساسية في مؤلّفات فرانك هو صراعه، تحديداً، ضد هذا النير الجديد. صراع لم يخضه باسم الاستقلالية ليحتج في ذلك على لوثر، حصراً، بل على مصلِحي عصره عموماً، لأنهم استبدلوا بالبابوية الرومانية صنماً جديداً، أي «بابوية جديدة»، وعلى حد تعبيره: بابا من ورق[11] (papieren Papst). هكذا يكون قد حارب مبدأ الكتاب المقدس بأسلحة مصنوعة من أجل محاربة «وثنية» الكنيسة الرومانية[12]. وما ذلك رفضاً للكتاب المقدس بل رغبة منه، فقط، في إعادته إلى مكانته الأصلية، والحؤول، بنوع خاص، دون استعمال «حرف» الكتب المقدّسة ضد الروح وحرية الروح. فقد كان فرانك على يقين من أن الكتاب المقدس يؤدي في عملية الوحي دور التابع، لأن الكلمات والمقاطع تعجز عن الإفصاح تماماً عن الحقيقة الإلهية، والمسيح لم يكتب أصلاً، كما أنه يتعذّر سجن الروح في كتاب[13]، أو، بالأحرى، تقييده بالـ «حرف»، مما يذكّرنا بقول القديس بولس في رسالته الثانية إلى أهل قورنثس: «الحرف يقتل أما الروح فتُحيي»[14]. الحرف هو أشبه بسيف المسيح الدجّال[15]، ذاك الذي يُغير به على القديسين ويقتلهم، مثلما أغار به من قبلُ على المسيح أعداؤه فاضطهدوه، وأخيراً، علّقوه على الصليب:

---

(11) Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank*, p. 63, and E. Teufel, «Luther und Luthertum im Urteil S. Franck,» dans: E. Teufel, *Festgabe K. Müller* (Tübingen: [n. pb.], 1922), p. 134.

(12) المصدر نفسه، ص 79.

(13) المصدر نفسه، ص 75.

(14) انظر: الكتاب المقدس، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس»، الأصحاح 3، الآية 6.

(15) Sebastien Franck: *Paradoxa ducenta octoginta* ([n. p.]: Pfortzheym, 1558), préface n°5. =

«إن الفريسيين، بعدما وقفوا على الحرف غاية جهدهم، قتلوا به المسيح، لأنه كان يعلّم ويعيش ضد حرف **الكتاب المقدّس** لا ضد معناه؛ ولأنه كان يخالف الشريعة؛ ولأنه كان يعتبر الصليب والموت غبطة؛ ولأنه كان يسمي عداوة التوراة سعادة رافضاً التمثّل بلوطَ وإبراهيم»[16].

لم تكن محاجّة فرانك بشأن «الحرف» آخر مواقفه من **الكتاب المقدّس** الذي، كما يقول في توطئة كتابه **المفارقات**، هو «مجاز أبدي»[17]. ولأن معناه الحقيقي روحي يوحي به الروح القدس إلى النفس المسيحية، فقد استحال تحديده بقواعد إنسانية جامدة واحتجازه ضمن تفسيرات نهائية، كما إن بلوغه لم يُعطَ لكل النفوس لما يفترضه من نقاء سيرة وخضوع للروح وفهم عميق لمعنى صليب المسيح بما ينطوي عليه من تناقضات أبدية: الله والعالم، الروح والجسد، الظاهر والباطن، آدم والمسيح. إن الذين لا يستطيعون ولا يريدون فهم هذا المعنى الخفي، أي رمزية الكتب المقدسة، هم الهراطقة الحقيقيون حتى ولو لم يُتّهموا بذلك. هؤلاء يُعارضون روح الله حين يشرحون **الكتاب المقدّس** بطريقة بشرية تقف بهم عند حدود المعنى الظاهر[18]. ومن سيئات اللجوء إلى الحرف ظهور البدع والكنائس المتخاصمة بفعل توقّف كلّ منها عند عبارة محددة في **الكتاب المقدس**، واستمرارها على هذا المنوال في مواجهة بعضها بعضاً بحيث تتسع الانقسامات بين المسيحيين وتتواصل إلى ما لانهاية»[19].

ولما كان فرانك يبحث عن مسيحية باطنية محض، فقد وجد جميع الهياكل والصور والطقوس والاحتفالات الظاهرة غير منسجمة مع الشريعة الجديدة، واعتبرها استمراراً للشريعة القديمة، شريعة البشر الموثقة إلى المحسوس والمنظور:

«لما كان **العهد الجديد** عهد الروح القدس والضمير المستقيم والمحبة

= تعود الطبعة الأولى إلى عام 1534. وكنا قد استخدمنا طبعة: *Paradoxa*, eingeleitet von W. Lehmann; hrsg. von Heinrich Ziegler (Jena: Diederichs, 1909).

لكننا وجدناها ناقصة لأن الناشر قد حكم بعدم جدوى استعادة بعض المفارقات التي لا تعدو أن تكون تكراراً لما سبق، مما اضطرّنا للعودة إلى طبعة Pfortzheim (1558) الموجودة في (Bibliothèque Mazarine).

(16) Franck, *Paradoxa*, préface, n°4, pp. 4-5

(17) انظر: Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank*, pp. 223 ss.

(18) المصدر نفسه، ص 228، و Lotte, «Der Tolerenzgedanke bei S. Franck,» p. 50.

(19) Franck, *Paradoxa*, préface, n°7, éd. Ziegler, p. 7.

الخالصة والقلب النقي والحياة الطاهرة وعدالة القلب الناشئة عن إيمان راسخ، فقد وجب أن نأخذ بروحيته، فقط، ولا نعمد إلى تكييفه مع أي أُبّهة خارجية أو طقس احتفالي لئلاّ نتراجع من المسيح إلى موسى. لقد بنى الله هيكلاً آخر **للعهد الجديد** هو نحن، لذا لم يكن للمسيحيين الأوائل، منذ أيام المسيح وحتى عهد أوريجينس تقريباً، أي هيكل في الكنيسة الأولى. لكنهم، عندما ضعف الإيمان وخرج من دياميسه، شرعوا في بناء كنائس لهم صغيرة. أخيراً، مع فقدان الإيمان، امتلأ العالم بالهياكل والمذابح والمظاهر وأصناف البدع وفنون الاحتفالات»[20].

* * *

وكما أبى فرانك الاعتراف بسلطة أي كتاب، بما فيها سلطة **الكتاب المقدّس**، كذلك رفض كل قانون ونظام ومؤسسة ظاهرة. ولم يرَ في ذلك كله إلا إنجازاً جسدياً يعوق عمل الروح في نفس المسيحي، فليس لأي قانون أن يلجم حرية المؤمن من خارج:

«ليست المسيحية طائفة ولا نظاماً ولا قانوناً أرضياً، بل هي إيمان حرّ ومستقيم فحسب، يعمل بالمحبة وينبت ويُعطي ثمراً. لذا وهب لنا كل شيء في عهد الروح الجديد، من غير أن نتلقّى وصية بشأن الأشياء الخارجية كالأزمنة واللباس والأطعمة والأصوام والصلوات والأسرار. إن الله يريدنا أحراراً، حتى تجاه شريعته الخاصة، فلا نفعل شيئاً على سبيل الاضطرار بل بكامل حريتنا وإرادتنا... عندما نقوم بعمل تحت طائلة القانون أو أوامر مكتوبة لا يكون ما نعمله صادراً عن إيمان، كما يقول القديس بولس، ولا عن حرية ولا عن إلهام الروح ودفعه... وخلاصة القول: إن المسيحيين هم أسياد الشؤون الخارجية، ولا يخضعون على هذه الأرض لأي وصية أو قانون لأنهم مفتدون بدم المسيح الذي حرّرهم من أركان هذا العالم»[21].

وفي مكان آخر يقول: «ما أن نحوّل المسيحية إلى نهج أو شريعة مكتوبة أو مؤسسة حتى تفقد جوهرها للحال». فحيث تهب روح الله تزهر الحرية[22]. وكل

---

(20) المصدر نفسه، رقم 89، ص 118 ـ 119.

(21) Franck: *Chronica*, 3e p., et Franck, «von den römischen ketzern,» in: Franck, *Paradoxa ducenta octoginta*, p. 471.

(22) Franck, *Paradoxa*, nº 232-235, et Franck «Das Christenthum leidt kein regel, gesazt und ordnung,» in: Franck, *Paradoxa ducenta octoginta*, fol. 290 rº.

تعبير خارجي عن هذه الديانة الباطنية يقودها إلى الانحلال. لذا لا يُعير فرانك أهمية كبرى لعمل الفداء الموضوعي وحياة المسيح وموته ولا لما فعله المسيح من أجلنا. ليس المسيح الذي أتى إلى العالم هو الذي يُخلصنا بل المسيح، كلمة الله الساكن فينا. وما القضية قضية تعويض خارجي قدّمه المسيح عن خطايانا[23] في برهة من التاريخ، فإن قصّة السقوط والفداء، كما يرويها لنا **الكتاب المقدّس**، ليست إلا رواية رمزية لحدث داخلي يتم داخل كل نفس أو في مجموع البشرية المعتبرة إنساناً واحداً:

«إن سقوط آدم وشجرة المعرفة والتوبة، وكذلك الموت والحياة وآلام المسيح وقيامته هي أحداث كل يوم، وقد قيِّض لكل منا أن يختبرها على طريقته. ومثل ذلك أيضاً بالنسبة إلى كامل تاريخ **الكتاب المقدّس**، إذ إن للعالم بأسره فراعنته وبلاطسته وفرّيسييه وكَتَبَته الذين ما زالوا يصلبون المسيح في قرارة أنفسهم، وإن كان ذلك لا يحدث بحرفية تاريخية ظاهرة... مازال المسيح الدجال حيّاً. وكل ما في أيامنا، ينمّ عليه، وسيظل كذلك حتى النهاية. كذلك أنطيوخس وسنحاريب وهيرودس مازالوا جميعهم أحياء. والعالم لايزال هو إياه. لابد أن تواصل الكرة الأرضية دورانها حتى يصير حدث اليوم إلى زوال ويعاود ظهوره غداً»[24].

لم ينكر فرانك حقيقة آدم أو المسيح التاريخية، لكنه أكثر ما كان اهتماماً بمأساة النفوس الداخلية، تلك المأساة التي لا تفتأ تصنع نماذج لـ «آدم» و«المسيح» في كل مكان وزمان:

«إن أخبار آدم والمسيح التاريخية هي غير شخصَيْ آدم والمسيح، فكما يوجد في كل زاوية من العالم آدميون من لحم ودم يعيشون لأجل آدم وفي آدم، حتى ولو لم يسبق لهم أن علموا أو سمعوا بوجود آدم على الأرض، كذلك يوجد في كل العصور، وبين الوثنيين أنفسهم، أشخاص مسيحيون أبصروا النور مع إبراهيم كما أبصره أيضاً هابيل، حتى ولو لم يعرفوا ما إذا كان المسيح قد أتى أو سيأتي. هؤلاء شعروا واختبروا مثل أيوب قوة المسيح ونعمة الله في كلمته. لقد استقبلوا المسيح بما يكفي، حتى ولو اقتضى بقاؤهم جاهلين تاريخ المسيح. إن ملكوت الله قوة وليس وعظاً ولا معرفة بالتاريخ... فإن كان ثمة من

---

(23) Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank*, pp. 150 et 165 ss.

(24) Franck, *Paradoxa*, n°106-108, p. 141.

لم يعرف كتاباً مقدساً ولا كلمة ظاهرة، ولم يسمع قط بالمسيح ولا آدم، فهو لا يعيش بالضرورة منقطعاً عن آدم والمسيح. لقد بشر الله، منذ البدء، بالمسيح، كلمتِه في العالم، خليقتِه، وأنا أوافق المعلّمين القدامى رأيهم في أن المسيح وآدم كليهما، أي ذريّة المرأة وذرية الحيّة، موجودان في قلب كل إنسان»[25].

كثيرة هي، بالتأكيد، تلك التعابير التي تظهر لنا استقاء فرانك من تعليم آباء الكنيسة، وبخاصة القديس أغسطينوس. أوَ لم يكتب القديس بولس في رسالته الأولى إلى أهل قورنثس ما يلي: «وكما يموت جميع الناس في آدم فكذلك سيُحْيَون جميعاً في المسيح»[26]؟ وهكذا تكون البشرية كلها شخصاً واحداً يموت ويقوم. كذلك التعاليم المسيحية تقرّ بإمكان خلاص غير المؤمنين الذين لم يسمعوا قط بالمسيح يسوع[27]. سوى أن فرانك يفترق عن العقيدة الكاثوليكية افتراقاً كلياً عندما ينتقد بشدّة وحي الله في التاريخ وآلام المسيح الفدائية التي يعتبرها ظاهرية ورمزية محضاً. وهو، في حربه الضروس ضد جميع أشكال الديانة الخارجية، قلما يُعير سر التجسّد أهمية. إن دور المسيح التاريخي، أي الكلمة المتجسّد، في نظامه الفكري، يقتصر على الإعداد والتهيئة، طالما أن الروح هو الذي يفتدينا، في نهاية المطاف، ويحررنا ويقودنا ويدبّر لنا الخلاص[28]. بالروح يغدو كل شيء لنا :

«بالروح نتصالح مع كل ما تمّ صلبه مع المسيح فنحسّنه ونبنيه... بالمسيح يكون الله قاسياً، في البداية، يعذّب الجسد والضمير. أما بالروح القدس فيكون الله عذباً ومحبّاً يهدىء الضمير والنفس، فالمسيح يتجه نحو الجسد، في حين أن الروح القدس يتجه نحو النفس... المسيح هو البداية، وروحه هو نهاية كل شيء... المسيح هو الصليب من أجل الجسد أما الروح القدس فهو نعمة النفس»[29].

❋ ❋ ❋

(25) المصدر نفسه، رقم 231، ص 271.

(26) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 15، الآية 22.

(27) انظر: Louis Capéran, *Le Problème du salut des infidèles: Essai historique*, 2 vols. (Paris: [s. n.], 1934).

(28) Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank*, pp. 120 ss., et 194 ss.

(29) Franck, *Chronica*, 1585, 1ère partie, p. 7.

يتميز فرانك عن كبار قادة الإصلاح ببحثه عن ديانة داخلية محض، كما يشير إ. سيبرغ[30] (Seeberg). لقد كان فرْدانياً متطرّفاً كما يستفاد من قوله:

«لا يستطيع هؤلاء المُصلحون أن يتصوّروا ديانة إلا داخلَ جماعة هي الكنيسة. لذا كان أول ما ينبغي المباشرة به، في نظرهم، هو إصلاح الكنيسة، بعكس فرانك الذي لم يرَ في الديانة إلا نتاج النفس الفردية، ولم يعتبر أشكالها التاريخية إلا تقهقراً لهذه التجربة الشخصية. ولعله الوحيد بين رجالات عصره الذي لم يكن يرجو أي خلاص من إصلاح الكنيسة».

الواقع أن الكنيسة، برأيه، لا تتماهى بأي طائفة أو جماعة مسيحية قائمة. الكنيسة غير منظورة البتة. إنها جماعة النفوس غير المرئية التي يملك عليها روح الله. وسيبقى أعضاء الكنيسة أبداً منتشرين في سائر الكنائس المنظورة والفِرق والديانات، لا يجمعهم إلا رباط الروح وكل محاولة لتوحيدهم من خارج تهدد بتقويض وحدتهم الروحية التي هي وحدها الحقيقية. أما **الكتاب المقدس** فلا يسعه أن يشكّل هذا الرباط لأنه نص مكتوب، وحرفه يفرّق أكثر مما يوحّد. فلا يمكن القول: إن الكنيسة هنا أو هناك، إذ الله وحده يعرف رعيته[31]. وقد لخص فرانك مفهوم الكنيسة غير المنظورة في توطئة كتابه **المفارقات**[32] بقوله:

«ليست الكنيسة شعباً خاصاً ولا فرقة ترتبط بزمان أو شخص أو مكان بحيث يمكن الإشارة إليها بالإصبع. لكنها كنيسة روحية غير منظورة، مؤلَّفة من جميع المولودين من الله... إنها جماعة نؤمن بها ولا نراها إلا بعيون القلب الروحية والانسان الباطن. إنها ائتلاف جماعة البشر الذين يخافون الله، وهم أنقياء القلوب، منتشرون في العالم أجمع، موحّدون بالروح القدس في سلام الله بفضل رباط المحبة. وخارج هذه الكنيسة لا يوجد خلاص ولا مسيح ولا إله ولا فهم لـلكتاب **المقدس** ولا روح قدس ولا **إنجيل**».

إن الكنيسة في توزّع أعضائها بين صفوف الوثنيين والمسيحيين ـ أو من يدّعون، بالأحرى، بأنّهم مسيحيون ـ هي أشبه بحبة حنطة وسط الزؤان، ونعجة بين الذئاب، وزنبقة أو وردة تحيط بها الأشواك[33]، ولسوف تبقى كذلك حتى

---

(30) Erich Seeberg, *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit: Studien zur Historiographie und zur Mystik* (Meerane: E. R. Herzog, 1923), p. 531.

(31) Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank*, pp. 253 ss.

(32) Franck: *Paradoxa*, préface, n°8-9, et *Paradoxa*, 1909, pp. 8-9.

(33) Franck: *Paradoxa*, 1909, préface, n°9, p. 9, et *Paradoxa*, 1558, no 232-235, f° 289-292.

انقضاء الدهر. كذلك يحكم فرانك بصرامة على كل حوار وخطة مجمعية وما سواهما من مساعي الوحدة التي قيّض له أن يعاينها، بقوله إنها مشاريع غير مجدية، كما لو أن الهدف منها هو التوحيد بين الله والعالم ونقض كلام المسيح: «لا تظنوا أني جئت لأحمل السلام إلى الأرض؟ ما جئت لأحمل سلاماً بل سيفاً: جئت لأفرّق بين المرء وأبيه والبنت وأمها والكنّة وحماتها...»[34].

إن حال الكنيسة هذه وأعضائها قد حتّمت عليها أن تبقى صغيرة على الدوام، ومتألّمة على الدوام، ومضطهَدة على الدوام. أضف إلى ذلك أن مؤمنيها كثيراً ما يُتّهمون بالهرطقة وتتم معاملتهم على هذا الأساس، في حين يُحسب أبناء هذا العالم مسيحيين:

«تشهد على ذلك التجربة اليومية كما يشهد عليه المؤرّخون. من كان ينظر إلى الإسرائليين المساكين المسجونين في مصر على أنهم شعب الله؟ لا أحد.. من كان يحسب أن هؤلاء الرعاة الفقراء المحتقرين هم أنبياء؟ لا أحد، ولا حتى اليهود الذين كانوا، بالعكس، يسجنونهم. من كان يعتقد أن المسيح وتلاميذه وجماعات الكنيسة الأولى الصغيرة المسكينة... هم شعب الله؟ لا أحد، لا بل إن الجميع كانوا يعتبرونهم هراطقة، وأنهم لن يذوقوا الطمأنينة حتى يبيدوا هؤلاء الهراطقة ويغتسلوا ويتطهروا بدمهم. ذلك كله باسم الله، إنما في الحقيقة ضد الله... ذلك ما سيكون عليه الأمر حتى نهاية هذا العالم الفاسد. سيبقى المسيحيون يعتبرون مسحاء دجّالين، والمسحاء الدجّالون مسيحيين»[35].

---

(34) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 10، الآيات 34 ـ 35.

انظر: *Paradoxa*, 1558, no 233, f. 291 v°-292 r°.

(35) Franck, *Paradoxa*, 1909, n°15-17, pp. 38-39.

نُدرك الآن سبب تخصيص فرانك جزء كامل من كتاب الأخبار للهراطقة، لا لكي يطوّبهم كلهم قديسين، بالطبع، بل لكي يشير إلى أن بينهم، بالتأكيد، مسيحيين حقيقيين بحسب الروح. انظر حول هذا الموضوع المقطع الطويل من كتاب الأخبار الذي نقله ونشره سيباستيان كاستيليون في كتابه: Sébastien Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, édition nouvelle, publiée par les soins de A. Olivet, préface de E. Choisy (Genève: A. Jullien, 1913), pp. 99-109,

يُورد كاستيليون اسم فرانك تحت الاسم المستعار (Augustin Eleuthère).

انظر: Sébastien Castellion, *Concerning Heretics*, trad. anglaise et introduction par R. H. Bainton (New York: [n. pb.], 1935), pp. 183 ss.

هذا الخط الفكري سيقود فرانك إلى اعتبار العمل الاضطهادي أحد مؤشرات الهرطقة الصريحة[36]. فمن المؤكد أنه يمقت كل اضطهاد ويحمل بشدة على كنائس الدولة اللوثرية أو الزفنغلية التي يؤمّن الأمير لها السيطرة بالقوة على الكاثوليك والمنشقين[37]. كما إنه يظهر نحو الأناباتيست المضطهدين ميلاً يتناسب مع ابتعاد هؤلاء عن التمرّد الحقيقي، من دون أن يكفّ عن توجيه النقد إليهم بسبب نزوعهم إلى التشكّل في فِرق صغيرة مستقلّة[38].

يبقى أن نبيّن، أخيراً، كيف بدا فرانك، بحسب المنطق الخاص بنظامه الفكري، أشبه بنبيّ يطلق دعوة التسامح الشامل. وقد عبّر عن مشاعره حول هذا الموضوع في معظم كتبه، إذ كتب مثلاً في توطئة الأخبار:

«أستطيع، والحمد لله، أن أدرك ما يجول ببال كل إنسان كوني رجلاً حرّاً، غير منحاز ولست واقعاً في أسر أي جماعة أو إنسان على وجه الأرض، كما إنني أحب جميع الناس الأتقياء، حتى ولو أخطأوا في أمور كثيرة غير جوهرية. لست أقسم بكلام أي إنسان غير كلام المسيح، إلهي ووسيطي لدى الآب الذي جعلت عقلي أسير طاعته وحده. كما لا أدين أي هرطوقي إلى حد نبذي الحنطة وقشرتها، أي الحقيقة والكذب معاً، غير أني أفصل التبر عن التراب، لأنه لا يكاد يكون هناك وثني واحد أو فيلسوف أو هرطوقي إلا وقد تسنّى له أن يظفر بشيء صالح. ذلك ما أجلّه إجلالي الذهب الخالص، بحيث أجد إلهي وأحبه وأعبده بين الوثنيين والهراطقة... الحقيقة بالنسبة إلي هي الحقيقة، وأنا أحبها، بعون الله، أيّاً تكن حال الناطقين بها، حتى ولو كان هؤلاء من الهراطقة. فإني أطلب إلى الله أن يستر أخطاءهم ويسامحهم أو يكشفها لهم كي يُدركوها ويرتدوا عنها. لقد اعتدت على أخطاء البشر أجمعين وسوء فهمهم للأمور، فلست أكره

---

(36) *Weltbuch*, 44 b -45, cité par: Bainton, *Concerning Heretics*, p. 95.

انظر: Seeberg, *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit: Studien zur Historiographie und zur Mystik*, p. 528.

(37) Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank*, pp. 260 ss.

(38) المصدر نفسه، ص 255 ـ 272.

انظر حول رفضه الاضطهاد مقطعاً من كتاب الأخبار أورده: Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, pp. 110-116.

انظر: Castellion, *Concerning Heretics*, pp. 191-197. (Notes critiques et références).

إنساناً على وجه الأرض لأجلها، بل أرثي لحالهم وأتعرّف فيهم واقع بؤسي وحالي»[39].

كذلك يطيب لفرانك أن يكرر في الكتاب المختوم بالأختام السبعة (عام 1539)، أنه يرى في كل مكان إخوة له حتى عند «أتباع البابا» والأتراك، ولا يشعر بانفصاله عن أي طائفة ولا ينبذ أحداً ما لم يرتضِ الآخر نبذه:

«كل من تمنى لي الخير وقبلني إلى جانبه، سواء كان من أتباع البابا أم لوثر أم زفنغلي أم الأناباتيست أم حتى تركياً، هو، في نظري، أخ صالح، حتى ولو كنا لا نشترك في المشاعر نفسها، وذلك بانتظار أن يجمعنا الله في مدرسته ويوحّدنا في شريعته.

أرفض أن يُنصّب أحد نفسه سيداً على إيماني ويُرغمني على اتباع عقيدته، بل الأولى به أن يكون قريبي ويغدو أخي الحبيب، فأنا أريد أن أحبه وأبادله الخير بقدر استطاعتي، حتى ولو كان يهودياً أو سامرياً. ولا نية لي في استبعاد أحد ما لم يبادر هو إلى استبعادي.. كما أني لست منفصلاً عن أي طائفة يقيناً مني أن جماعة الله ـ (أوالمختارين) ـ لا يشار إليها بالإصبع إشارتنا إلى إحدى الفِرق بقولنا إنها هنا أو هناك، لكنني أؤمن بكنيسة مسيحية تشكّل جماعة القديسين، وأعتبر كل إنسان أخي وقريبي وأحبه، خصوصاً إذا كان من بين أولئك الذين ينتمون إلى المسيح من جميع الطوائف والمعتقدات والشعوب»[40].

كذلك يطيب لفرانك أن يذكّر في معرض تبرير موقفه هذا بأن الله منصف يعلو على كل الفرقاء، وعلينا أن نسعى إلى الاقتداء به:

«إن الله، بحكم إنصافه وعدم انحيازه، لايزال اليوم أيضاً يحب بعمق من دون إيثار لأشخاص وأسماء أو شعوب، وثنيين كانوا أم يهوداً.. وقد عبّر عن ذلك بوضوح من خلال الوعد الذي قطعه لإبراهيم من أنه يريد أن يبحث بوساطته هو وذريته عن الشعوب الوثنية حتى يجدها ويباركها».

---

(39) Franck, *Paradoxa ducenta octoginta*, 1585, préface, f°4 v°.

(40) *Das Verbütschiert mit siben Sigeln verschlossen* (Buch: [n. pb.], 1539), p. 427 b, 429 a, cité par Rudolf Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, mémoires de l'université de Neuchâtel; t. 11 (Halle: [Faksimile - Neu-druck der Ausgabe], 1929), pp. 182-183.

أنظر كذلك الرسالة إلى كامبانوس، انظر: «Campanus (1531),» dans: Peuckert, [*S. Franck, ein deutscher Sucher*], p. 143.

لم يفهم اليهود شيئاً من هذا الوعد، ولا حتى المسيحيون، لأنهم يريدون الاستئثار بالله وجعله حكراً على طوائفهم وكنائسهم. حتى القديس بطرس لم يدرك إلا بعد عناء شديد «أن الله لا يحابي أحداً، فمن اتقاه من أي أمة وعمل البرّ كان عنده مَرْضيّاً»[41]. وقد خلص فرانك إلى إعلان اقتدائه بالله بقوله: «إني أقف على مسافة من الجميع ولا أنتمي إلى أي فئة. إني أحب كل إنسان يسعى إلى الله ويعيش في الحق، ولا أسأله عن معتقده بل كيف يعيش»[42].

يمثّل فرانك موقفاً راديكالياً في تاريخ حرية الضمير. ومن المستغرب أن تظهر في النصف الأول من القرن السادس عشر فردانية دينية على هذا القدر من التميّز. بيد أنها ـ وهذا ما يقتضي التذكير به مرة أخرى ـ لم تكن فردانية المشكك أو المفكر العقلاني بل فردانية الروحاني المتصوف، فهو لا يشيد بحقوق العقل والوجدان الشخصي بقدر ما يشيد بحرية الروح القدس، فـ «حيث يكون روح الرب، تكون الحرية»[43]. والروح لا يتقيّد بأي «حرف» من الكتاب المقدس ولا أي فرقة ولا أي احتفال خارجي، بل يحترم إلى ذلك حرية النفوس، وهو، إذ يمنح نعمته للجميع إنما يكوّن كنيسته غير المنظورة من جميع ذوي الإرادة الصالحة.

2 ـ غاسبار شفنكفيلد (1489 ـ 1561) والشفنكفيلديون

كان غاسبار شفنكفيلد نظير سيباستيان فرانك أحد أبرز ممثلي الروحانية الصوفية[44]. قضى هذا الشريف السيليزي الشاب فترة يتنقّل بين عدد من البلاطات الأميرية قبل أن يدخل، عام 1518، في خدمة فريدريك الثاني دوق لايغنيتز (Liegnitz). كان له من سعة الثقافة ما خوّله أن يعرف الصوفيين الألمان في العصر

---

(41) *Paradoxa*, 1909, n°82, pp. 104-105.
انظر: *Act.*, X, 34.

(42) نجد هذا النص في: Alfred Hegler, *Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit*, Aus dem Nachlasse hrsg. und mit einer biographischen Einleitung versehen von lic dr. Walther köhler (Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn, 1906), pp. 193-194.

(43) انظر: Sébastien Franck: *Paradoxa*, préface n°9, et *Paradoxa*, eingeleitet von W. Lehmann; hrsg. von Heinrich Ziegler (Jena: Diederichs, 1909), pp. 9-10.
انظر: الكتاب المقدس، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنثوس،» الأصحاح 3، الآية 17.

(44) نُشرت جميع أعمال شفنكفيلد في: *Corpus Schwenckfeldianorum* , tomes 1 - 15 (1909-=1939).

الوسيط ويطّلع على أعمال إراسم والأنسنيين. لكن كتابات لوثر ما لبثت أن اجتذبته فأكبّ على دراسة الكتاب المقدّس، وارتدّ إلى الإصلاح عام 1521. ومنذ ذلك الحين أخذ يتصرّف كواعظٍ علماني للإنجيل الجديد. أما حقل نشاطه الأول فكان موطنه الأصلي ساليزيا حيث سبق للدوق فريدريك نفسه أن تحوّل إلى اللوثرية.

حصل لشفنكفيلد ما حصل لفرانك الذي جمعته به بعض العلاقات، إذ تبدّدت أوهامه لدى اكتشافه تدني حياة الإنجيليين الأخلاقية. ثم كانت أولى مناقشاته مع لوثر، عام 1525، حول موضوع العشاء السرّي [العشاء الربّاني، بحسب التسمية اللوثرية] من الوجهتين العقائدية والأدبية، فكان شفنكفيلد ينكر عقيدة التواجد الجوهري، بمعنى الحضور التزامني لجسد المسيح ودمه الحقيقيين في أعراض الخبز والخمر في القربان، ولا يعترف بسوى حضور روحي صِرف في الأفخارستيا. من هنا مؤاخذته العقيدة اللوثرية بشدة على جنوحها إلى مثل هذا التفسير البشري لـلكتاب المقدس وتنازلها للـ «حرف» على حساب «الروح». علاوةً على ذلك، كان لوثر يهيب بجميع المؤمنين إلى التقدّم من الأفخارستيا، من دون تمييز، في الوقت الذي راح شفنكفيلد يعلن أن المشاركة في هذا السر توجب التكرس إلى حياة مسيحية مثالية، ويرى أن تطبيقاً صارماً للحرم من شأنه تنظيم عملية التقرّب من سر الأفخارستيا[45]. كانت تلك بداية الخلاف بين راهب فيتنبرغ والشريف السيليزي الذي يعتبر سنة 1526 سنة «زيارة» لله في حياته وبداية

= للمراجعة: Karl Ecke, *Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation* (Berlin: M. Warneck, 1911); Selina G. Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)* (Norristown, Pa.: The Board of Publication of the Schwenckfelder Church, 1946); E. Hirsch, «Zum Verständnis Schwenckfelds,» dans: W. Koehler, *Festschrift für Karl Müller* (Tübingen: [n. pb.], 1922), pp. 145-170; Johannes Kühn, *Toleranz und offenbarung* (Leipzig: F. Meiner, 1923), pp. 140-161; Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries* (London: Macmillan, 1914), pp. 64-87; A. Koyré, «Caspar Schwenckfeld,» *Annuaire de l'école de hautes-études. Section des sciences religieuses* (1932-1933), pp. 3-27, et Grützmacher, «Schwenckfeld, dans: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, Ed. by A. Hauck, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913).

(45) عرض شفنكفيلد موقفه من هذا الموضوع بوضوح، خصوصاً في رسالته الدورية بتاريخ 21 نيسان/ أبريل عام 1526.

انظر: *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 2, doc. 28.

وقد نقلت هذه الرسالة إلى الإنجليزية في: Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)*, pp. 106-109.

مرحلة جديدة في مسيرة «توبته وارتداده»[46]، فقد أدرك أن ليس باستطاعة لوثر ولا أي إنسان آخر تنظيم الإيمان. فضلاً عن أن التنظيم الناشئ للكنيسة ـ الدولة كان يبعث به على النفور لما بدأ يشف عنه من عودة شرسة لروح السيطرة التي تنذر بالقضاء على «الحرية» الدينية.

ثم حسُن لدى شفنكفيلد، عام 1529، أن يغادر ساليزيا للإقامة في مدينة ستراسبورغ حيث الأجواء أكثر تحرّراً، لكنه اصطدم هناك بعداوة بوسير (Bucer) بسبب عقيدته حول الأفخارستيا وموقفه المستقل عن الكنائس والطوائف، فارتحل عن المدينة، عام 1533، ومضى يعيش حياة من التشرّد والتجوال بسبب تعرّضه المتواصل لكيد السلطات الرسمية، وإن يكن قد ظلّ حتى وفاته في أولم، عام 1561، مُجادلاً نشيطاً وداعية ومُترسّلاً بارعاً. والجدير بالذكر أيضاً أن شفكنفيلد لم يسعَ يوماً إلى تأسيس كنيسة ثابتة ومنظمة، لكنه أنشأ في كل مكان، تقريباً، مجموعات صغيرة من المؤمنين هم «الشفنكفيلديون» الذين ركزوا في اجتماعاتهم على الصلاة والتقى معلنين بذلك نشوء الحركة «التقوّية».

* * *

كان شفنكفيلد يشدّد على طبيعة الدين غير المنظورة، شأنه في ذلك شأن سيباستيان فرانك، حيث أورد في مسيرة كلمة الله (De cursu Verbi) (رسالة إلى كورداتوس Cordatus)، عام 1527، ما يلي: «إن كلمة الله حرّة، وغير مرتبطة بأشياء منظورة ولا خدمة خارجية ولا زمان ولا مكان، بل تقع في دائرة الأشياء غير المنظورة»[47]، فالإيمان هو عطية الله التي تسبق كل سماع خارجي. لكننا في تكرارنا كلام القديس بولس إلى أهل رومه: «الإيمان إذاً من السماع»[48]، ننسى قول الرب: «ما من أحد يستطيع أن يُقبل إليّ إلاّ إذا اجتذبه الآب»[49]، ما يعني أن «كل وعظ وتوبيخ باطلان عندما لا يكون القلب توّاقاً إلى الخير والآذان مُصغية إلى صوت الضمير الداخلي... إذ لا يمكن استقبال كلمة الله وفهمها إلا بقلب نيّر تمّ إعداده بنور الإيمان والنعمة الإلـهية»[50].

---

(46) انظر: Hirsch, «Zum Verständnis Schwenckfelds,» p. 151 et note 2, and Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)*, pp. 100-101.

(47) *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 2, doc. 41, p. 596.

(48) الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 6، الآية 44.

(49) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 10، الآية 17.

(50) المصدر نفسه، ص 592 ـ 593.

وقد قاد شفنكفيلد تركيزُه البالغ على طابع كلمة الله ونشاطها غير المنظورين إلى التقليل من أهمية الوحي كحدث تاريخيّ وزمنيّ، ففي نظره أن وحياً كهذا، لا ينفي حصول وحي آخر في المستقبل، ولا يمكن أن يؤدّي إلى تكبيل الروح القدس بعقائد مكتوبة[51]. وبالتالي، فإن سلطة **الكتاب المقدس** هي دون ما يزعم الإصلاح إطلاقاً وحصرية. هذا الغض النسبي من قيمة **الكتاب المقدس** كان يبدو مشيناً، في نظر اللوثريين، لكن هجماتهم لم تفلح في حمل شفنكفيلد على تغيير رأيه، فظل حتى السنوات الأخيرة من حياته يدافع عنه بعناد بوجه انتقادات فلاسيوس إليريكوس[52]، حيث كتب يقول: إن **الكتاب المقدس** ليس كلام الله، حصراً، بل هو مجرّد صدى، صدى كلام الله البعيد إلى الآباء والأنبياء والرسل، فالخدّام الذين يُكثرون في عظاتهم من الاستشهاد بالنص الكتابي يريدون إقناع الحضور بأن من يسمعونه هو الله بالذات. وهذا تجاوز من قبلهم وقصور في التمييز[53]؛ إذ من الضروري الإبقاء على مسافة بين كلام الله الحق والتعبير عنه في الأسفار المقدسة. كما إنه من الأفضل تفسير الكتاب بحسب «الروح» لا بحسب «الحرف». وهذا ما لم يفهمه لوثر، كما تظهره لنا السجالات حول العشاء السريّ وفي مناسبات أخرى أيضاً. ذلك ما أشار إليه شفنكنفيلد عام 1528 في رسالته إلى دوق لايغنيتز بقوله: «لقد بنى تعليمه على الرمل وخلط بين الكلمة الأبدية الحيّة وكلام الحرف الخارجي الفاسد... لقد أخرجنا من مصر وقادنا إلى الصحراء عبر البحر الأحمر، ثم تركنا هناك نهيم على وجوهنا محاولاً إقناعنا بأننا قد بلغنا أرض الميعاد»[54].

إن خطر «الحرف» هذا يزداد عندما يتعلّق الأمر **بالعهد القديم**. وقد وبّخ شفينكفيلد بشدة عدويّه بوسير وفراخت عند انعقاد مؤتمر توبينغن، عام 1535، لأنهما «أرادا المزج بين موسى والمسيح، والشريعة القديمة **والإنجيل**، **والعهدين القديم والجديد**»[55]. وما كان يأخذه عليهما، بنوع خاص، هو استعمال الشريعة القديمة لتبرير فعل الإكراه الذي تمارسه السلطة المدنيّة بهدف توطيد **الإنجيل**

(51) انظر: Kühn, Ibid., p. 153, and Koyré, Ibid., pp. 16-17.

(52) انظر: Schultz, Ibid., pp. 330 ss.

(53) *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 13, pp. 896-897.

(54) المصدر نفسه، مج 3، ص 104 ـ 105.

(55) المصدر نفسه، مج 5، ص 335.

اللوثري، بينما نرى في **العهد الجديد**، كما يوضح شفنكفيلد في سياق آخر، أن الروح القدس يعمل من داخل إلى خارج[56]، بعكس الشريعة التي يتحدد عملها من خارج إلى داخل، ما يعني أن قوانين **العهد القديم** الخارجية لم تعد صالحة في العالم المسيحي، كما لم يعد التقيّد بـ «حرفية» **الإنجيل** وكتابات الرسل ممكناً في ظلّ شريعة النعمة نفسها. لقد عرض شفنكنفيلد مفصّلاً لهذا الموضوع في بحث له قصير بعنوان: «تأملات: في حرية المعتقد، الأباطيل المسيحية، الحكْم والضمير»[57]، لافتاً إلى أن المسيح لم يكن في نيته إعطاء تلاميذه تعليماً مكتملاً ونهائياً. ألم يقل لهم الرب: «لاتزال عندي أشياء كثيرة أقولها لكم ولكنّكم لا تُطيقون الآن حملها . فمتى جاء هو، أي روح الحق، أرشدكم إلى الحق كلّه[58]؟ ألم يقل أيضاً إلى إبنَيْ زبدى: «إنكما لا تعلمان ما تسألان»[59]؟ مما يدّل على أن التلاميذ كانوا يومها بعيدين كل البعد عن فهم أسرار الخلاص كلها:

«يتّضح لنا من هذا الكلام أن تلاميذ المسيح لم يعرفوا ويفهموا لتوّهم كل شيء، كما إن الرب لم يكشف لهم خلال سنوات حياته العلنية كل شيء، ولا قيّد ضميرهم بكلماته وحدها، ودون ذلك أيضاً ما أفصح عنه من عقائد الإيمان مفسحاً في المجال أمام عمل الروح القدس في حياة التلاميذ ومحتفظاً له بحريّة الحكم والتمييز! علما بأن هذا الروح الإلهي، كما ورد في موضع آخر، يأخذ من الآب ما يلقّنهم إياه[60] لكونه روح الرب الذي يؤدي له التمجيد والإكرام. هذا الروح هو نفسه الذي يهدي اليوم أيضاً قلوب جميع المسيحيين، ويقودهم في ملء الحقيقة ممجّداً المسيح»[61].

كذلك يبيّن شفنكفيلد، من خلال نصوص القديس بولس، ماهية الحرية المسيحية في ضوء إلهامات الروح مختتماً بالقول إن الروح القدس يهبّ حيث

---

(56) *Epistolae* (n. p.: n. pb.], 1570), II, 2, p. 639.

(57) Caspar Schwenckfeld, *Die Erste Theil der Christlichen orthodoxischen bücher und schrifften des Edlen* ([s. l.]: [s. n.], 1564), pp. 960-968. (Première édition des oeuvres de *Corpus Schwenckfeldianorum*).

(58) الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 16، الآيات 12 ـ 13.

(59) المصدر نفسه، «إنجيل مرقس،» الأصحاح 10، الآية 38.

(60) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 16، الآية 14.

(61) Schwenckfeld, *Die Erste Theil der Christlichen orthodoxischen bücher und schrifften des Edlen*, p. 962.

يشاء وعندما يشاء وكيفما يشاء، وهو «لا يُسجَن ولا يُلزِم ولا يتقيّد بعقائد، كما يستحيل احتجازه والتحكّم به لأنه أعصى على القبض من الهواء». من هنا كان المسيحيون الذين يُسيطر عليهم روح الرب يرون أن «إكراه الضمير وإنشاء العقائد وتعليم الشريعة الإنسانية لا تمت بصلة إلى مسائل الإيمان»[62]. إن الإيمان هو «هبة الروح القدس وعطية الله الحرّة»[63] التي يتعذّر منحها بواسطة إنسان أو تعليم أو كتاب، وفي نظر شفنكفيلد أن عمل الروح القدس الداخلي يتغلّب على أي عمل خارجي آخر. إنه من لاهوته، على حد قول إ. هيرش (Hirsch)، بمثابة البداية والنهاية[64] مما يؤدي إلى إلى انكفاء أهمية **الكتاب المقدّس** تلقائياً إلى المرتبة الثانية.

* * *

من البدهي أن ينعكس هذا الإغفال لعناصر الدين الخارجية سلباً على واقع الكنيسة المؤسساتي، فبينما كان اللوثريون متفقين على تحديد الكنيسة الحقيقية بأنها كل جماعة مسيحية يتم فيها إعلان كلمة الله إعلاناً صحيحاً ويجري توزيع الأسرار بانتظام، كان شفنكفيلد يعترض على هذا التحديد لأنه يؤدي إلى إطلاق إسم كنيسة على تجمّعات متنافرة تختلط فيها النعاج بالجِداء اختلاط الصالحين بالأشرار[65]. والحقيقة هي أنه يستحيل قيام كنيسة بمعزل عن ارتداد القلب وتجدّد النفوس بعمل الروح القدس[66]. مثل هذه الكنيسة يستحيل إلا أن تكون غير منظورة:

«تنبسط الكنيسة المسيحية الجامعة في كل اتجاه لتضمّ جميع الرجال القديسين والأمناء منذ بدء العالم حتى نهايته. وهي لا تتحدّد بزمن ولا بجماعة مسيحية ظاهرة ولا بشعب خاص مختار، بل توجد حيثما وجدت معرفة حقيقية بالله والمسيح، وحيثما وجد الإيمان بابن الله والمعرفة بحسب الروح القدس»[67].

---

(62) المصدر نفسه، ص 968.

(63) المصدر نفسه، ص 966.

(64) Hirsch, «Zum Verständnis Schwenckfelds,» p. 157.

(65) (Mss. De Berlin), cité par Ecke, dans: *Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation*, p. 184.

(66) المصدر نفسه، 195.

(67) المصدر نفسه، ص 225.

الكنيسة هي، في نهاية المطاف، أولئك المختارون الذين تحدّث عنهم سفر الرؤيا، «أناس من كل قبيلة ولِسان وشعب وأمّة»[68]. وحده الله يراهم ويعرفهم.

لقد ظل شفنكفيلد، بخلاف لوثر، متمسكاً بمفهوم الكنيسة غير المنظورة. وإذا كان قد أحدث في كل أماكن وعظه تجمعات صغيرة أو جمعيات سرّية للصلاة والتخشّع وأعمال المحبة[69]، فقد آلى على نفسه ألاّ يؤسّس فرقة منظّمة ذات قوانين وطقوس ليتورجية محدّدة. لقد عُرف أتباعه بالـ «شفينكفيلديين»، لكنّه كان دائماً يرفض هذه التسمية التي بدا له أنها تجعل منه معلّماً على حساب المسيح، معلّم إيماننا الوحيد[70]. وهو موقف يتعارض مع موقف كل من الأناباتيست الذين يخططون لتأسيس فرق نظامية مستقلّة عن السلطة المدنيّة، واللوثريين (أو الزفنغليين) الدائبين على تأسيس الكنيسة ـ الدولة في كل مكان.

وقد عبّر مراراً وتكراراً عن رفضه مظاهر الطغيان الديني الذي كانت تمارسه السلطات الزمنية بفرضها عدداً من القيود الملزمة للضمائر، لاسيما عام 1533، يوم كان لا يزال في ستراسبورغ، حيث تسلّم رسالة من ليو جود قسيس مدينة زوريخ الذي كان يساوره القلق من سيطرة السلطة الزمنية على الكنيسة[71]، فردّ عليه بقوله :

«أعتقد يقيناً أنه لا يحق للسلطة المدنية، ولو مسيحية، أن تتدخّل بشؤون الإيمان المسيحي، وتفرض الأوامر والنواهي في مملكة المسيح، كما لايحق لها أن تبدي أي رأي في النصوص المقدسة، أو تُكره أي إنسان في الشأن العقائدي، أو تمارس أي نوع من الاستبداد في الكنيسة... فإن ذلك كله يتنافى مع وظائف الحكم الزمني الذي أقامه الله للسهر على السلام الشامل وحماية حياة المواطنين وممتلكاتهم وتثبيت السلم الأهلي... ينبغي ألا نخلط بين هاتين المملكتين، مملكة هذا العالم ومملكة المسيح الذي ميّز هو نفسه بينهما بقوله: «أدّوا إذاً لقيصر ما لقيصر، و لله ما لله»[72]... ولو كانت الديانة المسيحية تتمثّل في

(68) الكتاب المقدس، «سفر الرؤيا،» الأصحاح 5، الآية 9.

(69) انظر: Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)*, pp. 279 ss. et 325 ss.

(70) *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 13, pp. 161-163.

(71) انظر: Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)*, pp. 201 ss.

نجد الرسالة التي بعث بها إلى ليو جود في: *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 4, doc. 125, pp. 413-444.

(72) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 22، الآية 21.

الحرف والعدالة والعبادة الخارجية والتنظيمات الشرعية (كما يعتقد بعضهم)، لكان بإمكان الحاكم أن يقضي ويعاقب بالسيف في الأمور الدينية. ولكن لما كانت الديانة المسيحية تتمثل في الإيمان والعدالة الباطنية والتُّقى الحقيقي وحرية الضمير، فليس للحاكم ولا للدولة عليها سلطان الأمر ولا النهي»[73].

وتضيف الرسالة أنه سبق للوثر أن نطق يوماً بمثل هذا الكلام، فهل ظلّ أميناً له يا ترى؟ الحقيقة أن العكس هو الصحيح.

ثم عاد شفنكفيلد بعد أشهر فتطرّق إلى الموضوع عينه في رسالة له جديدة إلى جود، بتاريخ العاشر من أيلول/ سبتمبر عام 1533، جاء فيها:

«طالما أن شؤون الإيمان والعقيدة والطقوس قد جُعلت كلها في عهدة الله، فلا دخل للحاكم بها. وهل كان الحاكم هو من أمَرَ بولس في قورنثس وأفسس وروما وأماكن أخرى بالسكوت والخروج من المدينة؟ وبعدُ، فما كان حلّ بالإيمان المسيحي والإنجيل لو لم يتم الانطلاق إلى الكرازة والتبشير إلا بعد استئذان الحكام؟... ولنفترض أن الله أرسل في أيامنا هذه إيليا النبي ليحقق الوحدة المسيحية، أفكان سمح له الحكّام بالدخول إلى بلادهم؟»[74].

كذلك شكّلت مسألة سلطة الأمير الدينية محتوى رسالة أخرى بعث بها شفنكفيلد إلى جاك شتورم (Sturm)، حاكم مدينة ستراسبورغ، في اليوم التالي لصدور إنابة شارلكان[75] عام 1549. وفيها يشجب بشدّة مطالبة الإمبراطور بفرض التشريع الديني في ألمانيا:

«يخطىء كثيراً الذين ينصحون الدولة بأن تتولّى مراقبة الأمور الدينية، وتلجأ إلى الممارسات اليهودية في محاولتها حكم العالم بحسب الإنجيل، وتستعين بالقوى المُسلّحة لدعم مخططها الهادف إلى إلغاء طقوس العبادة، من «بابوية»

---

(73) رسالة إلى ليو جود في الثالث من آذار/ مارس 1533، انظر: *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 4, doc. 135, pp. 752-753.

(74) *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 4, pp. 837-838.

يمكننا أيضاً قراءة نص مهم مأخوذ من مخطوطة ضد سلطات الحاكم الدينية، انظر: Ecke, *Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation*, pp. 180-181.

(75) *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 11, doc. 667, pp. 599. ss.

انظر: Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)*, pp. 511 ss.

حول الإنابة، انظر ص 328 ـ 329 من هذا الكتاب.

وسواها، أو تبديلها، أو فرض طقوس مغايرة، وأن تملي على الناس ما ينبغي عليهم الإيمان به أو العدول عنه زعماً منها أن الدولة وملكوت الله واحد.. قد تكون الدولة مسيحية رسمياً، لكن ذلك لا يوجب أن تبسط سلطتها على الكنيسة أو تكون مسيحية، بالضرورة. فـ «الدولة المسيحية» تسمية حديثة العهد، لم يأتِ بولس على ذكرها في أيٍّ من رسائله».

ما أكثر ما كان بوسير وكبار قادة الإصلاح يشجعون، كما سنرى، على سيطرة الأمراء الإنجيليين الدينية. وما أكثر ما لامهم شفنكفيلد على ذلك، إذ رأيناه في مؤتمر توبينغن، عام 1535، على سبيل المثال، يثبت على بوسير وأصدقائه جملة مآخذ هي: «التذرّع بتجنيد البابويين لخنق الحرية الدينية، وفرض إلزام جديد على الضمائر ضاربين عرض الحائط بـالكتاب المقدس ومثال الرسل، ومنح السلطات الزمنية امتيازات الروح القدس، وتنصيبها حَكَماً على كلمة الله»[76].

ينبغي الإقرار بأن موقف شفنكفيلد من علاقات الكنيسة والدولة كان جديداً وجريئاً بالنسبة إلى عصره. وقد سبق للوثر أن تبناه زمناً قصيراً ثم عاد فتخلّى عنه نهائياً عام 1525، فالواقع أنه لم يخطر ببال الأنسنيين قط ولا الكاثوليك ولا اللوثريين أن يحصروا الدولة في نطاق الوظائف الزمنية الصرفة. ولئن كان اللاهوتيون الكاثوليك يحتجون على الصلاحيات الواسعة الممنوحة للأمراء من قِبل المعلّمين اللوثريين، فذلك لم يمنعهم من اعتبار حماية الكنيسة وردع الهرطقات من واجبات الدولة الأساسية.

كذلك استعمل شفنكفيلد، على غرار لوثر، تعبير «حرية الضمير» ولكن بمفهوم مختلف. وقد رأينا كيف كان لوثر يحيل إلى الكتاب المقدس رهبانَ ألتنبرغ الذين يحتكمون إلى ضميرهم[77]، لاعتباره أن تحرّر الضمائر المسيحية من أنظمة «البابوية» الإنسانية يتيح لها الارتباط «بكلمة الله» بصورة أوثق، في حين لم يكن شفنكفيلد يضمر مثل هذا الإجلال «لحرفية» الكتاب المقدس، لأنه، لا يريد الارتباط بسوى الروح القدس، في النهاية. وقد راح، انطلاقاً من هذا الشعور، يتحدّث عن الضمير بطريقة مختلفة عن خصمه، فوضع عام 1529 دراسة[78] مثيرة

---

(76) *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 5, p. 335.

(77) انظر ص 210 ـ 211 من هذا الكتاب.

(78) *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 3, doc. 82, pp. 440-469.

للاهتمام ركز فيها، بنوع خاص، على مسألة «الضمير الصالح والضمير الفاسد»، موضحاً أن هذا الأخير هو ضمير الخاطئ، أي ضمير الإنسان الجسدي الذي يتحوّل إلى «ضمير صالح» عندما يتطهّر بدم المسيح ويتجدّد بالروح. إن «حرية الضمير» هي بعض امتيازات هذا الضمير المتجدّد، ولما كانت تختص باستعمال الأشياء الخارجية فقد لزم أن «الضمائر الصالحة»، وإن كانت تسلك كلها بوحي الروح نفسه، قادرة على التعاطي مع الأشياء الخارجية بطرق مختلفة، شأن ما تكون عليه أيضاً لدى تعبيرها الظاهري عن إيمانها. وبالتالي، فإن «حرية الضمير» تكمن في حرية الاختيار التي يمنحها الروح للمؤمنين في المجال الديني الظاهر، ولعل ذلك أن يكون شبهَ ما يحصل في السوق حيث يتوافد الجميع للبيع والشراء، ولكنْ كلٌّ على طريقته ووفق حاجاته الشخصية[79].

يبدو أن مفهوم حرية الضمير هذا هو خاص بشفنكفيلد، لذا قصدنا في النقاشات اللاحقة حول هذا الموضوع أن نركز، بالدرجة الأولى، على دراسة مشاعر المؤمنين الحميمة. سوى أن تعذّر الفصل بين وجهتي النظر هاتين سيجعلنا نردد غالباً أن حرية العبادة الخارجية هي المُكمّل الضروري للحرية الباطنية.

* * *

أغلب الظن أن سلوك شفنكفيلد الشخصي كان منسجماً مع مبادئه. إذ لم نره يوماً يلجأ إلى العنف، على الرغم من تعرّضه للمهاجمة والملاحقة. كما إنه لم يشأ تأسيس أي فرقة، بالمعنى الحصري، بل قرّر العيش، نظير فرانك، على هامش جميع الكنائس. ولما لم يكن في نيته أن يهدد حرية أحد في المجال الديني، فقد راح ينعى على اللوثريين إنكارهم على الآخرين حرية نالوها لأنفسهم[80]. لقد كان بودّه أن يكون متسامحاً مع الجميع شرط ألا يمنعه أحد من اتباع طريقه الخاص. وقد كتب في رسالة له، بتاريخ أيار/ مايو 1534 إلى فيليب دو هسّه يقول:

«إني، وإن كنت لم أزل، منذ الزيارة الربانية عام 1526، غير منتسب إلى أي فريق أو كنيسة أمارس فيها الأسرار بسبب عجزي عن الخضوع لبشر يبغون السيطرة على إيماني، لا أحتقر أي كنيسة ولا أي إنسان ولا أي سلطة ولا أي

---

(79) المصدر نفسه، ص 459 ـ 461.

(80) انظر: Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)*, p. 314.

راع. ولا أسعى إلا لأكون صديقاً وأخاً لكل إنسان يخاف الله ويحب المسيح من كلّ قلبه ويتعلّق بالحقيقة ويواظب على التقوى»[81].

يبدو لنا شفنكفيلد رجلاً يبحث عن الحقيقة الدينية التي لم يجدها في أي من الفرق بعدما ظنّ أنه عثر عليها عند لوثر. لذا طلب أن يُترك وشأنه عملاً بوصية القديس بولس في رسالته الأولى إلى أهل تسالونيكي[82]: «إختبروا كل شيء وتمسّكوا بالحسن». كما أوجب، بالمقابل، منح مثل هذه الحرية للآخرين، فكتب مرة أخرى إلى فيليب دو هسّه يقول: «إني مستعد لأن أكون متسامحاً وأعيش بسلام مع كل إنسان يبحث عن المسيح وحقيقته شرط أن يتركني حراً في إيماني وضميري»[83].

ولعل أفضل اختبار للتسامح عهدذاك هو موقف شفنكفيلد من الأناباتيست، فقد طالب، على نقيض اللوثريين، بالحرية لجميع أتباع هذه البدعة الذين لم ينزلقوا إلى التمرّد، إذ كتب عام 1528 إلى بوسير، ولم يكن بعد قد نشب بينهما أي خلاف، قائلاً:

«أرجوك، يا عزيزي، بإلحاح - وأقول الشيء نفسه إلى كابيتو (Capito) - أن تكون أكثر رفقاً بالأناباتيست التعساء. إحرص على ألاّ تُثير الأحقاد والضغائن بأقوالك وكتاباتك، فكثيرون هم الغاضبون الذين يحملون على هؤلاء المساكين الضالين. وأنا لا تربطني بهم أي علاقة... غير أني عملت ما بوسعي لأمنع أميرنا (السيليزي) من إصدار قرار عام يلحق الأذى بهم، فإذا ما وجب أن يعودوا إلى صفوفنا فإني أعتقد أن إقناعهم بالحسنى أجدى منه بالعنف. أما إذا رفضوا تعديل رأيهم فيجب إبعادهم عن الناس الأتقياء لا بالنار بل بالحِرم وفضح أخطائهم»[84].

---

(81) *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 5, p. 100.

(82) غالباً ما يعود شفنكفيلد إلى هذا النص، أنظر الرسالة إلى فيليب دو هسّه، مثلاً: *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 5, pp. 100-101.

أو المؤلَّف المذكور في الهامش 54 السابق وروده، انظر: von der Freiheit des Glaubens, p. 964.

انظر: الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي،» الأصحاح 5، الآية 21.

(83) J. L. French, *The Correspondence of Caspar Schwenckfeld of Ossig and the Landgrave Philip of Hesse 1535-1561* (Leipzig: [n. pb.], 1908), p. 20,

رسالة بتاريخ الخامس من كانون الثاني/ يناير 1542.

(84) رسالة بتاريخ الثالث من تموز/ يوليو 1528، انظر: *Corpus Schwenckfeldianorum*, t. 3, doc. 65, p. 79.

لكن تسامحاً كهذا كان محفوفاً بالمخاطر آنذاك ما اضطر شفنكفيلد إلى الدفاع عن نفسه مراتٍ عدّيدة إثباتاً لعدم انتسابه إلى هذه البدعة. على أن ذلك لم يمنعه من التوجّه بشجاعة لزيارة الأناباتيستي الشهير ملخيور هوفمان[85] (Melchior Hofmann) في سجنه في ستراسبورغ، ولسوف نراه لدى صدور الحكم على هذا الأخير بالسجن المؤبد (1533) يعتبر هذا القرار أحد أسوأ الأمثلة الناشئة عن تدخّل الحاكم في الشؤون الروحية[86].

3 ـ تقليد الروحانية الصوفية لدى كل من فالانتان فيغل وجاكوب بوميه

لقد جرى تحديد مواقف الروحانية الصوفية من الحرية الدينية بوضوح من قبل سيباستيان فرانك وغاسبار شفنكفيلد، في زمن لوثر بالذات. ولن تُدخل عليها القلّة المتبقية من ممثلي هذا التقليد أي تعديل لاحق، حيث نرى من الطبيعي أن تقودهم فردانيتهم الدينية وتعلّقهم بمفهوم الكنيسة غير المنظورة وازدراؤهم مؤسسة الدين الخارجية إلى المناداة بالتسامح الشامل لجميع العبادات والطوائف. على أن الإشارة واجبة، على الرغم من ذلك، إلى اثنين من بين هؤلاء، هما: فالانتان فيغل (1533 ـ 1588) وجاكوب بوميه (1575 ـ 1624) اللذان شكّلا صلة الوصل بين عهد لوثر وعصر «التَقَوِيّة»، ولو أنّا سنخص ثانيهما بمزيد من الاهتمام.

لقد كان في نهج فالانتان فيغل ما شوّه ذكراه[87]، هو الذي وُلد في ناوندورف من بلاد الساكس ورُسم قسيساً عام 1567، وخدم حتى مماته عام 1588 رعية زشوباو. ظاهرياً، لقد عاش فالانتان لوثرياً صالحاً واشترك مع سائر الرعاة في التوقيع على وثيقة الوفاق عام 1572 ونجح في صرف جميع الشبهات

---

(85) انظر: Schultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)*, p. 198.

(86) انظر Hirsch, «Zum Verständnis Schwenckfelds,» p. 164.

(87) يمكننا مراجعة: Julius Otto Opel, *Valentin Weigel, ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17* (Leipzig: T. O. Weigel, 1864); August Israel, *M. Valentin Weigels Leben und Schriften* (Zschopau: F. A. Raschke, 1888); H. Maier, *Der mystiche Spiritualismus Valentin Weigels* (Gütersloh: [n. pb.], 1926); Alexandre Koyré, *Un Mystique protestant: Maître Valentin Weigel*, cahiers de la revue d'histoire et de philosophie religieuses; no. 21 (Paris: Libraire Félix alcan, 1930), and Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries* (London: Macmillan, 1914), pp. 139-150.

عنه. لكن ما أورثه لخلفه كان، في الواقع، سلسلة من الأعمال المخطوطة التي تتنافى مع التعليم القويم السائد؛ إذ هي مزيج من تأثيرات تتراوح ما بين سيباستيان فرانك ومقالة الردّ على سيلسيوس وبعض الاقتباسات من المعلّم إيكهارت وتاولر وكتاب **اللاهوت الجرماني**. وقد تمّ نشر معظم هذه الأعمال سرّاً في مطلع القرن السابع عشر[88].

كان فيغل قاسياً مع لوثر، إذ اتهمه بإنشاء «بابوية» جديدة وتنظيم عبودية جديدة. ومع أنه ظلّ قسيساً، خلافاً لفرانك الذي استقال من مهمته، فقد راح يقاوم رجال الإكليروس، بشدّة، متهماً إياهم بخنق الروح أي «الكلام الباطن» واضطهاد المُلهمين[89]. كذلك لم يضمر فيغل إلا الاحتقار للاهوتيين وثقافتهم الكتابية، ما دفعه إلى القول إننا لم نسمع قط أن المسيح اختار معلّمين وأنبياء من المثقفين وخريجي المدارس، باستثناء القديس بولس الذي لم يكن أمامه في البداية إلا أن يستفرغ معارفه القديمة كلها[90]. وفي كتابه **حوار في المسيحية** (ص 85) الذي يعتبر أهم مؤلفاته، نسمع المحاور العلماني يردّ على رجل الدين بقوله إنه لا يحتاج إلى كهنة: «يسكن فيّ كاهن يسمع اعترافي ويحلّني من خطاياي ويُغذيني ويجعلني عضواً حقيقياً حيّاً في الكنيسة الكاثوليكية». وفي نهاية الحوار يعلن الموت أن القسيس الذي توفي في حال البرارة بعد تناوله الأسرار، قد لقي الهلاك بعكس «الهرطوقي» الذي استحقّ الخلاص.

ليس من الصعب أن نتبيّن أن فيغل لم يعرف سوى معلّم واحد هو الروح القدس، فقد أعلن في معرض التلميح إلى مقطع من حزقيال النبي[91] حول قياسات الهيكل الجديد أن: «روح المسيح، مصدر كل إيمان، هو الخيط الرفيع الحقيقي وقاعدة مدينة الله وسكانها... ومهما تعدّدت قواعد القياس التي ابتكرتها كنائس البشر، فإن روح المسيح كان وسيبقى إلى نهاية الدهر هو قاعدة القياس

---

(88) نظّم أ. إسرائيل لائحة بعناوين مؤلّفات فيغل في الصفحة 44 وما يليها من كتابه المذكور مرفقة بدراسة نقدية حول الأعمال الصحيحة والمنحولة وتلك المنسوبة إليه خطأ. غير أن هذه المؤلّفات كلها باتت في غاية الندرة. انظر: Koyré, *Mystique protestant: Maître Valentin Weigel*, pp. 1-2.

(89) Maier, Ibid., pp. 23-27 et 99-100.

(90) Postille II, cité par: Opel, *Valentin Weigel, ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17*, pp. 173-174.

(91) الكتاب المقدس، «سفر حزقيال،» الأصحاح 40، الآيات 1 وما يليها.

الحقيقية»[92]. إذاً، فالكتاب المقدس ليس هو وحده ما يجمع بين المسيحيين ليؤلّفوا كنيسة. لا بل انه في حال تسليمه إلى الإنسان الجسدي الذي يعجز إلا عن تفسيره حرفيّاً، يتسبب في إثارة الفوضى وروح الخصام بين الفِرق. وحده روح الله يسمح بفهم معناه الحقيقي، أي المعنى الروحي[93]، وبالتالي، فالروح وحده هو الذي يجمع المتجددين في كنيسة غير منظورةٍ، أعضاؤها مبعثرون في نواحي الأرض، وموزّعون على الديانات والملل كلها:

«إن الكنيسة المقدسة المجتمعة بالإيمان والمحبة هي غير منظورة، ولا يحكمها أي إنسان بل الروح القدس، ولا مكان محدّداً لها، فيلزم من ذلك توزع أعضائها، بين جميع الأمم واللغات والملل توزع حبات القمح في أكوام من التبن. لذا كان علينا ألاّ نستبعد كلياً أي بدعة لأن الله جعل شعبه في كلّ واحدة منها»[94].

إن مفهوماً كهذا للكنيسة يستبعد كل لجوء إلى القوة بهدف فرض الإيمان، ويحبط نوايا الحكام، ولو مسيحيين، في ممارسة أيٍّ من أشكال السلطة على الشؤون الدينية:

«يا لها من تصرّفات جائرة تلك التي نشهدها الآن بين البشر! حيث يعتقد كل أمير وحاكم أن في إمكانه إكراه رعاياه، حسبما تقضي به الطريقة اليهودية الموسوية، على الارتداد إلى الإنجيل من دون أن يفطن إلى أن الإيمان يأنف العنف لأن الإيمان بالإكراه يفقد جوهره. إن المسيح لم يُنصّب بطرس على كنيسته فكم بالأحرى الحاكم المدني؟... ولو كانت الكنيسة المقدسة جماعة منظورة، على غرار ما كانت عليه حال إسرائيل في أرض كنعان، لأمكن للحاكم

---

(92) *Zwei schön Büchlein*, I. *Von dem Leben Christi*

لقد تمكنا من مراجعة طبعة إنجليزية لهذا الكتيّب هي: Valentin Weigel, *Of the Life of Christ* (London: [n. pb.], 1648), III, 12, p. 137.

(93) انظر النصوص التي أوردها ماير في: Maier, *Der mystiche Spiritualismus Valentin Weigels*, pp. 61-65.

(94) Weigel, Ibid., III, 11, pp. 131-132.

نجد الفكرة نفسها في: *Dialogus de vero Christianismo*, pp. 52 ss., cité par Opel, *Valentin Weigel, ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17*, pp. 170-171.

أن يكره الشعب كلّه على الإيمان، لكنها جماعة غير منظورة وغير محدّدة بمكان. .. لذا يستحيل على الحاكم أن يحكم الكنيسة، فهو لم ينصّب عليها حاكماً لأن المسيح يرفض أن تخضع نعاجه لحكم الذئاب. . .، «أنا الرب وهذا اسمي ولا أعطي لآخر مجدي»(95).

وخلاصة القول إن على الحاكم المسيحي واجباً واحداً، لا غير، هو البقاء كسائر مرؤوسيه تحت حكم المسيح والامتناع عن إكراه أي إنسان في الشأن الإيماني(96).

* * *

كان جاكوب بوميه (1575 ـ 1624) من معدن فكري مغاير لذلك الذي لمسناه لدى قسيس زشوباو، وإن يكن يضاهيه أصالة واقتداراً. ومع أن أعماله الفلسفية، أو بالأحرى، التيوصوفية، تعود إلى مطلع القرن السابع عشر ـ نظراً إلى صدور أول كتبه **الفجر الطالع** عام 1612 ـ فهي تتجذّر في تقليد الروحانية الصوفية. وكما أشار ألكسندر كوريه(97)، فإن فكر شفنكفيلد كان لايزال حيّاً في سيليزيا، موطن بوميه، حتى إن هذا الإسكافي ـ الفيلسوف سيختار أتباعه الأولين من الأوساط الشفنكفيلدية.

لقد دان بوميه بشدة النزاعات اللاهوتية بين الكنائس والبدع، ورأى أن ما بناه المعلّمون من كاثوليك وبروتستانت ويهود، كان حتى الآن بابل حقيقية، لأنهم: «عملوا انطلاقاً من لغتهم الخاصة وفهمهم الطبيعي، تلك اللغة المدركة والمصنوعة والحواسّية التي هي لغة الحروف الظاهرة. وهم لم يُدركوا الله ولا

---

(95) الكتاب المقدس، «سفر أشعيا،» الأصحاح 42، الآية 8، والمصدر نفسه، I، ص 44 ـ 45.

(96) انظر: Opel, Ibid., p. 180.

(97) Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme* (Paris: J. Vrin, 1929), pp. 2-5,

يشكّل كتاب كوريه هذا إحدى أعمق الدراسات التي صدرت عن بوميه. حول التسامح عند بوميه، انظر: Johannes Kühn, *Toleranz und offenbarung* (Leipzig: F. Meiner, 1923), pp. 301-326, and Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries*, pp. 151-207.

انظر أيضاً: Heinrich Bornkamm, *Luther und Böhme*, Arbeiten zur Kirchengeschichte; 2 (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1925),

كما أعيد نشر كتاب الأسقف الدانماركي بطبعته الإنجليزية: Hans Lassen Martensen, *Jacob Boehme (1575-1624): Studies in his Life and Teaching* (London: Rockliff, [1949]).

علم الطبيعة»[98]، لكنهم في تنازعهم على «حرف» الكتاب المقدّس كان كل واحد منهم يزعم أنه يمسك «بالمفتاح»:

«أراكم تبحثون عن مفتاح الكتاب وتتشاجرون بسببه، وليس بينكم من لا يقول: «إن المفتاح بحوزتي»؛ لكن أحداً منكم لا يريد أن يفتح كتاب حياته الخاصة، في حين أن بمقدور كل واحد أن يجد في ذاته المفتاح الذي يقوده إلى الله، فليبحث عنه في المكان المناسب. سوى أنكم تفضلون الشجار في ما بينكم على البحث عن المفتاح في ذواتكم. إنكم أيضاً عميان يا أيها الذين تتشاجرون... لمَ لا تذهبون مباشرة إلى النقطة المحورية؟ أما إذا كنتم تبحثون بهذه الطريقة، فلن يكون بمستطاعكم، مهما بلغت درجة ثقافتكم، أن تعثروا على المفتاح، ولا جدوى من كل ما تفعلون»[99].

الواقع أن الكتاب المقدّس غير ضروريّ. ونحن، في كل الأحوال، لن نتمكّن من فهمه إن قنعنا بقراءته بحسب الحرف، بطريقة ظاهرية بحتة. من هنا كان علينا أن نبحث في ذاتنا، أولاً، عن الكتاب، أعني **الكتاب المقدس**:

«لو لم يكن لي كتاب إلا كتابي الذي هو أنا بالذات لكان عندي ما يكفي من الكتب، ولكان **الكتاب المقدس** كله فيّ. وإذا كان فيّ روح المسيح، فما حاجتي إلى أي كتاب آخر؟ أوَ من الضروري أن أصارع ما هو خارجي قبل أن أفقه ما في داخلي؟... فليس لنا نحن البشر بلا استثناء غير كتاب واحد يرشدنا إلى طريق الله. كتاب نشترك فيه أجمعين، ويجده كلٌّ منا في ذاته. ألا إنه اسم الله العزيز الذي أحرفه ألسنة من نار، نار الحب المضطرم في عمق قلبه والذي أوحى لنا به في اسم مسيحه المحبوب. حسبكم أن تقرأوا كل حرف من حروفه في قلوبكم فيكون لكم ما يكفي من الكتب»[100].

---

(98) نستشهد بالطبعة الفرنسية لهذا الكتاب الصادر في: Jacob Boehme, *Mysterium magnum*, XXXVI, 34.

Jacob Boehme, *Mysterium magnum*, bibliothèque philosophique, 2 vols. (Paris: Aubier, 1945).

أما بالنسبة إلى سائر مؤلفات بوهمية فنستشهد بما يلي في: Jacob Boehme *Werke*, Ed. by Schiebler, 7 vols. (Leipzig: [n. pb.], 1831-1847).

(99) Boehme, «Apologia contra B. Tilken; Warnung an seine Mitbrüder,» nº 306, dans: Boehme, *Werke*, t. 7, pp. 133-134.

(100) المصدر نفسه، رقم 298، ص 132 ـ 133.

لم ينِ بوميه يكرّر أن نزاعاتنا وشجاراتنا كلها مردّها إلى تركّز نقاشاتنا على موضوعات خارجية، أي الله ذاته، دونما عودة إلى «المحور»، إلى الأصل، إلى الله الذي فينا[101]. إن الإيمان لم يعد، بالنسبة إليه، علماً ولا معرفة تاريخية. لا، ولا يرتبط بعقائد وافتراضات، على الإطلاق. بل هو محبة الله والحياة في الله[102]، على ما يُستفاد من قوله: «إنّا نتباهى بإيماننا ونقود الناس نحو إيمان تاريخي لا يعدو أن يكون معرفة. ونحن إذ نكرز بهذه المعرفة نحكم على كل من لا يعتنقها بالهرطقة، فيا له من إيمان ميت!... إن الإيمان الحقيقي إرادة مستقيمة تلج بنا إلى عمق الكلمة الحيّة»[103]، أما الإيمان الذي لا يتعدّى المعرفة، فلا يغنينا شيئاً. أوَ ليس الشيطان يعدلنا معرفة بل يتفوق علينا في هذا المجال؟ أفتراه يكون لذلك متقدّماً علينا[104]؟

إن تماهي الإيمان والحب يصون حرية روح الله وعمله في النفوس. وقد أكّد بوميه، شأن شفنكفيلد من قبله، أن المجال مفتوح أبداً أمام الروح بعد المسيح وانقضاء الأزمنة الرسولية من أجل إطلاق مبادرات جديدة: «إن روح المسيح العامل في أبنائه غير مرتبط بأيٍّ من الأشكال المحدّدة التي تملي عليه ألاّ يضيف جديداً إلى الرسائل الرسولية»، فكما كان حرّاً في كشفه للرسل، ينطق اليوم، بحريّة، بلسان أبنائه، وبالتالي، «فلا حاجة به إلى عملية توليف مسبقة ولا لأي صِيغة يجري استخراجها من كلام الله الحرفي»[105].

هؤلاء الذين يجتمعون في الحب برباط الروح هم المسيحيون الحقيقيون الذين لا يستمدّون وحدتهم من أي تنظيم خارجي يجعل منهم كنيسة منظورة: «إن للقديس - يقول بوميه - كنيسة قائمة فيه وفي كل الأمكنة القريبة منه»، حتى ليصح القول إن العالم كله كنيسته وإن: «الروح القدس يكلّمه من خلال

---

(101) *Von Christi Testament*, II, 1, nos. 7-16, et Boehme, *Werke*, t. 6, pp. 521-522.

(102) Jacob Boehme: *De Incarnatione Verbi*, P. III. Ch. 1, nº 2-4, *Werke*, t. 6, p. 297; *Mysterium Magnum*, XXXIX, pp. 7-8, et *Mysterium magnum*, t. 1, pp. 493-494.

(103) Von dreifachen Leben des Menschen, XIV, 6, et Boehme, *Werke*, t. 4, pp. 212-213.

حول هذا «الإيمان التاريخي» الذي يوبّخ بوميه لاهوتيي زمانه عليه، انظر: Werner Elert, *Die voluntarische Mystik Jakob Böhmes* (Berlin: Trowitzsch, 1913), pp. 50 ss.

(104) «Apologia contra B. Tilken. Warnung,... nº 293,» in: Boehme, *Werke*, t. 7, pp. 131, et «De Regeneratione, V, 1,» in: Boehme, *Werke*, t. 1, p. 116.

(105) Boehme, *Mysterium magnum*,1945, t. 1, p. 330.

المخلوقات كلها، فكل ما تقع عليه عيناه يعتبره مبشراً بالله»[106]. إن مسيحياً كهذا، وإن حق له الانتساب إلى إحدى البدع والمشاركة في عباداتها، لا ينتمي، في الواقع، إلى أي منها بل يعلو فوق نزاعاتها جميعاً كونه لا يعرف إلا حقيقة واحدة هي المسيح الذي في داخله[107].

أما بخصوص السلوك الخارجي، فالعلاقة السائدة بين هؤلاء المؤمنين تتسع لأقصى مجالات التنوّع، تماماً كما يتسع عالم النبات لأصناف الزهر:

«فكما إن الأزهار من كل صنف ونوع تنمو وتتجاور على الأرض من دون أن ينشأ بينها شجار بشأن الألوان والعطور والنكهات. وكما تستسلم الأزهار للأرض والشمس، للمطر والهواء، للحر والبرد، فتنمو كل بحسب ماهيتها وميّزاتها، كذلك حال أبناء الله الذين يملكون فيضاً متنوّعاً من المواهب والمعارف مصدرها واحد هو الروح القدس. فما أحراهم أن يبتهج بعضهم إلى جنب بعض بعجائب الله ويشكروا العلي على حكمته. أم تراهم يتشاجرون حول الذي يعيشون فيه وهم أنفسهم من طبيعته[108]؟».

هذا التنوّع بالذات هو ما يكشف لنا عن غنى روح الله اللامتناهي، وفي الوقت نفسه، عن حريته المطلقة في توزيع المواهب. فلمَ نبغي إلغاءه؟:

«لما كان روح الله ينشر بيننا، بواسطة أبنائه، من باهر حكمته وعجائبه مثل ما تُطلعه الأرض من أصناف الأزاهير، فقد وجب علينا أن يسكن بعضنا بجوار بعض في روح المسيح كأبناء متواضعين، وأن نغتبط سوية بمواهبنا ومعارفنا. أوَ يخطر ببال أحد منا أن يحاكم الطيور في الغابات إذا ما راحت بتنوّع شدوها تُصعد الشكر للرب على كل شيء؟ أم إن روح الله سيعاقبها لأن أصواتها لا تشكّل تناغماً تامّاً في ما بينها؟ لا، بل فلتغرّد بملء قواها ولتمرح في حضرته»[109].

كذلك يشبّه بوميه من يتشاجرون مع إخوتهم حول مسائل معرفية ومذهبية

(106) Boehme, «De Regeneratione, VI, 14,» in: Boehme, *Werke*, t. 1, p. 122.

(107) المصدر نفسه، مج 1، ص 123.

(108) المصدر نفسه، مج 1، ص 124.

(109) المصدر نفسه، مج 1، ص 124.

انظر: Boehme, «Von dreifachen Leben des Menschen, *V, 73*,» in: Boehme, *Werke*, t. 4, p. 73.

بالطيور الجارحة التي تُرهب سائر الطيور وتُلزمها الصمت بدل أن تدعها تشدو لمجد الله[110]. هكذا قادت بوميه فردانيته الدينية في النهاية إلى فكرة التسامح الشامل. وقد كان له من اللاعقائدية ما لا قبل لفرانك وفيغل كليهما بمثله. من هنا عقده العزم على إنهاء كل النزاعات الطائفية واللاهوتية بتحويل الإيمان إلى محبة الله والحياة فيه.

* * *

كانت اللوثرية المحافظة تعتبر الروحانيين الصوفيين «هراطقة»، لكن ذلك لا يمنع كونهم مكمّلين للوثر، بالمعنى الحقيقي، فهم، ولو رفضوا داعية الكنائس ـ الدول والشارح الحرفي للتوراة، ظلّوا يدّعون الأمانة لتعاليمه الأولى بشأن الكنيسة غير المنظورة وحرية المسيحي الخاضع لإلهامات الروح. بذلك يكونون قد استعادوا، بل تخطوا رسالته الأولى نحو فرادنية ممعنة في الراديكالية.

ينبغي الإقرار بوجود توثّب روحي لا يقبل الجدل لدى روحانيي القرن السادس عشر الصوفيين، يرفده حسّ حاد بالديانة الشخصية. كما ينبغي الإقرار بصدق اعتراضاتهم ضدّ الممارسات الدينية الخارجية التي لا تمتّ بصلة إلى الحياة الأخلاقية. وإنّا لنقع في كتاباتهم على صفحات مشرقة حول حرية الإيمان واحترام النفوس التي تبحث عن الحقيقة في مثل هذه الأوقات العصيبة. ولا يسعنا، أخيراً، إلاّ أن نعترف بجهادهم المحق ضد سلطة الأمراء الدينية وقسوة الطغيان الذي مارسته ديانة الدولة.

ويبقى السؤال، هل تمّ لهؤلاء بالقدر نفسه تأسيس حرية الضمير على قواعد ثابتة ويقينية؟ من حقنا التشكيك في ذلك، فإن اعتدادهم بالاحتكام المطلق إلى الروح القدس وحريته السيّدية يذكّرنا، خلافاً لكل توقّع، بأحلام المونطانية القديمة وأشكالها المستعادة على يد يواكيم دو فلور في العصر الوسيط وما سينشأ عنها بعدذاك من يواكيمية. ولم يكن أيٌّ من هذه المذاهب الدينية يوماً عامل استقرار ودعم للنظام العام. وإذا ما صح أن بعض الروحانيين كانوا مسالمين، فإن بعضهم الآخر انزلق إلى رؤيوية ثورية بحجة الأمانة المستمرّة لإلهامات الروح. وسيكون للأناباتيست أيضاً، حتى أيام لوثر وفرانك، مغامراتهم في هذا المجال،

---

(110) Boehme, «De Regeneratione, VIII, 14,» in: Boehme, *Werke*, t. 1, p. 126.

كما سيتحقق لدينا في الوقت المناسب. لقد اقترن دعاء الروح لدى هؤلاء الروحانيين الصوفيين برفض عملي للكنيسة كجماعة منظورة ومنظّمة. من هنا رأينا تسامح سيباستيان فرانك وأقرانه يرتكز إلى لامبالاة بارزة، نوعاً ما، حيال جميع أشكال الديانة الخارجية، فإذا كان هؤلاء قد نادوا بإخوة لهم، بين «البابويين» واللوثريين والأناباتيست وحتى بين الأتراك أنفسهم، فإن ما نخشاه هو أن تنطوي هذه المشاعرعلى شيء من الاحتقار لجميع هذه الطوائف الدينية. لقد لاحظنا لدى فالانتان فيغل مناهضة مقلقة للإكليروس، وسنلاحظ أن التسامح لدى كل من فرانك وبوميه[111] يمتزج بحقد ثابت ضد البابوية والكنيسة الرومانية. هذه الاستعدادات التي تندر فيها السلامية الإيرينية ستزداد خطورة لدى تلاميذهما وخلفائهما، بحيث سيسهل عليها التحوّل إلى عدوان تهجّمي ضد كل ديانة عقائدية. ذلك ما حصل تحديداً يوم أخلت الروحانية «الصوفية» مكانها للروحانية الألهانية والطبيعيّة معلنة بداية عصر «الأنوار» والعقل.

---

(111) هذا ما أشار إليه بورنكام في حديثه عن بوميه، انظر: Heinrich Bornkamm, *Luther und Böhme*, Arbeiten zur Kirchengeschichte; 2 (Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1925), pp. 281-282.

الفصل الثالث

لَبس الأناباتيستية

أشكالها الثورية والمسالمة

تبدو الأناباتيستية في تاريخ الإصلاح نموذجاً خاصاً في التجمّع الديني هو نموذج «البدعة» الذي أعلن ترولتش في مؤلّفه الشهير تعارضه مع نموذج «الكنيسة»[1]. هذا النموذج لم ينشأ مع الإصلاح، لكنه ظهر منذ بدء المسيحية، على هامش الكنيسة الكبرى، من خلال تأسيس تجمعات أو جماعات سرّية منشقّة: غنوصيّة، مونطانية، نوفاطية، دوناطية، مانوية وسواها. كان أتباع هذه البدع ينظرون إلى الكنيسة الجامعة، المؤسساتية، المرتبطة بالدولة منذ ارتداد الإمبراطورية، فلا يرَون فيها إلا عظمة منحطّة، مدنّسة. من هنا انفصالهم عنها وتأليفهم مجموعات مستقلّة صغيرة من «الأطهار» والمتشددين الذين يدّعون إحياء الهدف الإنجيلي بكل زخمه. وقد شهد العصر الوسيط بدوره، بعد التاريخ القديم، نشوء بدع كثيرة كالفلديين والكاتار والمتصاوفين واللولارديين والبيغارديين وإخوة الروح الحر وغيرها. لكن الإصلاح شكّل على ما يبدو الحدث الحاسم لتكاثر هذه البدع، فقد اتخذت اللوثرية والكالفينية والزفنغلية والأنجليكانية بسرعة شكل الكنائس ـ الدول، وأصبحت مؤسساتية مفتوحة للجميع مما ساعد على ظهور حركات انفصالية مبكّرة في كل منها لم تلبث بدورها أن تسببت في نشوء

---

(1) المقصود هو كتاب: Ernest Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen: [n. pb.], 1912),

المعاد طبعه في: *Gesammelte Schriffen* (Tübingen: [n. pb.], 1923), t. 1,

المترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان: *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2nd Ed. (New York: The Macmillan Company, 1949).

أخرى، بحيث لم تتوقّف «إصلاحات الإصلاح» منذ القرن السادس عشر حتى يومنا هذا.

إن أهمية الأناباتيستية تكمن في تمثيلها أولى هذه الحركات الانفصالية، لا على مستوى الأفراد، أمثال سيباستيان فرانك، بل على مستوى الجماعات المنظّمة والمصمّمة على البقاء خارج ديانة الدولة. أضف إلى ذلك أن ارتداءها أشكالاً بالغة التنوّع تتدرّج من أقصى حدود المسالمة إلى أقصى حدود الثورية، قد جعل منها ظاهرة في غاية التعقّد، فهل كانت بحد ذاتها حدثاً مؤاتياً للحرية الدينية؟ ذلك ما يمكن التحقق منه بعد دراسة سريعة لتطوّرها التاريخي.

1 ـ أصول الأناباتيستية (1522 ـ 1525)[2]

نشبت جدالات حادّة بين المؤرّخين حول أصول الحركة الأناباتيستية، فردّها بعضهم، ولا سيما ترولتش، إلى مدينة زوريخ في سويسرا[3]، فيما راح ك. هول يدافع عن أصلها الجرماني، زاعماً أن مونتزر وكارلشتاد هما ممثلاها الأولان[4]. وقد تمّ الجمع بين وجهتي النظر هاتين في موقف لفالتر كوهلر يؤكّد أن الظهورالأول لجماعة الأناباتيست بتجديد عماد الراشدين الفعلية كان في مدينة زوريخ، عام 1525، في حين أن انطلاقة فكرة الانفصال عن الكنيسة الرسمية انفصالاً يكرّسه عماد الراشد فعليّاً كانت من أوساط الإشراقيين في مدينة فيتنبرغ[5]

---

(2) نجد مراجع وافية عن الأناباتيست في مقالة: «Wiedertäufer» dans le Dictionnaire: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*.

لكننا نتوقّف بنوع خاص عند: E. Belfort Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists* (London: [n. pb.], 1913); R. J. Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to Our Protestant Heritage* (London: James Clarke, 1935); Karl Holl, «Luther und die Schwärmer,» dans: Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen: Mohr, 1932), t. 1, pp. 420-467; Frédéric Palmer, «Les Anabaptistes,» *Revue de métaphysique et de morale* (1918), pp. 769-805, et L. G. Walter, *Thomas Munzer (1489-1525) et les luttes sociales à l'époque de la réforme* (Paris: A. Picard, 1927).

حول الأعمال المتعلّقة بالأناباتيست، انظر: Les Bulletins de E. Teufel, dans la: *Theologische Rundschau* (1941) (1942) (1943) et (1948) ss.

(3) Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, t. 2, p. 703.

(4) Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, p. 425, n°1 et 452 ss.

(5) انظر المقالة المشار إليها في: «Wiedertäufer» dans: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e édit., t. 5, c. 1915.

حوالي العام 1522. لكن المؤرّخ الأميركي م. هـ. س. بيندر (Bender) نقض مؤخراً هذه الفرضية بردّه أصل الأناباتيستية[6] إلى مدينة زوريخ، وإن يكن قد اضطر إلى الإقرار بأن «أنبياء» زفيكاو ومونتزر قاموا بإعادة طرح جدية لمسألة قيمة عماد الأولاد من دون أن يعمدوا إلى تجديد عماد الراشدين. أفلا يشكّل ذلك اعترافاً بأن الأناباتيستية شقت طريقها بين عامي 1523 ـ 1524 في جنوب ألمانيا كما في مدينة زوريخ؟

لقد ارتبطت أصول الأناباتيستية، إذاً، بشخصية مقلقة هي شخصية توماس مونتزر الذي سيكون عمله الثوري، باعتبار كثيرين، في أساس سمعة هذه البدعة المظلم. وُلد مونتزر حوالي سنة 1485 في ستولبرغ من أعمال تورينغن الساكسونية، وأنجز دراسته في لايبزيغ، ثم انتظم في سلك الكهنوت قبل أن ينضمّ إلى اللوثرية على أثر نقاش لايبزيغ، عام 1519، ويمنحه لوثر منصب خادم بلدة زفيكاو في بلاد الساكس. كان مونتزر رجلاً متحمّساً وواعظاً صاخباً، وسرعان ما نشأت علاقات بينه وبين فريق صغير من الإشراقيين المعروفين تاريخياً باسم «أنبياء زفيكاو» يتألّف من حائك يدعى نيكولا ستورش (Storch) ومعاونين اثنين هما: توماس درشسل (Derchsel) وماركوس توميه (Thomae) المعروف بشتوبنر (Stübner). وسرعان ما اتخذ التبشير **بالإنجيل الجديد** منحىً ثورياً مناهضاً للإكليروس بفعل الحماسة المتبادلة بين الطرفين. كان مونتزر أول من اضطرّ إلى مغادرة مدينة زفيكاو بسبب موقف بلديتها المعادي له في نيسان/ أبريل عام 1521، ومضى يهيم على وجهه إلى أن حطت به الرحال في بلدة ألشتيد الصغيرة في آذار/ مارس عام 1523. كذلك صَحْبُهُ «الأنبياء» أُجبروا بدورهم على الرحيل والاعتزال، فدخلوا مدينة فيتنبرغ، مهد اللوثرية، أواخر العام 1521. وقد كانت نزعتهم الإشراقية من سرعة العدوى والانتشار بحيث انفعلت بها نفس كل من كارلشتاد وميلانختون[7]، فحسبا نفسيهما ملهمَين مباشرة من الروح وطفقا يبشران بملكوت المسيح الجديد ونظام اجتماعي قريب إلى الشيوعية يتعين فيه إفناء الأشرار عن بكرة أبيهم، ثم ما لبثا أن هاجما تعاليم لوثر حول عماد

(6) «Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer,» *Theologische Zeitschrift* (1952), pp. 262-278.

(7) Johann Janssen, *L'Allemagne et la réforme* (Paris: Plon 1887-1899), t. 2, pp. 224 ss.

الأطفال. ولما كانت إقامتهم في المدينة قد ضاعفت من عوامل الفوضى المستشرية فيها، فقد قرّر لوثر تفادياً لهذا الوضع الخطير أن يخرج في أول آذار/ مارس عام 1522 من عزلته في فارتبورغ ويتّجه في غضون أيام قليلة إلى فيتنبرغ حيث تمكّن بفضل وعظه ونفوذه الشخصي من إبطال تأثير هؤلاء المتعصّبين وإعادة الهدوء إلى المدينة. وهكذا وجد «أنبياء زفيكاو» أنفسهم مضطرين إلى الذهاب للتبشير بتعاليمهم في أمكنة أخرى[8].

كانت تلك بداية القطيعة بين مونتزر و«الأنبياء»، من جهة، والإصلاح اللوثري، من جهة ثانية. ولسنا متأكّدين من وقوع شجار حادّ بين مونتزر ولوثر[9] في فيتنبرغ عام 1522. لكن الثابت هو تصميم الأول مذ ذلك الحين على تأسيس كنيسة الروح الجديدة في موازاة الكنيسة اللوثرية، وإقامته منذ شهر آذار/ مارس عام 1523 في ألّيشتيد حيث تفرّغ للوعظ وإعداد إنجيله الخاص، فما كان يأخذه مونتزر على اللاهوت اللوثري هو أنه محافظ جدّاً ومخنّث جدّاً يُبشّر بمسيح «حلو كالعسل» بدل أن يشدّد على مرارة الصليب وقساوته[10]، في حين أنه يشيد بطابع الإيمان البطولي الذي يمنح الإنسان «شجاعة وقوّة كي يحقق المستحيل» و«يرجو ضد كل رجاء». وحده الروح القدس يضع في الإنسان مثل هذا الإيمان الذي يقود المسيحي إلى التيقّن من أنه «مختار الله» و«اسمه مكتوب في السماء منذ الأزل». إن بلوغ هذه الحال من اليقين أمر متاح للجميع، حتى العامة، والنص الكتابي لا يستحق الأهمية المطلقة التي خصّه بها لوثر، وإلا وقع المسيحيون البسطاء تحت عبودية المعلّمين ومفسّري **الكتاب المقدس**. إن النص الكتابي، مهما سما، يبقى دون الروح القدس الذي لا يفتأ يعمل في النفوس بالرؤى والإلهامات[11]. وما يراه مونتزر هو أننا نقترب من نهاية الأزمنة، وموسم الحصاد لم يعد بعيداً، لذا ينبغي

---

(8) Hartmann Grisar, *Luther*, 3 vols. (Paris: [s. n.], 1911-1912), pp. 140-141.

انظر أيضاً: Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, pp. 420 ss.

(9) Walter, *Thomas Munzer (1489-1525) et les luttes sociales à l'époque de la réforme*, p. 86.

(10) Holl, Ibid., pp. 426-427; Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 2, pp. 390 ss., and Walter Nigg, *Das Buch der Ketzer* (Zurich: Artemis-Verlag, 1949), pp. 353-355.

(11) حول جميع هذه النقاط، انظر النصوص التي أوردها كل من: Holl, Ibid., pp. 431-433; Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 2, pp. 391-392, and Karl Hinrichs, *Luther und Müntzer; ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht* (Berlin: W. de Gruyter, 1952), pp. 94-96 et 105 ss.

أن يجتمع «مختارو الله» بعد انفصالهم عن العالم والكنيسة المزعومة انفصال الحنطة عن الزؤان، ويؤلّفوا جماعة منظورة وفاعلة . إن معمودية «المختار» هي التي تكرّس انتماءه إلى الجماعة الجديدة، فلا تُعطى للأولاد الحديثي الولادة بل للذين أشرق عليهم الروح وتقدّسوا به[12]. تلك هي مبادىء الأناباتيستية: رفض الكنيسة القائمة وإقامة جماعات منفصلة ينظر أعضاؤها بعضهم إلى بعض على أنهم «أطهار»، متجدّدون وسط عالم فاسد شرير.

ولكن، أي موقف يصح اتخاذه من عالم «الكفار» هذا؟ هنا تنفتح في وجه قادة الأناباتيستية طريقان: طريق المسالمة السلبية، وطريق العداوة الناشطة الثورية. ولما كان مونتزر متحمّساً لآراء أنبياء زفيكاو الرؤيوية فلم يتردّد في اختيار الطريق الثانية، لأن نير «الكفار» بات، في نظره، لا يُطاق، فهم يضطهدون «المختارين» بطريقة مؤذية، ولا سبيل إلى تجنّب الثورة. ولا نظنن مونتزر نبيّ الثورة الاجتماعية فإن توجّهه في جوهره يبقى دينياً. أما إذا كان يحرّض الشعب على الثورة ضد الأمراء وعظماء الأرض فما ذلك بسبب تعاسة وضع البروليتاريا، بل إن ما يهوله، بالضبط، هو حؤول الظروف الحياتية التي يعيشها الشعب دون اهتدائه إلى **الإنجيل**، فقد بلغ تفاقم الضغوط على الناس الفقراء وانهماكهم في تحصيل القوت اليومي حدّاً يجعلهم محرومين من كل تسلية بل ومن قراءة **الإنجيل** وتنمية الإيمان بالصلاة والتأمل، فما لم يلحظه لوثر هو أن الإصلاح الديني الحقيقي مستحيل من دون ثورة اجتماعية[13].

وقد قرن مونتزر القول بالفعل في أثناء إقامته في ألّيشتيد، يوم تعرّض أحد معابد السيدة العذراء، وهو كنيسة مللرباخ ـ وكان يسميه مسكن الشيطان ـ للحرق والنهب بسبب تحريضه، على الأرجح[14]، إذ كان قد أسس ما يشبه الحزب الشعبي في المدينة، وعند قدوم الدوق جان، شقيق منتخِب بلاد الساكس، وابنه جان فريدريك إلى ألّيشتيد في تموز/يوليو عام 1524[15] ألقى أمامهما خطاباً في

(12) Holl, Ibid., pp. 451-452.

(13) المصدر نفسه، ص 453 ـ 454.

(14) Walter, *Thomas Munzer (1489-1525) et les luttes sociales à l'époque de la réforme*, pp. 103 ss.

(15) وليس الأمير المنتخب فريدريك دو ساكس كما يجري التأكيد غالباً انظر: Hinrichs, *Luther und Müntzer; ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*, pp. 32 ss.

منتهى العنف أشاد من خلاله بعظمة الشعب مهيباً بالأمراء إلى مساعدته على إبادة الأشرار:

«لا حق للكافر في العيش إذا ما شكّل عقبة بوجه الرجال الأتقياء، إذ قال الرب في سفر الخروج: «كل من أتى بهيمة فليُقتل قتلاً»[16]. ذلك ما ذهب إليه القديس بولس أيضاً بقوله إن سيف الوالي «أعطي له في خدمة الله كي ينتقم لغضبه من فاعل الشر»[17]... فالسيف ضروري، إذاً، للانتقام من الكفرة... فإن لم يستعمله الأمراء نزع منهم ... إنا نرأف بالناس الذين لا يُقاومون وحي الرب، أمّا الذين يحاربونه فيجب خنقهم من دون شفقة مثلما أباد حِزقيّا ويوشيّا وقورش ودانيال وإيليا كهنة البعل، وإلاّ فلن تتمكن الكنيسة المسيحية من الرجوع إلى ينابيعها»[18].

وقد شرع مونتزر يُنظّم ثورته ضد الكفرة فأسس عصابة سرّية جنّد فيها أتباعه، فلما بلغ الخبر منتخب بلاد الساكس استبد به القلق، ما دفع بمونتزر إلى الهرب من ألّيشتيد، في السابع من شهر آب/ أغسطس عام 1524، والإقامة في موهلهاوسن، من أعمال تورنغ، حيث تعاون مع مُحرّض آخر يُدعى هنري بفايفر (Pfeiffer)، وأصدر أهم مؤلّف عقائدي له بعنوان: **تمحيص العقائد الخاطئة**[19]، موقّعاً: «توماس مونتزر بالمطرقة»[20]. كذلك أخذ على عاتقه مهمة تفسير نصّ النبي إرميا: «إني أقمتك اليوم على الأمم وعلى الممالك لتقلع وتهدم وتُهلك وتنقُض وتبني وتغرس»[21]. وكان هذا الكتاب الجديد أكثر ثورية من سابقه حيث إن مونتزر لم يعد يكتفي بفضح «إيمان اللوثرين الكاذب» الذي يبقى متلائماً مع روح الغنى والرفاه[22] لأن تشييده كان على حرفية النص المقدّس، بل نبذ نهائياً

---

(16) الكتاب المقدس، «سفر الخروج،» الأصحاح 22، الآية 18.

(17) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآية 4.

(18) Thomas Münzer, «Auslegung des zweiten Kapitel Danielis,» dans: Thomas Münzer, *Politische Schriften*, Hallische Monographien; 17, Mit Kommentar herausgegeben von Carl Hinrichs (Halle: M. Niemeyer, 1950), pp. 24-26.

(19) المصدر نفسه، ص 29 ـ 56.

(20) تلميح إلى الكتاب المقدس، «سفر إرميا،» الأصحاح 23، الآية 29: «أليست كلمتي كالنار، يقول الرب، وكالمطرقة التي تحطّم الصخر؟»

(21) المصدر نفسه، «سفر إرميا،» الأصحاح 1، الآية 10.

(22) لقب لوثر: «أخو حياة الترف وأبو الخطوة المترذدة»، انظر: (Münzer, *Politische Schriften*, p. 38).

أولئك الأمراء الذين كان لوقت خلا يدعوهم في كتابه: **عظة للأمراء إلى إرساء الإنجيل الجديد**، موكلاً منذ تلك اللحظة إلى الشعب والناس البسطاء مهمة نصرة الإيمان الحق وإبادة أعداء الله[23].

لم تبقَ هذه التصريحات حبراً على ورق، إذ طفق مونتزر وبفايفر يحرضان أتباعهما على نهب الكنائس والأديرة وتدنيس التماثيل والذخائر المقدّسة، ويحضّان الشعب على طرد الكهنة والامتناع عن دفع الضرائب والتمرّد على السلطات العامة. ولما لم يوفّرا أيّاً من أشكال الطغيان وضروب الممارسة الشنيعة فقد آل بهما الأمر إلى الطرد من المدينة في 28 أيلول/ سبتمبر عام 1524.

على أنهما ما لبثا أن عاودا ظهورهما بعد شهور قليلة (شباط/ فبراير عام 1525) في مدينة موهلهاوسن حيث لعبا دوراً هاماً في الثورة الاجتماعية المعروفة «بحرب الفلاحين»، والتي هزّت ألمانيا بكاملها حيث تمت إقالة مجلس المدينة، وانتخاب مجلس آخر مكانه عُرف باسم الـ «المجلس الدائم»، وهو يتألّف، حصراً، من أنصار المحرّضين. يُعتبر مونتزر هو المطلق الحقيقي لشرارة الحرب الأهلية في بلاد الساكس وتورينغن بفعل خطاباته وتحريضه على النهب والقتل. وقد كان يلقّب نفسه «خادم الله ضد الكفرة»[24]، كما وقّع على التهديدات الموجّهة من قبله إلى الكونتَين ألبير وإرنست مانسفليد (Mansfeld) عشية معركة فرانكنهاوسن الحاسمة بين جيوش الأمراء وعصابات الفلاحين بعبارة: «توماس مونتزر المتقلّد سيف جدعون»[25]. لكنه مني بهزيمة نكراء في 15 أيار/مايو عام 1525، إذ تلت المعركة مجزرة رهيبة حاول مونتزر الإفلات منها باختبائه في أحد منازل المدينة، لكن أمره سرعان ما افتُضح، ولم يمضِ اثنا عشر يوماً حتى قُطع رأسه ومعه بفايفر بعد إلقاء القبض عليه في إيسناخ.

---

(23) ثمّة دراسة مفصّلة عن هذا الكتاب في: Hinrichs, *Luther und Müntzer; ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*, pp. 101-125.

(24) انظر رسالته إلى سكان ألشتاد في: Walter, *Thomas Munzer (1489-1525) et les luttes sociales à l'époque de la réforme*, pp. 293-295.

انظر: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 2, p. 555.

(25) المصدران نفسهما: المصدر الأول، مج 2، ص 561 ـ 562، والمصدر الثاني، مج 2، ص 561 ـ 562.

اتخذ المثال الأناباتيستي في شخص مونتزر شكلاً بلغ أقصى درجات العدائية والتشدّد. وستسهم مغامرته هذه ومن بعدها مأساة مونتزر الرهيبة في جعل الأناباتيستية غولاً مخيفاً، تصب عليه الدولة والكنيسة تلقائيّاً أقسى أنواع العقوبات.

* * *

أدّى تعليم مونتزر إلى قيام تجمّعات ثورية أكثر منه إلى تأسيس جماعات مستقرّة، فقد عرفت سويسرا مثل هذه الأخيرة في ظروف تاريخية مختلفة وبأشكال لا تدعو إلى القلق، أقلّه بالنسبة إلى النظام الأمني والمدني[26]، ففي عام 1523 بدأ زفنغلي، مصلح مدينة زوريخ، ينحاز إلى اليسار حيث راحت جماعة «الإخوة» الملتفّة حول كونراد غريبل (Grebel) وفيليكس مانز (Manz) تعارض بشدّة سيطرة الدولة على الكنيسة وتطالب باستقلال الكنيسة عنها كّليّاً[27]، وإن لم يبلغ الأمر بهم حد القطيعة الفورية. لكن الوضع أخذ بالتدهور اعتباراً من عام 1524، على أثر عظات فيلهلم روبلين (Rueblin) ضدّ معمودية الأطفال «أفظع أرجاس الشيطان وبابا روما». وقد انضمّ إلى هذه الحركة رجل نشيط وبارز ارتدّ حديثاً إلى الإصلاح هو بالتزار هوبماير (Haubmeir)، كاهن رعية فالدشوت[28]، مما أقلق زفنغلي والسلطات المدنية. وفي السابع عشر من شهر كانون الثاني/ يناير عام 1525 نشب شجار عام في مدينة زوريخ بسبب المعمودية، فانعكست نتائجه سلباً على دعاة التجديد، حيث أنذر مجلس المدينة في اليوم التالي جميع الأهالي الذين لم يُعمِّدوا بعد أولادهم بإجراء المطلوب تحت طائلة النفي خلال ثمانية أيام، في حين اضطر زعيما الحركة، غريبل

(26) من هنا يمكن التسليم مع كثير من المؤرّخين بأن نشأة الأناباتيستية كانت في سويسرا. انظر: R. J. Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to Our Protestant Heritage* (London: James Clarke, 1935), pp. 40-42.

يبقى أن فكرة استبعاد معمودية الأطفال وتكوين جمعيات من «المختارين» تعود إلى أصل ألماني.

(27) انظر: Harold S. Bender, *Conrad Grebel (c. 1498-1526), The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists* (Goshen, IN: Mennonite Historical Society, 1950), pp. 99 ss.

(28) تقع في ألمانيا على ضفاف نهر الرين شمال مدينة زوريخ. كما كان هنالك اتصالات بين غريبل ومونتزر، لكن بيندر أثبت أن هذه الاتصالات كانت نادرة، (المصدر نفسه، ص 110 وما يليها). إن رسالة غريبل إلى مونتزر المؤرّخة في الخامس من أيلول/ سبتمبر عام 1524 هي المستند الوحيد المهم في هذا الصدد.

ومانز، على لزوم الصمت وأُمر كثيرون من شركائهما، أمثال روبلين وهايتزر اللذين لم يكونا مواطنين من زوريخ، بمغادرة المدينة[29]، فما كان من غريبل إلا أن ردّ على هذا التدبير في الحادي والعشرين من شهر كانون الثاني/ يناير عام 1525 بإجرائه أول عملية تجديد للعماد على أحد رهبان الغريزون السابقين ويُدعى بلاوروك (Blaurock). كان ذلك بمثابة إنذار، ولسوف تليه احتفالات كثيرة مماثلة في جماعات أخرى بحيث نرى الأناباتستية تنمو بسرعة مذهلة في كانتونات سويسرا.

ظنّ زفنغلي في السنة التالية أنه يتوجّب عليه اللجوء إلى وسائل متشدّدة لمحاربة هذه البدعة، فأصدر في السابع من آذار/ مارس قراراً يُعاقب الأناباتيست بالموت[30]، وزج كثيرين من رؤسائهم في السجن، أمثال غريبل ومانز، حيث عانوا ظروفاً قاسية جدّاً. وإذا كان غريبل قد نجح في الهرب فإنه لم يلبث أن توفي بعد أشهر قليلة، في حين حُكم على مانز بالموت غرقاً في الخامس والعشرين من شهر كانون الثاني/ يناير عام 1527. وقد يكون من المفيد هنا ذكر حيثيات هذا الحكم:

«لقد منح سرّ العِماد خلافاً لما تأمر به القوانين المسيحية، ولم يتُب برغم كل النصائح... بل خرج مع أتباعه على الكنيسة وألّفوا جماعات من العصاة المتمرّدين بهدف إحداث انشقاق وتشكيل بدعة مستقلّة تحت غطاء جماعة

---

(29) Emil Egli, ed., *Aktensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation in den Jahren 1519-1533* (Zurich: [J. Schnabelitz], 1879), nos. 622 et 624, pp. 276 et 278.

انظر: Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to Our Protestant Heritage*, pp. 45-46; and Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, pp. 16-18, and Bender, Ibid., pp. 136 ss.

بالنسبة للأحداث التالية، لاسيما مكان وتاريخ تجديد معمودية بلاوروك، انظر مقالتي: Fr. Blanke: «Täuferforschung, Ort und Zeit der ersten Wiedertaufe,» et «Zollikon, 1525. Die Entstehung der ältesten Täufergemeide,» *Theologische Zeitschrift*, vol. 8 (1952), pp. 64-76 et 241-262.

حول الأعمال المتعلّقة بأصول الأناباتيست في سويسرا، انظر: Jacques Vincent Pollet, «Recherches sur Zwingli,» *Revue des sciences religieuses*, t. 28 (1954), pp. 164-167.

(30) Egli, *Aktensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation in den Jahren 1519-1533*, nº 936 et 937, p. 445.

انظر: Bender, *Conrad Grebel (c. 1498-1526). The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists*, p. 160.

مسيحية. كذلك رفض حكم الإعدام وتبجّح أن له بعض الإلهامات المتعلّقة برسائل القديس بولس، وما ذلك كله إلا لكي يكسب المزيد من المؤيّدين. إن تعاليم كهذه تعكّر السلام الشامل والحب الأخوي والوفاق الأهلي متسببة في شتّى أنواع الشرور لابد أن تتنافى مع تقليد الكنيسة العام وتقود إلى الخزي والبلبلة والتمرد على السلطة الحاكمة»[31].

من المؤكد أن مانز لم يُتّهم بشن أي ثورة مسلّحة ضد السلطة، ولم يُدَن إلا بسبب انفصاله الديني ومطالبته بإنشاء بدعة إلى جانب كنيسة الدولة وتحويله العِماد المخصص للراشدين إلى حفلة انتساب إلى البدعة. لقد كان الأناباتيست في سويسرا يطمحون إلى تأسيس كنيسة «قديسين» و«إخوة»، على غرار مونتزر، لكنهم لم يفكّروا قطعاً في إبادة «الكفرة»، لا بل إن مسالمتهم، قد بلغت حدّ رفض حق السيف، بشكل عام. وهم لم يُنزلوا الاضطهاد بأحد، بل كانوا هدفاً للاضطهاد منذ البداية. وخير دليل على ذلك رسالة كونراد غريبل إلى مونتزر في الخامس من شهر أيلول/ سبتمبر عام 1534 حول الاستعدادات السلمية لدى رؤساء البدعة حيث يأخذ المرسِل على مونتزر وأتباعه حدة الطبع والمواقف الغضبيّة:

«يجب ألا نحمي بالسيف الإنجيل ولا الذين قبلوه، فليس لهؤلاء، حسبما ورد في تقرير «أخينا»، أن يُدافعوا عن أنفسهم كما تعتقد أنت وتفعل. إنما المسيحيون المؤمنون أشبه بنعاج وسط الذئاب تُساق إلى الذبح. ويجب عليهم أن يعتمدوا بمعمودية الشوق والاضطهاد والألم والموت وأن يُمتحنوا بالنار. كما يجب عليهم ألا يبحثوا عن موطن السعادة الأبدية بتعكيرهم صفو الهدوء الجسدي، بل أن يُجاهدوا من أجل بلوغ السلام الروحي. لذا كانوا لا يستخدمون السيف الزمني ولا يلجأون إلى الحرب بل يمتنعون عن القتل»[32].

وهكذا، فقد كان للأناباتيستية منذ البداية وجهان: الأول يطالعنا مع مونتزر وعصاباته، وهو متعصّب ومتشدّد إلى أقصى الحدود يكاد أن يكون صنواً لمسخ

---

(31) ورد هذا النص في: A. Brons, *Ursprung, Entwickelung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten* (Norden: [n. pb.], 1884), p. 37.

(32) Thomas Münzer, *Thomas Müntzers Briefwechsel*, aus den Schriften der Sächsischen Kommission für Geschichte; [xxxiv] (Leipzig; Berlin: B.G. Teubner, 1931), pp. 90 ss.,

ورد قسم كبير من ترجمة هذه الرسالة الإنجليزية في ملحق لكتاب بيندر المذكور عن غريبل، ص 282 ـ 287.

سفر الرؤيا. والثاني، يطل علينا من زوريخ، بصورة حركة مسالمة يبدي أتباعها استعداداً لتلقي هجمات العالم أكثر من شنها عليه. ولسوف يتواصل هذا التعارض كاشفاً، من خلال تطوّر هذه البدعة، عن نموّ تقليد خاص موجّه نحو الحرية الدينية بوضوح، كما ستبيّنه لنا الأحداث التاريخية اللاحقة.

2 ـ تطور الأناباتيستية في أوروبا الوسطى قبل مأساة مونتزر (1525 ـ 1533)

وجد قادة الأناباتستية، في بعض كبريات مدن ألمانيا الغربية والجنوبية، ملاجئ آمنه وبيئة ملائمة لنشر تعاليمهم[33] بعد معاناتهم الاضطهاد في سويسرا. وأكثر ما لاقت هذه التعاليم تربة خصبة في الأوساط الشعبية من تجار وحرفيين، وسرعان ما أصبحت ستراسبورغ مركزاً مهماً لهذه البدعة، فكانت ترحّب بكل من أبدى بعض المعارضة للوثر. من هنا استقبالها كلاً من كارلشتاد وشفنكفيلد وسيباستيان فرانك، فضلاً عن روبلين وهاتزير ودنك من رؤساء الأناباتيستية. أما إذا كان كابيتو (Capito)، وهو أحد رؤساء المدينة الدينيين، قد انجذب إلى هؤلاء المنشقين الجدد، بشدة، فإن تلك لن تكون حال زميله بوسير الذي لن يتوانى عن اتخاذ إجراءات اضطهادية ضدّ البدعة المذكورة[34]. أما أوغسبورغ فقد كانت مركزاً للأناباتيست لا يقل عن سابقه أهمية، بدليل انعقاد مجمعين مهمّين[35] فيها خلال سنتي 1526 و1527، حيث راحت هذه البدعة تتمدّد من هناك باتجاه عدّة مدن في ألمانيا الجنوبية مكوِّنةً شبكة متكاملة من الجماعات الصغيرة[36]. كذلك انتشرت في أماكن متفرّقة من النمسا ومورافيا بعدما قُيّض لها،

(33) Heinrich Hermelink and Wilhelm Maurer, *Reformation und Gegenreformation* (Tübingen: Mohr, 1931), pp. 145-149.

(34) Jaques Courvoisier, *La Notion d'église chez Bucer dans son développement historique*, études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg; no. 28 (Paris: Librairie Félix alcan, 1933), pp. 5-15, and F. Lewis Weis, *The Life, Teachings and Works of Johannes Denck (1495-1927)* (Strasbourg: [n. pb.], 1924), pp. 35 ss.

(35) Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to Our Protestant Heritage*, pp. 57-58, and Weis, *The Life, Teachings and Works of Johannes Denck (1495-1927)*, pp. 53 ss.

(36) Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 3, pp. 114 ss.

مُنظّم بارز في هذه الأخيرة، يُدعى بالتزار هوبماير[37]. وكان بالتزار هذا ما يزال كاهن رعيّة فالدشوت عام 1525 حين جدّد عماده على يد فيلهلم روبلين، أحد الفارّين من زوريخ، تمهيداً لتجديده عِماد كثيرين من أبناء رعيته، فلما طرد من هذه الأخيرة أقام في نكولسبرغ من أعمال مورافيا حيث مارس من خلال تبشيره وكتاباته تأثيراً كبيراً في النفوس في مجال الدعاوة الدينية. لكن السلطات في فيينا تمكّنت من إلقاء القبض عليه عام 1527، وما لبثت أن سلّمتهُ إلى المحرقة في العاشر من آذار/مارس عام 1528، فلما جاء جاك هوتر (Hutter)، من مقاطعة التيرول، يتابع ما باشره سلفه لقي نفس مصيره، عام 1536.

وكما تعرّض الأناباتيست للاضطهاد منذ ظهورهم على يد زفنغلي وأتباعه في سويسرا كذلك عادوا فتعرّضوا لمثل ذلك في ألمانيا على يد السلطات اللوثرية والكاثوليكية مجتمعة[38]. وحده فيليب دو هسّه لن يجرؤ على إنزال عقوبة الإعدام بهم[39]. أما زعيم الإصلاح فقد تطوّر موقفه بسرعة، بتأثير من ميلانختون ورفيقيه أوسياندر (Osiander) وأوربانس ريجيوس[40] (Rhegius) الذين أظهروا قسوة لا ترحم أطاحت تحفظاتِ لوثر وبرنز (Brenz) حيال عقوبة الإعدام ففارقهما كل تردّد. وإذا كان سيباستيان فرانك قد أحصى عام 1530 عدد الأناباتيست المُعدمين بألفين[41]، فقد أقرّ أكثر المؤرّخين لهم عداوة، أمثال جانسين (Janssen)، بأن كثيرين منهم أبدوا في مواجهة التعذيب شجاعة لا تُصدّق[42]، حتى لنجد أنفسنا أمام هذه الأحداث المأسوية مدفوعين إلى طرح سؤال غالباً ما يتردّد بشأنهم: أيُّ روح كان يُلهمهم يا ترى؟ هل هو تعصّب مونتزر الثوري؟ أم إنها نزعة الأناباتيست السلامية في زوريخ؟

---

(37) Sur Hubmaier, voir les travaux de: J. Loserth, *Dr Balthasar Hubmaier und die Anfäge der Wiedertäufer in Mähren* (Brünn: [s. n.], 1893); Henry Clay Vedder, *Balthasar Hübmaier: The Leader of the Anabaptists* (New York: Knickerbocker Press, [1905]); Wilhelm Mau, *Balthasar Hubmaier: Inaugural-Dissertation* (Berlin und Leipzig: W. Rothschild, 1912); C. Sachesse, *Dr Balthasar Hubmaier Theologe* (Berlin: [n. pb.], 1914), and Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to Our Protestant Heritage*, pp. 143-149.

(38) Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 3, pp. 116 et ss.

(39) المصدر نفسه، ص 118، و Paul Georg Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung* (Münster: [n. pb.], 1910).

(40) انظر ص 213 ـ 214 وص 319 من هذا الكتاب.

(41) انظر ص 220 ـ 221 من هذا الكتاب.

(42) Janssen, Ibid., t. 3, pp. 112 ss.

ليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال، إذ يمكن حشد العديد من الشهادات في الاتجاهين، فالثورة الاجتماعية عام 1525 ما تزال قريبة العهد، وفي الأوساط الشعبية حيث يتطوّع كثيرون لنصرة هذه البدعة كانت النوازع شديدة لدى «القديسين» إلى تنفيذ أحكام الله في «الكفرة». لا بل إن وقوعهم في هذه التجربة من حين إلى آخر أمر لا يرقى إليه الشك[43]. سوى أن الرأي العام كان ينسب إليهم مشاريع عصيان أكثر منها ثورات فعليّة، شأنهم في ذلك شأن قادة الإصلاح الذين كانت تُحسب نوازعهم الانفصالية تمرّداً، حتى ولو لم يرافقها اعتداء على الممتلكات والأشخاص. وبحسب شهادة أعدائهم، فإن الأناباتيست لم يكونوا كلهم يحملون «سيف جدعون». نعلم، بالطبع، أن عدداً من قادة هذه البدعة قد تم إحراقهم في جنوب ألمانيا لأنهم كانوا يطمحون إلى إقامة ملك الله على الأرض، منهم هانس هوت (Hut)، رفيق مونتزر القديم، الذي قُتل في أوغسبورغ عام 1527 بسبب محاولته الفرار من السجن الذي كان قد احتجزه فيه مجلس المدينة[44]؛ وأغسطينوس بادير (Bader)، نبيّ الملكوت الألفي الذي قُطع رأسه في شتوتغارت[45] عام 1530. لكن مشاهير قادة الأناباتيست لم يدعوا إلى التمرّد، على الإطلاق، كما يتبيّن لنا لدى دراسة موقفهم من العالم والسلطة المدنية.

وكانت المداولات التي جرى افتتاحها عام 1527 لدى انعقاد جمعية ضمت أناباتيست منطقة ألمانيا العليا في مدينة شلات قد أسفرت عن شبه إعلان إيمان نصّه ميشال ساتلير (Sattler)، وهو أحد أوائل تلاميذ غريبل في زوريخ، ثم تمّ توزيعه على سائر الجماعات. ولما كان البند السابع والأخير من إعلان الإيمان هذا يتعلّق باستعمال السيف[46] فقد تأكّد رفض ساتلير لهذا الأمر بشدة، فالمسيح يُريدنا أن نتعلّم منه أنه «وديع ومتواضع القلب»، لذا لم ينضمّ إلى الفرّيسين لدى مطالبتهم برجم المرأة الزانية وفق ما تنصّ عليه شريعة موسى. وقد خرج المؤلّف

---

(43) انظر: المصدر نفسه، مج 3، ص 115 ـ 116.

(44) انظر: Hegler, «Hut,» dans: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, Ed. by A. Hauck, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913).

(45) انظر مقالات بوسير في: *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 10-11 (1912-1914).

(46) أعاد نشر هذه المقالات: H. Böhmer, *Urkunden zur Geschischte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer* (Bonn: [n. pb.], 1910), pp. 25-35, art. 7, pp. 31-33.

من ذلك باستنتاج مسالم إلى أقصى الحدود مؤدّاه أن المسيحي الحقيقي لا يمكنه ممارسة السلطة المدنية بحكم افتراضها حق اللجوء إلى السيف:

«يسلك الحكم الزمني بحسب الجسد، أما الحكم المسيحي فيسلك بحسب الروح. إن موطن السلطة الزمنية هو في هذا العالم أما موطن السلطة المسيحية، ففي السماء... تحارب السلطة الزمنية بأسلحة بشرية لا يتعدّى تأثيرها حدود الجسد، أما المسيحي فيحارب بأسلحة روحية قادرة على مقاومة الأبالسة. يتسلّح رجال هذا العالم بالحديد أما المسيحيون فيتسلّحون بدرع الرب، أي بالحقيقة والعدل والإيمان وكلمة الله. وعموماً، فإن على أعضاء جسد المسيح أن تكون لهم مشاعر المسيح نفسها كي لا يتسرّب إلى الجسد أي انقسام مهلِك».

هكذا تمّ التعبير عن مقتضيات الأناباتيستية المسالمة. على المسيحيين أن ينفصلوا عن عالم كافر وشهواني ويهربوا من الوظائف العامة فيشكلوا جماعات من «القديسين» لا سلاح لها إلا الإيمان وكلمة الله. ولا يجدر بهم أن يمارسوا دور المُنتقِم للألوهة من الكفرة، مثلما يريد مونتزر.

كذلك لا يصح أن نصنّف في خانة الثوريين هانس دنك (Denck) المتوفّى عام 1527 والذي كان بوسير يُسميه «بابا الأناباتيست» . فمما لا شك فيه هو أنه أسهم في إخراج الأناباتيستية في جماعات أوغسبورغ وستراسبورغ عن خط المسيحانية الرؤيوية، بفضل روحانيته وإلحاحه على «الكلمة الداخلية» التي كان يعتبرها فوق الكتاب المقدّس ومبدأ الوحي الأساسي. سوى أن أوربانس ريجيوس أحد أشرس خصومه في أوغسبورغ، كان، إذا اعترض بعضهم بحق قائلاً إن بين الأناباتيست أتقياء ومسالمين كثُراً، يضيف من دون أن ينكر أن الشيطان هو الذي يوحي إليهم بهذه التقوى لإحباط الإنجيل[47]!

أما بالتزار هوبماير فإنه، وإن يكن قد تأثر أول عهده بمونتزر، لا يجوز تصنيفه، هو الآخر، في عداد المتعصّبين المتشدّدين. لقد اضطر بعد إقدامه على

---

(47) انظر: Weis, *The Life, Teachings and Works of Johannes Denck (1495-1927)*, pp. 33-35,
إن تعليم دنك حول «الكلمة الداخلية» يظهره ميّالاً إلى الروحانية المطلقة وقريباً من س. فرانك. وهو، ولئن يكن قد جدّد عماده في أوغسبورغ عام 1526، يعتبر المعمودية أمراً ثانوياً ولا يوليها الأهمية التي يوليها إياها سائر الأناباتيست، انظر: Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to Our Protestant Heritage*, pp. 150-151.

ردّ رعيته في فالشهوت (Walshut) إلى الأناباتيستية عام 1524، إلى اللجوء إلى شافهاوس هرباً من تهديد السلطات النمساوية له. لكنه، في أثناء اعتزاله هناك، أنشأ مقالة قصيرة في الهراطقة ومُحرقيهم يعترض فيها بشدّة على عادة إحراق الهراطقة[48]. وهي مقالة جديرة بالإشارة نظراً إلى تاريخها الذي يتيح لنا مقاربتها بما كان أدلى به إراسم ولوثر من تصريحات معاصرة (الطريقة الأولى):

«إن الهراطقة هم الذين يعارضون الكتاب المقدس بطريقة لادينية، ويُثبتون له تفسيراً مغايراً لذلك الذي يرضى عنه الروح القدس. إن علينا أن نتغلّب على مثل هؤلاء الناس بالوسائل الدينية والعذوبة لا بالشجار، فإن رفضوا الانصياع بالأسلحة الإنجيلية تركناهم وشأنهم وأسلمناهم إلى غضبهم وجنونهم ليصدق فيهم ما جاء في سفر الرؤيا من أن: «فاعل الإثم فليفعل الإثم أيضاً، والنجس فليتنجّس أيضاً»[49]. أما الذين يحكمون على الهراطقة بالنار، فهم «الذين يبنون صهيون بالدماء وأورشليم بالظلم»[50]. وحسبنا نحن أن نرثي لحالهم، فإن حكم الله إما أن يردّهم وإما أن يُقسّي قلوبهم بحيث يقود الأعمى أعمى ويقع المُضلّل وضحيته كلاهما في الحفرة[51]. ذلك ما قاله الرب لنا: «دعوهما ينموان معاً إلى يوم الحصاد...»[52].

من هنا ـ يستنتج هوبماير ـ كان «المحققون في المحاكم أكبر الهراطقة»، لأنهم يحكمون على الكفرة بالنار ويقتلعون القمح والزؤان قبل الأوان، معاً، ناقضين بذلك تعليم المسيح ومثاله. أما السلطة الزمنية فدورها يقتصر على معاقبة المجرمين ولا يحق لها محاكمة الهراطقة «الذين لا يمكنهم الإساءة إلى الجسم ولا إلى النفس، بل ربما حصل منهم بعض الفائدة للأبرار لأن الله بحكمته يستطيع أن يجني الخير من الشر».

---

(48) تُرجمت هذه المقالة بكاملها إلى الإنجليزية: Vedder, *Balthasar Hübmaier: The Leader of the Anabaptists*, pp. 84-88.
كما عمد (Mau) إلى نقل المقاطع الأبلغ دلالة منها إلى بالألمانية: W. Mau, dans: Vedder, *Balthasar Hübmaier: The Leader of the Anabaptists*, pp. 184- 186.

(49) الكتاب المقدس، «سفر الرؤيا،» الأصحاح 22، الآية 11.

(50) المصدر نفسه، «سفر ميخا،» الأصحاح 3، الآية 10.

(51) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 15، الآية 4.

(52) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 30.

أغلب الظن أن هوبماير قد شارك، عام 1525، في الحرب الاجتماعية[53]، بطريقة أو بأخرى، ولعل البنود «الإثني عشر» التي تتضمن مجموع المطالب الاقتصادية والديمقراطية لفلاحي بلاد الشّواب، أن تكون، هي أيضاً، من وضعه. لكننا لا نراه يشاطر مونتزر تخيّلاته المتحمّسة لتشييد مُلك الله، كما إن تأثيره الواضح في كل من نكولاسبورغ ومورافيا حيث أقام أطول فترة من حياته (1526 ـ 1527) قد اتخذ منحىً معتدلاً. من هنا يجب النظر بعين الحذر إلى صفة الـ «تمرّد»، التي غالباً ما استخدمت ضدّه وضد الأناباتيست، بالإجمال، لعلمنا أن نظام كنائس الدولة الذي التزم به الإصلاح كان ينعت بالتمرد كل من يُقدم، بطريقة أو بأخرى، على قلب أسس الكنيسة، ومعلوم أن نزعة الأناباتيست الانفصالية ورفضهم معمودية الأطفال كانا يزرعان الاضطراب في الكنيسة، وبالتالي، في الدولة التي تشكّل معها مؤسسة سياسية ـ دينية واحدة.

والواقع أن النظام الكنسي، كما طالب به هوبماير في ثلاثة مؤلّفات رئيسة هي: **في التأديب الأخوي، في الحِرم، في السيف**[54]، كان يسير في هذا الاتجاه الذي يمكن تسميته فصلاً للكنيسة عن الدولة. وهو، إذ يحرّم على الدولة في مقالته: في الهراطقة مُعاقبة الجرائم المرتبطة بالشأن الروحي، ويعلن في إحدى محاجّاته ضدّ زفنغلي ما يلي: «إن **الكتاب المقدّس** هو من يحكم عليّ بشأن تعليمي، وأما في الشؤون المدنية فمن يحكم عليّ هو الحاكم»[55]، إنما يُطالب باستقلال طائفته، على غرار ما كان يفعل لوثر عام 1523 في عهوده الليبرالية. وباختصار، فإنه يُجاهد ضد الدولة الإنجيلية مجاهدةً لوثر نفسه ضد الدولة الكاثوليكية في مقالته حول السلطة الزمنية[56]. لكنه تخطى مؤسس الإصلاح حين استبعد معمودية الأطفال ليجعل من جماعة الأناباتيست جمعية طوعية محضاً تكون

(53) انـظـر: Hegler, «Hubmaier,» in: Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und Kirche*, t. 8, pp. 421-422.

(54) [*Von der briederlichen Straff*, 1527; *Von dem christlichen Bann*, 1527, et *Von dem Schwert* (1527)].
نجد القسم الأكبر من هذا المؤلف الأخير مترجماً في: Vedder, *Balthasar Hübmaier: The Leader of the Anabaptists*, pp. 273-310.

(55) وردت هذه العبارة في: Loserth, *Dr Balthasar Hubmaier und die Anfäge der Wiedertäufer in Mähren*, p. 138.

(56) انظر ص 202 ـ 203 من هذا الكتاب.

معمودية الراشدين علامة خارجية لها. هذه الجمعية تحافظ على نقاوتها العقائدية والأدبية بالتوبة الأخوية وطرد غير الجديرين منها عند الاقتضاء. وليس لهذا الإبعاد الكنسي أيُّ مفاعيل مدنية طالما أن المحروم لا يُعامل بقسوة ولا يُحكم عليه بالقتل، بل يقتصر الإخوة على قطع علاقتهم به(57). لم يُخطىء ك. روتنبوخر، إذاً، بتخصيصه مكانةً مهمة للأناباتيست، وبخاصة هوبماير، في مؤلّفه حول فصل الكنيسة عن الدولة(58). لكن ما ينبغي إضافته هنا هو أن ما بدأ يلوح في كتابات واعظ نكولسبورغ من نوازع الانفصال لم يتعدَّ حدود الإشارة العابرة.

ثمة إجماع، في كل الأحوال، على أن هوبماير يمثّل الموقف الأناباتيستي الوسَطي المعتدل ما بين أتباع مونتزر الثوريين وأتباع ميشال ساتلير المستسلمين(59). فكما إنه لا يقبل بالثورة التي يشنها أنبياء «ملكوت الله» على السلطات المدنية، كذلك لا يقبل بمسالمة غوغائية تدعو «الأتقياء» إلى عزل أنفسهم تماماً عن كل وظيفة عامة في هذا العالم ومواجهة اضطهاد «الأشرار» بالرضوخ السلبي، فالدولة شرعية، برأيه، وعلى المسيحي أن يطيعها فلا يجد حرجاً في ممارسة الوظائف العامة في الحكومة ولا يطالب بسوى تنظيم حياته الدينية على هامش كنيسة الدولة وخارجها.

3 ـ مأساة مونستر ونتائجها (1533 ـ 1536)

ربما كان يفترض بالأناباتيستية في ألمانيا الجنوبية وسويسرا أن تثبت في مسالكها السلمية رغم الاضطهاد، لولا أن فورة رؤيوية جديدة في البلاد الواطئة وويستفاليا ستدفع ببعض أتباعها إلى أبشع التجاوزات الثورية، وترتدّ بها في ما يشبه حركة رقّاص الساعة إلى حال التعصّب الرؤيوي الذي يؤثر عن مونتزر وأنبياء زفيكاو.

ولا يسعنا إلا أن نسجل في أساس هذه المغامرة الثانية تأثير الواعظ ملخيور هوفمان. وهو فرّاء من مدينة هال في بلاد السُّواب ارتدّ إلى اللوثرية عام 1523

---

(57) Mau, *Balthasar Hubmaier: Inaugural-Dissertation*, pp. 150-153.

(58) Rothenbücher, *Die Trennung von Staat und Kirche* (München: [Schweitzer], 1908), pp. 23-27.

(59) انظر: Sachesse, *Dr Balthasar Hubmaier Theologe*, pp. 210-219, and Mau, Ibid., pp. 155-171.

وعمل واعظاً متجوّلاً في كل من ليفونيا والسويد والدانمارك وأخيراً في هولشتاين، فلما طُرد من هذه الأخيرة عام 1529، لجأ إلى ستراسبورغ حيث ارتدّ إلى الأناباتيستية، وبدأ، منذ ذلك الحين، يتنبأ مدعياً بأنه النبي إيليا الثاني. ومما ورد في نبوءاته أن نهاية العالم ستحل عام 1533 يوم تصبح ستراسبورغ أورشليم الجديدة[60]. كان ملخيور على وشك الاعتقال لما غادر المدينة وانطلق يبشّر في فريزيا الشرقية والبلاد الواطئة بإنجيل الأيام الأخيرة. وقد لاقت بشارته تلك نجاحاً واجتذبت إليه عدداً من الأتباع عُرفوا بـ «الملخيوريين» الذين شكلوا أول تجمعات الأناباتيست في تلك البلاد[61]. وقد أراد أن يعود إلى ستراسبورغ مع حلول سنة 1533، لكن القدر كان له بالمرصاد إذ أُلقي القبض عليه وتم إيداعه السجن حتى انقضاء أجله، عام 1543.

يمتاز هوفمان عن مونتزر في كون عظاته لا تحرّض مباشرة على التمرّد. فهو، وإن كان ينبىء بإبادة الله الكفرة لم يُكلّف أتباعه تنفيذ الثأر الإلـهي[62]. سوى أنه، لسوء الحظ، أثار حوله، ولا سيما في البلاد الواطئة، حماسةً إسكاتولوجية شديدةً تبعث على الخشية.

من بين المرتدين على يد هوفمان خبّاز من مدينة هآرلم (Haarlem) يُدعى جان ماتهيجس (Matthijs) قام في سنة 1533 العتيدة يدّعي بأنه النبي أخنوخ، يرافقه خياط قديم جان دو لايده (Leyde). كان هذان المتزمتان يزعمان أن زمن الصبر ولّى، وأن «القديسين» الذين عانوا حتى الآن الاضطهاد سينتفضون بوجه الكفرة من أجل محقهم وتأسيس أورشليم الجديدة على أنقاض هذا العالم الخاطئ[63]. وقد لاقى هذا الوعظ الترهيبي تجاوباً عميقاً في أمستردام والبلاد الواطئة، كما أدرك، بنوع خاص، مدينة مونستر في ويستفاليا حيث كانت تسود حالة من الهياج العارم.

---

(60) Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 3, p. 329.

(61) Henri Pirenne, *Histoire de Belgique*, 5 vols. (Bruxelles: Lamertin, 1923), t. 3, pp. 559-360.

(62) انظر: Hegler, «Hofmann,» t. 8, p. 226.

(63) Pirenne, Ibid., p. 360; Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to our Protestant Heritage*, pp. 84 ss., and Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 3, p. 334.

كانت هذه المدينة تبدو حتى سنة 1529 ثابتة على عقيدتها الكاثوليكية. لكنّها عام 1533 تحوّلت إلى اللوثرية بتأثير من برنارد روتمان (Rothemann) كاهن كنيسة القديس موريس والجوّاخ كنيبردولينغ اللذين لن يطول وقت حتى تتوثّق علاقاتهما بـ «الملخيوريين» في البلاد الواطئة وتبدأ التعاليم الأناباتيستية بالانتشار. ثم كان حدث حاسم في الخامس من شهر كانون الثاني/ يناير عام 1534، حيث وصل مبعوثان لجان ماتهيجس إلى مونستر وباشرا عملية تجديد عماد واسعة وكان روتمان أول المتعمدين. ليس هذا فحسب، بل أعلنا باسم معلمهما أن أورشليم الجديدة لم تعد ستراسبورغ، إنما هي مونستر[64]. ولم تمضِ أيام حتى وصل إلى المدينة جان دو لايده يتبعه النبي جان ماتهيجس نفسه ومعهما جموع من الأناباتيست النازحين من البلاد الواطئة هرباً من القمع والاضطهاد. وقد قام هؤلاء في الثالث والعشرين من شهر شباط/ فبراير بانقلاب ثوري أطاح مجلسَ المدينة ليحل مكانه مجلس جديد جميع أعضائه من الأناباتيست ويرئسه كنيبردولينغ. وإذ تم لهم إنشاء مملكة الله، هذه المرّة، فقد طردوا منها البورجوازيين المناهضين وأعلنوا اشتراكية الممتلكات بعد تعميدهم من تبقى من السكان منصرفين إلى عملية نهب غاضبة شملت الكنائس والأديرة والمكتبات.

شرع الأسقف في تلك الأثناء يعدّ العدّة لمباشرة الحصار بصفته حاكم المدينة. وقد طال الحصار لأن المحاصَرين القابعين خلف أسوارهم الحصينة كانوا مزوّدين بمؤن وفيرة. ثم، في الخامس من شهر نيسان/ أبريل يوم عيد الفصح بالذات، قُتل جان ماتهيجس خلال هجوم جريء خارج الأسوار، فخلفه جان دو لايده وأعلن نفسه ملكاً على صهيون الجديدة محدداً له مهمة تتمثل في احتلال بلدان العالم كلها، وكانت حالة الرعب والهياج شملت المدن كلها. وقد زاد على ذلك بإصداره قراراً يقضي بتعدّد الزوجات على مثال الأجداد. ثم خرج سبعة وعشرون «رسولا» في تشرين الأول/ أكتوبر عام 1534 فعبروا الخطوط الفاصلة بين الأعداء مبشّرين بقدوم ملك صهيون الجديد، فقُتل منهم عدد كبير ومن نجا منهم قبض عليه وألقي في السجن. لكن آخرين لحقوا بهم وتمكنوا من إحداث بلبلة كبيرة في البلدان المجاورة بما فيها البلاد الواطئة.

---

(64) Smithson, Ibid., pp. 94 ss., et Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 3, pp. 335 ss.

لم تتمكن الفصائل الأسقفية من الدخول إلى المدينة إلا في الرابع والعشرين من شهر حزيران/ يونيو من السنة التالية (1535)، نظراً إلى استماتة المحاصَرين في الدفاع عن أنفسهم. وقد صُرع روتمان في المعركة في حين سقط جان دو لايده وكنيبردولينغ والمستشار كريختنغ أسرى في أيدي المهاجمين الذين أخضعوهم أشهراً لتعذيب فظيع قبل أن يعمدوا إلى إعدامهم وتعليق جثثهم في أقفاص حديدية على برج القديس لامبير كي تبقى عبرة للجميع.

تلك كانت خاتمة الانفجار الثوري الثاني للأناباتيستية. لقد كانت كارثية بالنسبة إلى مستقبل البدعة التي سيتعرّض أتباعها خلال القرن السادس عشر للملاحقة من قبل الكاثوليك والبروتستانت، على السواء، بحجة أنهم «متمرّدون»، «متحمسون»، «متعصبون». لقد بلغ التعصب ضدّهم أشده، مسالمين كانوا أم ثوريين، لما باتوا يشكلونه من تهديد. وإذا كان كتاب الشهداء البروتستانتي قد أحصى 877 شهيداً في البلاد الواطئة بينهم 617 من الأناباتيست[65]، أي ما يعادل الثلثين، فمن الممكن جدّاً أن نقع على نسبة مماثلة في أوروبا الوسطى التي عرفت بدورها اضطهادات عنيفة. يبقى أن نشير إلى أن فيليب دو هسّه كان من الأمراء الألمان القلائل الذين أظهروا تجاه الأناباتيست حِلماً نسبياً، على الرغم من نصائح اللاهوتيين المعاكسة.

4 ـ عودة الأناباتيستية إلى الاعتدال
مينو سيمونز والتسامح المدني

بقيت ثمة مجموعات صغيرة متفرقة من المتعصّبين المتطرّفين بعد مغامرة مونستر المأسوية، منها مجموعة جان دو بتنبرغ (Batenberg) الذي تمّ إيقافه في آرتوا وتنفيذ حكم الإعدام فيه عام 1537[66]. سوى أن هؤلاء كانوا مجرد استثناء لأن الأناباتيست عموماً عزفوا عن أساليب الإرهاب نهائيّاً بعدما كشفت ندوة بوكهولت في ويستفاليا عام 1536 عن خلاف جذري بين أقليّة راديكالية وأكثرية

(65) Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 3, p. 362, note 3. D'après: Université de Gand (Ghent), *Bibliographie des martyrologes protestants néerlandais* (La Haye: [n. pb.], 1890).

(66) Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 3, p. 361.

متحوّلة إلى الطرق السلمية[67]. وقد قُيِّض لهذه النزعة المعتدلة رسول نشيط هو مينّو سيمونز، مؤسس البدعة المعروفة بالمينّونية. إنه من مواليد 1493 في فيتمارسوم (Witmarsum) في فريزيا. ارتسم كاهناً كاثوليكياً عام 1524 وانصرف إلى خدمة رعية قريته عام 1531. ومع أنه كان أناباتيستي الهوى، فهو لن يعلن انفصاله عن الكنيسة إلا بعد أربع سنوات، حيث آلى على نفسه أن يتصدّى للعنف. لقد روّعته أحداث مونستر الجنونية عام 1534، فألف أولى أُهجياته ردّاً على كتاب الثأر السابق صدوره لروتمان، وفيها يتعرّض لجان دو لايده مسفّهاً ادعاءاته بالملك الديني[68]. كما شعر بتأثر بالغ لما آلت إليه حال أولئك المتعصّبين الثلاثمئة الذين كانوا قد استولوا على أحد الأديرة القديمة في شهر نيسان/أبريل عام 1535 وتحصنوا فيه كما في قلعة منيعة، بهدف إقامة «ملكوت الله» في فريزيا، فحاصرتهم الجيوش النظامية ولم ينجُ من المجزرة أيٌّ من هؤلاء التعساء. ولكي يحول مينّو دون انزلاق الأناباتيست إلى مثل هذه الانحرافات الغبية أعلن انضمامه إلى بدعتهم في العام نفسه، ولم يطل وقت حتى طُلب إليه أن يرأس المعتدلين منهم ويعيد تنظيمهم، فقبل. ثم تمّت رسامته بوضع اليد عليه من قبل أوبّه فيليبس (Obbe Philipps) فصار يُعتبر «أسقف» الجماعة في فريزيا وشمال البلاد الواطئة.

من الصعب، بل من الممل، أن نتتبع نشاط مينّو سيمونز[69] الديني في

---

(67) Heinrich Hermelink and Wilhelm Maurer, *Reformation und Gegenreformation*, p. 212, and Roland Herbert Bainton, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert* (Leipzig: [n. pb.], 1937), p. 24.

(68) صدر هذا الكتاب في العام 1627 فقط: *Een gantsch duydelycke ende klaer bewys uyt die H. S. dat Jesus Christus is de rechte beloofde David in den geest... tegen de grouwelicke ende grootst blasphemie van Jan van Leyden.*

(69) نجد سيرة حياته مفصّلة في الأعمال التالية: K. Vos, *Menno Simons* (Leyde: [n. pb.], 1914); John Horsch, *Menno Simons, his Life, Labors, and Teachings* (Scottdale, PA: Mennonite Publishing House, 1916), and Harold S. Bender et J. Horsch, *Menno Simons Life and Writings. A quadricentinnal Tribute* (Scottdale: [n. pb.], 1944).

تجدر الإشارة إلى المؤلَّفين المهمَّين: S. Gramer, «Menno Simons,» et «Mennonites» dans: *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, t. 12, pp. 586-646. Voir encore: N. van der Zijpp, *Geschiedenis der doopgezinden in Nederland* (Arnheim: Van Loghum Slaterus, 1952), chap. IV, pp. 38-58.

تفاصيله الدقيقة. لقد كان يتحلّى بنشاط شديد، لكنه لم يكن يوماً بمأمن من الاضطهاد ما جعله يقضي حياته في التشرّد والخفاء. حسبنا الإشارة إلى أن شارلكان أصدر عام 1542 بلاغاً خاصاً ينص على تقديم مئة فلوريني ذهبي لكل من يدلي بمعلومات عنه. عاش حتى 1543 في هولندا يزور جماعات الأناباتيست سرّاً ويشجّع المؤمنين. وقد أصدر خلال هذه الفترة الأولى أول كتاب عقائدي له مهمّ بعنوان: **كتاب الأساس** (عام 1539). لكنّ شدة الاضطهاد عادت فأجبرته على ترك هولندا عام 1543 واللجوء إلى شمال ألمانيا حيث قضى ما تبقى من سنيه، باستثناء اثنتين قضاهما في منطقة كولونيا (1544 ـ 1546) يمارس نشاطه التنظيمي والتبشيري في المناطق الساحلية المحاذية لبحري الشمال والبلطيق. كان أتباعه يعرفون عام 1544 بالـ «مِنّيين»، لكن اسمهم سيتغيّر لاحقاً إلى «مينّونيين». توفي مينّو سيمونز عام 1559 في فوستنفيلده بين لوبيك وهامبورغ.

تتوزع أعمال مينّو اللاهوتية والجدلية على الفترة الممتدّة بين سنتي 1535 و1558، وهي تعطي فكرة واضحة عن مواقف الأناباتيست الكنسية بعد مأساة مونستر. هذه المواقف لا تخرج، في جوهرها، عن مواقف المنشقين الزوريخيين، ولاسيما هوبماير، لكنها تتضمن بعض التلاوين الدقيقة والإيضاحات التي تسهم في تحديد العقيدة بشكل نهائي، بحيث سيقيّض للأناباتيستية المتعقّلة، كما سنرى، أن تشكل في تاريخ التيارات المحبّذة لحرية المعتقد نموذجاً مستقلاً ومحدّداً بوضوح[70].

كانت الكنيسة في نظر مينّو سيمونز والأناباتيست الأوائل عموماً، شعب «القديسين» والمتجددين المنفصلين تماماً عن هذا العالم الخاطئ. هذا التجدد هو عمل محض داخلي يعجز عن تحقيقه أي طقس احتفالي خارجي: «نحن لم نتجدّد لأننا اعتمدنا. . . بل اعتمدنا لأنه سبق تجدّدنا بالإيمان وكلمة الرب، فما

---

(70) عرفت أعمال مينو سيمونز أربع إصدارات متتالية باللغة الهولندية الأصلية. الأولى عبارة عن جزء صغير صدر عام 1562، والأخيرة نصفية صدرت في أمستردام عام 1681، انظر: Menno Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken* (Amsterdam: [n. pb.], 1681)

كما صدرت في أمريكا ترجمة كاملة له: *Complete Works of Menno Simons* (citée; t. a.), [deux parties en un volume in-4º, Elkart (Indiana), 1871].

إضافة إلى الترجمة الألمانية للمصدر نفسه عام 1876.

التجدد، في الواقع، نتيجة العماد بل العماد هو نتيجة التجدد»[71]. أما الاعتقاد بأننا نحصل على التجدّد بالعماد فهو «عبادة أوثان» و«تجديف على دم المسيح»[72]، فكيف نقبل بعد اليوم بمعمودية الأطفال ولم يأمر بها الكتاب المقدس ولا هي تالية لنشأة الإيمان؟ بذلك تكون الكنيسة مجموعة رجال يجمعهم رباط الارتداد الطوعي الذي يفصلهم عن هذا العالم[73]. أما أبرز المآخذ التي يسجلها مينّو سيمونز على كنيسة العصر الوسيط كما على الكنيسة اللوثرية فهو إغفالهما الفصل ما بين نعاج وذئاب:

«في الوقت الذي نعرف أن الكنيسة هي شعب منفصل، مثلما يجب أن تكون على الدوام، يبدو لنا في مثل وضح النهار أنه لم يحصل طوال قرون أي تمييز بين العالم والكنيسة التي كنا نشهد اختلاط البشر فيها على أنواعهم، واشتراكهم من دون تفرقة في المعمودية والعشاء السري والعبادة المسيحية. وهي ممارسات تتنافى مع الكتاب المقدّس، بالتأكيد»[74].

ثمة من يعتقد أن تبرير هذه الممارسات ممكن بالاستناد إلى بعض الأمثال الإنجيلية، كمثل الزؤان والشبكة والعذارى العشر وسواها. لكن أصحاب هذا الرأي ينسبون إلى هذه الأمثال معنى مختلفاً عن معناها الحقيقي، فإن غاية المسيح من النطق بها هي تنبيهنا إلى اندساس قوم من المخادعين والمنافقين بين صفوف المسيحيين واشتراكهم معهم في الأسرار. وهو لم يشأ البتة إرغام كنيسته، «شاءت أم أبت، على القبول بمن انتهكوا القانون علناً، والإفساح لهم في شرِكتها»[75]. لكن هذه المبادئ أفضت بمينّو سيمونز إلى مفهوم خاص للجِرم،

(71) «Verclaringhe des christeleycken Doopsels (1544),» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, pp. 418-419; t. a. II, p. 215.
انظر كذلك الفصل المتعلـّق بالمعمودية في المؤلَّف الآتي: «Een Fundament en klare aenwysinge van der salighmakende leere Jesu Christi,» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, pp. 12 ss.

(72) Verclaringhe des christeleycken Doopsels (1544),» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, p. 407, t. a., II, p. 200.

(73) «Een Fundament en klare aenwysinge van der salighmakende leere Jesu Christi,» *in: Symons, Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, pp. 33 ss; t. a., I, pp. 52-53.

(74) «Een klare beantwoordinghe over eene schrift Gellii Fabri (1554),» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, p. 262; t. a., II, p. 38.

(75) المصدر نفسه، ص 305، و.t. a، II، ص 88.

بالغ القسوة. وقد عرفت سنواته الأخيرة اضطرابات شديدة بسبب حدة المجادلات الناشبة حول هذا الموضوع:

«إن الكنيسة التي لا تلجأ إلى الحِرم الرسولي الحقيقي هي أشبه بمدينة لا أسوار لها ولا حواجز، أو حقل بلا سياج، أو بيت من دون جدران أو بلا أبواب. من هنا كانت معرّضة لكل روح كاذب وجميع الساخرين الكفرة وعبدة الأوثان والمعتدين السفهاء، وباختصار: لجميع الفاسقين والزناة، كما هي الحال بالنسبة إلى بدع هذا العالم الكبرى التي تسمّي نفسها بحق كنائس المسيح. إنها لسِمة مميزة، برأيي، وشرف كبير وسبيل لازدهار الكنيسة الحقيقية أن نوصي بالحِرم الرسولي الحقيقي بالدراية المطلوبة، ونطبقه بعناية ومحبة ساهرة وفقاً لتعليمات الكتب الإلهية»[76].

وقد بلغ الأمر بمينّو سيمونز حد الزعم أن الحِرم يحتّم طلاق الزوجين وقطع الروابط العائلية[77]، بحيث يمكن القول: إن مناخاً من التشدّد الصارم كان يخيّم على الجماعة المينونية ويفرض على الكنيسة، حفاظاً على طهارتها، أن تعامل الخطأة المستهترين بلا شفقة. غير أنها كانت تمتنع عن اللجوء إلى العنف بجميع أشكاله وترفض كل استعانة بالدولة. لذا أبى مينّو سيمونز أن يربطه أي جامع مشترك بكل من ماتهيجس وروتمان وإشراقيي مونستر:

«يتهمنا المضطهدون بقولهم إننا متمرّدون مثل أهل مونستر ونرفض طاعة الحاكم، فأما القول إن أهل مونستر تمردوا وتصرّفوا مراراً ضد كلمة الله، فهذا ما نوافقهم عليه؛ وأما القول بأنّا وإياهم واحد فذاك ما نرفضه تماماً، لأنّا نكره أرجاسهم المتمرّدة ونرذل تعاليمهم المقيتة في المَلك والمُلك والسيف وتعدّد الزوجات وفن التظاهر أمام الآخرين وما شابه ذلك من الأقوال المُشينة والفظاعات»[78].

(76) «Een grondelyk onderwys of te bericht van de excommunicatie,» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, p. 188; t. a., I, p. 241.

(77) Bender et Horsch, *Menno Simons Life and Writings. A quadricentinnal Tribute*, pp. 46-47.

(78) «Een troostelycke vermaninge van dat Lijden, kruys, vervolvinge der Heyligen,» in: *Symons, Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, p. 148; t. a., I, p. 197.

وعليه، فالمتجددون، بحسب تعليم مينّو، هم المسالمون الذين يرفضون الحرب والإعدام وكل أنواع العنف والاضطهاد.

«لا يذهب المتجدّدون إلى الحرب ولا يُقاتلون. إنهم أبناء السلام الذين حوّلوا سيوفهم إلى سكك للحراثة ورماحهم إلى فؤوس ولا علم لهم بالحرب، بل يعطون ما لقيصر لقيصر وما لله لله. أما سيفهم فهو كلام الروح الذي يجيدون استعماله بضمير صالح في الروح القدس»[79].

ثمة من يظن أنه يفعل حسناً بالعودة إلى موسى ويشوع وملوك **العهد القديم** لتبرير الحرب والفتوحات وسفك الدماء. وإنّا نعرف كيف كان قادة الإصلاح يسارعون إلى البحث في الشريعة القديمة عن دليل كتابي يُجيز لهم استعمال السيف ضد الهراطقة، وبأي حماسة كان توماس مونتزر وجان دو لايده يشهران «سيف جدعون» ضدّ الكفرة. سوى أن هؤلاء المدافعين عن العنف، كما يشير مينّو، لا يُدركون أن «زمن موسى وخلفائه المتمنطقين بسيفهم الحديدي قد ولّى إلى غير رجعة، كما إن المسيح أعطانا وصية جديدة وقلّدنا سيفاً آخر»[80].

ولا يعدو موقف المينّونيين هذا من الحرب والإعدام والتعاهد على الحب والإخلاص، أن يكون جزءاً من التقليد الخاص بأناباتيست مدينة زوريخ، وقد كاد أن يغلق عليهم ضمن حدود الموقف المتحفّظ، وحتى العدائي، من السلطات الزمنية. لكنه سجّل، على الأقل، ردّ فعل عنيف داخل الإصلاح ضد التسلّط ودمج الكنيسة والدولة، فليس من شأن الحكم الزمني، كما يؤكّد مينّو، إجبار الناس على الإيمان لأن: «الإيمان هبة الله ولا تستطيع السلطة الزمنية أن تفرضه بحدّ السيف، كما لا يمكن الحصول عليه إلا من الروح القدس، باعتباره عطية النعمة نفسها؛ وذلك بوساطة العقيدة الصافية التي ترتكز على الكلمة المقدسة، وأيضاً بوساطة الصلاة الحارة المتخشّعة»[81].

ليست الشؤون الروحية من اختصاص الدولة، إذاً:

«لا، لا، ليس الإمبراطور هو رأس الكنيسة ولا الملك ولا السلطات

---

(79) «Eeen schoone ende grondelyke leeringe uyt des Heeren Word,» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, p. 126; t. a., I, p. 170.

(80) «Een troostelycke vermaninge van dat Lijden, kruys, vervolvinge der Heyligen,» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, pp. 148-149; t. a., I, p. 198.

(81) المصدر نفسه، ص 149، t. a، I، ص 199.

الزمنية، بل المسيح يسوع بقدرة كلمته وروحه القدّوس هو رأس الكنيسة ومعتقداتها، فإن ملكوت الروح لا يسوده ولا يحميه أي سيف بشري بل سيف الروح وحده. هذه هي الحقيقة التي لا تقبل البطلان بحسب تعليم المسيح ومثله هو ورسله من بعده»[82].

ومن غير المقبول، بالتالي، أن يُصار إلى تطبيق عقوبات زمنية على جرائم ذات طابع ديني:

«لو كانت الحكومات تعرف المسيح وملكوته جيداً لوافقتني الرأي وفضّلت أن تختار الموت على أن تتدبّر الشؤون الروحية بسيفها وسلطتها الزمنية، فهذه الشؤون لا تخضع لسلطان بشري بل يعود تدبيرها إلى الله الكلي القدرة وحده. سوى أن الحكّام، يتعلّمون الآن من اللاهوتيين أنفسهم أن بإمكانهم توقيف الذين لا يخضعون لعقيدتهم الدينية وسجنهم وتعذيبهم وقتلهم كما نرى، مع الأسف، في العديد من البلدان»[83].

الواقع أن ليس في الشريعة الجديدة ما يُبيح هذه الأفعال، فقد اكتفى المسيح بالتحذير: «إياكم والأنبياء الكذّابين»[84]، ولم يأمر القديس بولس بأكثر من اجتناب الهرطوقي بعد تأنيبه مرتين: «أما رجل الشقاق فأعرض عنه بعد إنذاره مرّة أو مرّتين»[85]. وأقصى ما بلغه القديس يوحنا هو دعوة المؤمنين إلى حجب السلام عن كل من لا يحمل تعليم المسيح: «خذوا الحذر لأنفسكم لئلا تخسروا ثمرة أعمالكم... إذا جاءكم أحد لا يحمل هذا التعليم فلا تقبلوه في بيوتكم ولا تقولوا له: سلام»[86]. ولكن لم يُكتب في أي موضع: «اقتلوا الهراطقة، قدّموهم أمام الحكّام، ألقوا بهم في السجن، إرموهم في النار أو في الماء»[87]. وبعد ذلك يتوجّه مينّو سيمونز إلى الأمراء والحكّام مناشداً إياهم الفَصْلَ بين ولاية وولاية، وعدم التسلط على المجال الذي احتفظ به المسيح لنفسه: «لا تحاولوا

---

(82) «Een klare beantwoordinghe over eene schrift Gellii Fabri (1554),» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, p. 323; t. a., II, p. 104.

(83) المصدر نفسه.

(84) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 7، الآية 15.

(85) المصدر نفسه، «الرسالة إلى طيطس،» الأصحاح 3، الآية 10.

(86) المصدر نفسه، «رسالة يوحنا الثانية،» الآية 10.

(87) «Een korte klaeglycke ontschuldinge der ellendige Christenen,» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, p. 334; t. a., II, p. 118.

الاعتماد على ما أُعطي لكم من سلطة أرضية وزمنية لكي تبتّوا في الشؤون المتعلّقة بسلطان المسيح وملكوته، فإنه أمير الأمراء جميعاً. لا تحاكموا ولا تضربوا بسيفكم الحديدي ما كان الربّ العلي يحتفظ بأمر القضاء به لنفسه، أي الإيمان وما يتصل به». ثم يختتم سيمونز بالغض من لوثر مُلمِحاً إلى التطوّر الخطِر الذي سلكه تعليمه: «لقد كان لوثر وآخرون يقولون أشياء من هذا القبيل، في بداية الإصلاح، لكنهم نسَوها عندما تحسّن وضعهم ونعموا بالمزيد من الأمان»[88].

لم تكن مزاعم مينّو سيمونز وجماعة الأناباتيست المنتمين إلى مدرسته جديدةً كلها، بالطبع، إذ سبقه إليها كل من إراسم ولوثر وشفنكفيلد الذين اعترضوا على اللجوء إلى السيف في القضايا الروحية. لكنّ اللافت لدى الأناباتيست المعتدلين ـ وهي ميزة ستحظى بأهمية مستقبليّة كبرى ـ هو تعليمهم المتعلّق بطبيعة الكنيسة وعلاقات الكنيسة بالدولة، فعندما يحتجّ الأنسنيون على عنف اضطهاد الهراطقة لا يفكرون بحرمان الأمير من امتيازاته الدينية، على الإطلاق، لأن سلاميتهم الإيرينية لا تنهض على قاعدة الفصل التام بين الروحي والزمني؛ بعكس المينّونيين الذين كان اعتدادهم بإنشاء كنيسة الـ «قديسين»، أو جماعة المتجدّدين، بمثابة تأكيدِ عدم ارتباط هذه الكنيسة بالدولة والكنيسة القائمة. وقد تمَّ لهم الفصل عملياً بين الكنيسة والدولة باعتمادهم نموذج البدعة المعروف في بناء جماعتهم الكنسية، فقد رفضوا الدولة في هذا العالم الخاطئ الذي انفصلوا عنه طوعاً وحظّروا عليه، بالتالي، كل ولاية في المجال الروحي، وهذا الانفصال بالذات هو ما يؤمن حرية الضمير والمعتقد في نظام فكري كهذا. لا شك في أن التسامح العقائدي والأدبي محدود في فِرق الأناباتيست مما لا يدع مجالاً للتردد في شهر سيف الحِرم الإنجيلي بوجه غير المستحقين. غير أن التسامح المدني يبقى مصوناً طالما أن السلطة العامة لا يسعها، في أيّ ظرف كان، أن ترغم البشر على الانتماء إلى الكنيسة وتدعم العقوبات الكنسية بأحكام زمنية. هكذا تمّ التعبير، للمرّة الأولى، عن وجهة نظر الانفصاليين في ما خص مسألة التسامح، نعني بهم تلك الفِرق التي تطالب بالفصل الجذري بين الروحي والزمني.

---

(88) «Een weemoedige ende christelycke ontschuldinge ende verantwoordinge,» in: Symons, *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*, p. 499; t. a., II, p. 303.

واضح هو الفرق بين موقف الأناباتيست وموقف الأنسنيين لكن الموقف الذي سيتخذه «السياسيون» الفرنسيون لاحقاً لن يقل عنه وضوحاً. هؤلاء لن يتوانوا عن تأكيد الاستقلاليّة القائمة بين الكنيسة والسلطة السياسية. كما إنهم، عدا تمنعهم عن الإقرار بانفصالهما جذريّاً، سيسلكون في معالجتهم موضوع الحرية الدينية خطّاً معاكساً للأناباتيست يقضي بجعل مصلحة الدولة فوق كل اعتبار. أخيراً، يتميّز الميتّونيون عن الروحانيين الصوفيين بتمسكهم الشديد بطائفتهم والجماعة المنظورة والكتاب المقدس بالذات، كما إنهم قلما يميلون إلى المبالغة في إظهار وجه الديانة التصوفي والفردي مبدأ للتسامح، مع ضرورة الإقرار بسلوك بعض الأناباتيست في هذا الاتجاه أيضاً، فلا يبقى إلا أن ننظر في تلك الصيغة الخاصة التي اتخذها مذهب دايفد جوريس (Joris).

5 ـ الأناباتيستية والروحانية الصوفية

دايفد جوريس (حوالي 1501 ـ 1556)[89]

لم يفلح مينّو سيمونز في أن يضم إليه يوماً أكثر من حفنة ضئيلة من الأناباتيست، ولا كانت مبادئ هذه البدعة، أصلاً، تؤهلها لتشكيل تنظيم موحّد، فكنا، إلى جانب فريق المتعصّبين السائرين نحو الانقراض، في هولندا، نشهد ألوية عديدة من الأناباتيست المتعقّلين. لكن هولندياً آخر يدعى دايفد جوريس كان من أخطر المنافسين لمينّو سيمونز. إن في رسائلهما المحتدمة عام 1542 ما يشهد على العداوة المستحكمة بين الرجلين واختلاف مبادئهما الراديكالي، فقد كان مينّو

---

(89) لمعرفة المزيد عن سيرة حياة جوريس، يمكن مراجعة: F. Nippold, «David Joris von Delft. Sein Leben, seine Lehre und seine Secte,» *Zeitschrift für dis historische Theologie*, t. 33 (1863), pp. 3-166; t. 34 (1864), pp. 483-673, and (1868) pp. 475-591; Auguste Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVIe siècle: Thèse présentée à la faculté de théologie protestante de Montauban* (Strassburg: G. Fischbach, 1875), pp. 164-200; P. Burckhardt, «David Joris und seine Gemeinde in Basel,» *Basler Zeitschrift*, t. 48 (1949), pp. 5-106, and Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), t. 2, pp. 133-165.

حول عقيدته بالنسبة إلى الحرية الدينية، انظر: Roland Herbert Bainton: *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert* (Leipzig: [n. pb.], 1937).

Bainton a résumé cet ouvrage dans son livre: Roland Herbert Bainton, *The Travail of Religious Liberty; Nine Biographical Studies* (Philadelphia: Westminster Press, [1951]), pp. 125-148, and Johannes Kühn, *Toleranz und offenbarung* (Leipzig: F. Meiner, 1923), pp. 271-301.

يعترف بأمانته للكتاب المقدس وكلمة الله المكتوبة ويأخذ على جوريس عدم اتباعه سوى تخيلاته وأحلامه الذاتية ظناً منه أنه يسمع صوت الروح القدس[90]. والواقع أن جوريس كان ينتمي إلى مدرسة أخرى وقد تمكن بطريقة مختلفة جداً من المطالبة، هو أيضاً، بالحرية الدينية.

ولد دايفد جوريس في مقاطعة الفلاندر (Flandre) حوالي سنة 1501 - 1502، لكن أصله يعود إلى مدينة دلفت (Delft) في هولندا. احترف مهنة الرسم على الزجاج، وانخرط في الحركة الإصلاحية عام 1528. لكنه أُدخل السجن في بلدته دلفت بسبب تحمّسه الشديد قبل أن يصدر حكم بنفيه مدة ثلاث سنوات بتهمة الإقدام على شتم أحد التطوافات الدينية، فلما أخذت الأناباتيستية الملخيورية بالانتشار في البلاد الواطئة جذبه المناخ الرؤيوي المسيطر على هذه البدعة فانضم إليها بشغف، ولو أن الأساليب العنفية لم تستهوه يوماً، كما يبدو، فقد عبّر عن استنكاره مغامرة مونتزر من دون مواربة[91]، وظنّ نفسه بعد الكارثة مدعواً إلى تأدية دور كبير هو دور الوسيط بين الفرقاء. لكن رؤاه ما لبثت أن قادته إلى تأسيس حزب خاص به بعد فشله في مؤتمر بوكهولت عام 1536. كان يحسب نفسه داوود الثالث، بحسب المفهوم المونطاني أو اليواكيمي الذي كان رائجاً آنذاك في أوساط الأناباتيست من دون أن يفوته الاعتراف بتواضع أن المسيح، داوود الثاني، هو أرفع منه شأناً[92]. كان جوريس يطمح إلى بسط مُلك الروح. وقد أصاب نجاحاً كبيراً جعل منه زعيم هذه البدعة في البلاد الواطئة. لكن الكنيسة الداوودية بدأت منذ العام 1538 تتعرّض بالرغم من مسلكها السلمي إلى

---

(90) Bender et Horsch, *Menno Simons Life and Writings. A quadricentinnal Tribute*, pp. 36-37, et Horsch, *Menno Simons, his Life, Labors, and Teachings*, pp. 177 ss.

(91) يفضح الكاتب «الفرق الضالة» في الفصل ما قبل الأخير من كتابه *Fondamentboeck* (1539، المنقّح عام 1554) والمقصود هو دايفد جوريس وأتباعه. أما رسالة جوريس، فقد تمّ نشرها في: *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis*, t. 5 (1845), pp. 73-77.

(91) Bainton, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert*, pp. 22-23.

(92) Nippold, «David Joris von Delft. Sein Leben, seine Lehre und seine Secte,» pp. 67-68; Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVIe siècle: Thèse présentée à la faculté de théologie protestante de Montauban*, p. 165, et Burckhardt, «David Joris und seine Gemeinde in Basel,» p. 14.

حملة اضطهاد عنيفة أسفرت تلك السنة بالذات إلى إعدام سبعة وعشرين شخصاً من بينهم والدة جوريس في دلفت، وقد أُعلن عن مكافأة لمن يقتل النبي أو يأسره. على أن ذلك لم يفتّ من عزيمته بادىء الأمر حيث لزم مخبأه من دون أن يتوقّف عن دعم أتباعه. ثم رأيناه فترة في ستراسبورغ يجري مداولات مع الملخيوريين عندما استضافته الكونتيسّه آنّ دولدنبورغ في الفريز الشرقية. ترك جوريس نتاجاً أدبياً ضخماً أهم ما فيه هو كتاب **الروائع** العائد إلى سنة 1542، والذي يعتمد في تصميمه على التصورات اليواكيمية المرتكزة إلى نظرية عهود العالم الثلاثة.

انقطعت أخبار دايفد جوريس منذ عام 1544 ولم يعد أحد من بدعته يعرف شيئاً عنه لمدّة طويلة، لا في هولندا ولا في الفريز الشرقية ولا في رينانيا. لكن غريباً قدم إلى مدينة بال في الأول من نيسان/ أبريل من العام نفسه، ترافقه زوجته وأولاده الكُثُر، وبعد أن عرّف عن نفسه بأنه جان دو بروج طلب من مجلس أعيان المدينة السماح له بالإقامة في المدينة. ولما كان يبدو كريم النسب وقد ادّعى أن السلطات الإسبانية تضطهده وتلاحقه بسبب معتقده، فقد أُذن له بذلك. هذا القادم لم يكن إلا دايفد جوريس الذي اجتمعت له من هبات المؤمنين ثروة عظيمة مكّنته من شراء مُلْكية واسعة في ضواحي المدينة[93] حيث عاش بهدوء تام إلى حين وفاته عام 1556 من دون أن تتمكن السلطة من اكتشاف هويته الحقيقية، ولم يدرِ بسره إلا بعض مريديه الذين شكّلوا حول هذا «النبي» فرقة حقيقية ولبثوا متكتمين طيلة حياة جوريس بحيث لم تساور الظنون بشأنه سلطات المدينة[94].

واظب النبي على الكتابة وتأمين رواج أعماله سرّاً. وأخص ما يُشار إليه هنا هو ظهور الطبعة الثانية لكتابه **الروائع** في مدينة بال عام 1551. كان نهج جوريس الديني يختلف جذرياً عن المينّونيين والملخيوريين. فلا هو كتابيّ، حصراً، كنهج مينّو سيمونز، ولا هو رؤيوي عنيف كنهج ماتهيجس أو جان دو لايده. أول ما

---

(93) في ما خصّ عائلة جوريس وأملاكه، انظر مقالة: Burckhardt, «David Joris und seine Gemeinde in Basel,» pp. 17-30.

(94) Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, pp. 133-137, et Bainton, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert*, pp. 57 ss.

ينبىء به جوريس هو مُلك الروح، فقد كان رؤيوياً لكنه رؤيوي صوفي أكثر منه متعصباً ثورياً. وقد صدق باينتون إذ قال إن رؤيويّة الحزب الملخيوري كلها قد تروحَنت معه وتحوّلت إلى أحداث الحياة الداخلية[95]. إن تأثير سيباستيان فرانك واضح عليه وقد أفضى به إلى مثل ليبراليته الدينية. وإذا كان فرانك قد امتنع عن تأسيس أي بدعة أو كنيسة جديدة في حين أسس مصلح الأناباتيستية جماعات خاصة به، فلا شك في أن هذه الجماعات الجوريسية لم تكن خاضعة لنظام الجماعات المينّونية الصارم، فالمعلّم قلّما يهتمّ بأشكال الديانة الخارجية لاقتناعه بالتسامح العقائدي والأدبي الذي كان يرفضه منافسه[96]، وما الإيمان، في نظره، مجرّد التزام بعقيدة بل هو خبرة روحية:

«ليس الإيمان المسيحي كلمة ينطق بها اللسان لكنها قوة أبدية حقيقية وعمل إلـهي... يستحيل أن يعرفها إلا الذي قبلها. وهو لا يكمن في بعض العقائد الخاصة أو الكلمات التي نتفوّه بها خارجيّاً، بل في اختبار الله الحي الحقيقي العادل والأبدي ومسيحه... وليس بوسع أحد أن يتكلّم عن الإيمان الحق ما لم يجده في ذاته. وهل يقدر امرؤ أن يشهد بما لم يره ويسمع به؟»[97]

حتى طاعة الكتاب المقدّس تعجز عن إعطاء الإيمان:

«ما يلهم الإيمان ليست روايات التاريخ الكتابي، ولا تاريخ العلامات ولا الأحداث العجائبية التي قام بها الرسل والأنبياء ولا صليب المسيح المنظور ولا تجسّده وموته وقيامته، بل قوة الروح والحق هي التي تلهم الإيمان... قد نؤمن بهذه الأمور كلها من دون أن نجني منها نفعاً، أوَ لا يؤمن بها الشيطان أيضاً

---

(95) Bainton, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert*, pp. 36-38.

(96) من غير أن يحملنا ذلك على الاستنتاج بأن جوريس كان شخصياً على جانب كبير من اللطف والتسامح، فقد كان يصعب عليه التشكيك بادعاءاته المسيحانية والنبوية، انظر: Burckhardt, «David Joris und seine Gemeinde in Basel,» pp. 49-50.

(97) Een suyverlijcke bewijsreden, cité par Bainton: *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert*, p. 80.

إضافة إلى كتاب: (*t'Wonderboeck*)، ألّف جوريس كتيّبات كثيرة نجد قائمة بها في: Antonius Van der Linde, *David Joris. Bibliographie* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1867),

إضافة إلى احتواء كتاب بايتون على شواهد كثيرة من هذه الكتيّبات النادرة.

ويرتعد فَرَقاً، كما يقول القديس يعقوب في رسالته[98]؟ فأي فائدة تُرجى من ذلك كله إذا كنا نفتقد روح المسيح؟... لا فائدة منه كله ما لم تكن فينا محبة الحق»[99].

لا يصلح **الكتاب المقدس**، في هذه الحالة، أن يكون قانون إيمان موضوعي ومعصوم للمؤمنين، إذ لا قيمة لحرفية الكتاب، كما سبق أن أورد فرانك. وحده التفسير الروحي هو الحقيقي ولا يبلغه إلا الرجل المتجدّد الذي يكون الروح القدوس مدبّره ومعلّمه الأوحد. إن الرؤى والإلهامات التي كان جوريس يعتدّها حظوة له من شأنها أن تُظهر، في نظره، عمل الروح المستمر منذ البدء وإلى نهاية الأزمنة: «يتكلّم الروح اليوم مثلما كان يتكلّم بالأمس وقبله»[100]. لا شك في أن مونتزر، وملخويوريي مونستر من بعده كانوا يعتبرون أن الروح يقودهم، هم أيضاً، لكن الأمر يختلف بالنسبة إلى جوريس حيث لا يُعقل أن يجرّ الروح المتجدّدين إلى مغامرات خارجية محسوسة، فما من قيمة دينية للظاهر والمحسوس، لأن مملكة الله هي مملكة خفيّة وعظمة صوفية، حتى إنها لا تحتاج إلى هياكل واحتفالات ظاهرية: «فالذين يخدمون الله بورع هم أنفسهم الهيكل المقدّس وبيت الله بالروح والحق، فلا يرون، بالتالي، ضرورة للعوائد والطقوس الجسدية وخدمة الأسرار»[101]. إنهم يشكلون مجتمعين كنيسة غير منظوره لا ترتبط بقومية ولا طائفة ولا شعب محدّد[102]. هكذا تفقد معمودية الراشدين العزيزة على قلوب الأناباتيست الكثير من أهميتها لتصبح، بالنسبة إلى جوريس كما بالنسبة لِدنك، ذاك النبي الآخر «للكلمة الداخلية»، مجرّد احتفال ثانوي على هامش التجدد بالروح.

على أن جوريس، وإن أبدى تناقضاً كلّياً مع مينّو سيمونز في الحقل الكنسي، يجاريه في رفضه تدخّل الدولة في الشؤون الروحية:

---

(98) الكتاب المقدس، «رسالة القديس يعقوب،» الأصحاح 2، الآية 19.

(99) (Summarische verclaringhe), cité par Bainton dans: *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert*, p. 81.

(100) انظر: Kühn, *Toleranz und offenbarung*, pp. 298-299.

(101) *Wtspraeck des waeren Religion*, cité par Bainton, Ibid., p. 84.

(102) انظر: المصدر نفسه، ص 76.

«على الحكّام أن يحكموا بالعدل في كل ما يتعلّق بالجسم والممتلكات والمساكن والحقول... أما في ما يتعلّق بالإيمان فعليهم ألا يستبقوا الزمن بل ينتظروا حكم القاضي العادل وراعي الخراف... لأنْ يُقتل ألف رجل ونخسر كل شيء خير من أن نخاطر بإعدام مسيحي مؤمن أو نفس صالحة. وربّ قائل: هؤلاء الذين نقتلهم ليسوا مسيحيين بل هراطقة ومضلّلين فاسقين. غير أني أجيب أن في العالم أبراراً كثيرين ذبحوا مع المسيح كما لو انهم هراطقة ومجرمون... لله وحده ولاية الروح على النفوس والأجساد، وما للبشر غير ولاية الجسد، أما الشؤون الروحية المرتبطة بالإيمان فليست من صلاحياتهم»[103].

فلما بلغ جوريس عام 1553 أن سلطات جنيف تتهيّأ بتشجيع من الرعاة للحكم على سرفيه بالإعدام وجّه إليها اعتراضاً عنيفاً يحمل توقيعه المستعار[104]:

«تصوّروا أيها السادة النبلاء والحكماء والعقلاء ما يمكن أن يحلّ بنا لو أُعطيت لأعدائنا الحرية المطلقة في قتل الهراطقة وكم يبقى من البشر على وجه الأرض لو كان لكل منهم سلطة على الآخر الذي يعتبره هرطوقياً؟ هكذا ينظر اليهود والأتراك إلى المسيحيين، بل والمسيحيون أيضاً بعضهم إلى بعض، بحيث نرى أتباع البابا واللوثريين والزفنغليين والأناباتيست والكالفينيين واللوثريين اللامباليين، يتراشقون بالحِرم. هل من الجائز أن يحقد الناس بعضهم على بعض ويتقاتلوا بسبب اختلافات الرأي هذه؟ فلا تشهروا السيف، إذاً، وإذا كان بينكم من يعتنق آراء فاسدة باطلة فصلوا لأجله وأيقظوا فيه روح المحبة والسلام والوحدة... أما بخصوص سرفيه، فإذا كان هرطوقياً أمام الله، لا تكبّدوه أي عذاب جسدي بل انصحوه ووبخوه وفق ما يُقتضى، وفي أقصى الحالات، أبعدوه عن المدينة إذا ما تشبّث برأيه وعكّر بتعليمه السلام... ولا يحق لأحد الذهاب أبعد من ذلك».

وعلى وجه الإجمال، فقد أكّد جوريس عدم تلاؤم الروح المسيحية مع

---

(103) *t'Wonderboeck*, II, c. 93; éd. de 1551, f° 121 v° -122 r°.

(104) تمّت إعادة نشر هذه الرسالة في: Johann Lorenz Mosheim, *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte* (Helmstaedt: [Bey Christian Friedrich Weygand], 1748), pp. 421-425.

الاضطهاد بسبب المعتقد الإيماني[105]. وهو يتفق مع سيباستيان فرانك على تعليل ذلك بقوله إن البشر عاملوا المسيح وتلاميذه كهراطقة، ولو ردّ المسيحيون الحقيقيون على خصومهم بمثل هذه القباحات لأنكروا أنفسهم. ذلك أن الكنيسة المقدّسة الحقّ ليست تلك «التي تضطهد بل التي تتحمل الإضطهاد»[106].

الواقع، أن مصير جوريس كان أفضل من مصير رؤساء الأناباتيستية الأوائل، إذ نجا من ألسنة اللهيب في حياته ومات بعد اثنتي عشرة سنة من وصوله إلى بال حيث رقد بسلام في الخامس والعشرين من آب/ أغسطس عام 1556. وقد أقيمت لسيد قصر بيننغن مراسم دفن رائعة[107]. ولم تمضِ سنوات حتى هُتك سرّ الرجل وذاع الخبر بأن السيد جان دو بروج لم يكن إلا ذاك الهرطوقي الهولندي الشهير الذي كثر الكلام عنه منذ خمس عشرة سنة! كانت تلك صدمة مريعة أعقبها هرج ومرج في المدينة والأوساط الجامعيّة حيث رأينا المدينة البروتستانتية تنهمك في اتخاذ مختلف أنواع التدابير والقوانين الإجرائية التي تنص عليها محكمة التفتيش في محاكمة الأموات. وبعد عملية استقصاء وتحرٍّ طويلة، ألقي القبض على جميع أفراد عائلة جوريس والأشخاص المقرّبين منه وتمّ اقتيادهم إلى السجن، وكان عددهم نحو ثلاثين شخصاً. ثم كانت محاكمة المتوفى عشية أحد العنصرة الواقع فيه الثالث عشر من شهر أيار/مايو عام 1559، في ساحة القصر البلدي، على مرأى من الحشود الغفيرة. كان رسم جوريس معلقاً على أحد الأعمدة أمام القضاة، وبجانبه صندوق يحوي كتبه. وبعد مرافعة النيابة العامة أصدر القضاة حكمهم بتنفيذ عقوبة الحرق. وقد نقل لنا شاهد عيان، وهو طبيب من بال، يدعى فيليكس بلاتر (Platter)، تفاصيل التنفيذ الفوري للحكم كالآتي:

---

(105) ثمة على الأقل ثلاثة من كتيبات دايفد جوريس موجّهة بصراحة ضد اضطهادات المنشقين من قبل السلطات المدنية، هي: David Joris: [*Ernstelijcke Klage*... (nº 1); «*Een suyverlijcke bewijsreden* (nº 6) et *Christelijcke Waerschouwinghe*].

مع الإشارة إلى كونها الكتيبات الأربعة عشر مجموعة كلها في مجلّد واحد يحمل رقم 2,225 من مجموعة Van Hulthem في المكتبة الملكية في بلجيكا.

(106) Bainton, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert*, pp. 76-87.

(107) للاطلاع على ما جرى لاحقاً، انظر: Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, t. 2, pp. 137 ss., et surtout Burckhardt, «David Joris und seine Gemeinde in Basel,» pp. 50 ss.

«تمّ تسليم الأشياء (الصندوق ورسم المتوفى) إلى الجلّاد الذي نقلها إلى خارج الأسوار على غرار اقتياده المجرمين. ثم نقل جثمان المتوفى المنبوش من قبره في تابوت إلى ساحة الفرنسيسكان. كانت المحْرقة منصوبة أمام الحجر الكبير، وهو موضع التنفيذ، عادة، فوضع الجلّاد فوقها التابوت ولما حطّمه ظهر الميت للعيان. كان يرتدي ثوباً من الصوف وعلى رأسه قبعة مُروّسة من المخمل المزيّن بالقرمز، فأوقف الجلاد الجثمان وكان لا يزال محفوظاً بنسبة يسهل معها التعرّف إليه: محاجر العينين غائرة والجفون مغمضة. ثم وُضعت الكتب إلى جانبه والرسم ألصق على العمود، وسرعان ما التهمت النار كل شيء محوّلة إياه إلى رماد».

ويختم بلاتر قائلاً: «كان الحشد هائلاً. وقد عاينت التنفيذ بصحبة سيباستيان كاستيليون»[108]. وبعد مضيّ بضعة أسابيع، في السادس عشر من حزيران/ يونيو، تمّ إحضار المساجين «الدايفديين» إلى الكاتدرائية، فأنكروا كلهم ضلالات معلّمهم وطلبوا السماح، وللحال تصالحوا مع الكنيسة وأُطلق سراحهم.

لم تزُل بدعة جوريس بموته، على ما يبدو، بل استمرّت قائمة حتى نهاية القرن السادس عشر في هولشتاين والبلاد الواطئة، لكنها، لما كانت دون البدعة الميتّونية تنظيماً بكثير، فقد انتهت إلى زوال ولم يبقَ لها أثر.

6 ـ خلاصات حول الأناباتيستية

إن غموض الأناباتيستية الملتبس هو الذي أكسبها أهمية في تاريخ الحرية الدينية، فقد تلبّست جميع الأوجه بدءاً بالغضب الثوري وانتهاءً بالسكينة الصوفية، كماعُرِف أتباعها في العالم الجرماني باسم (Schwärmer)، الذي يعني «المتحمّس» و«المتهوّس» و«المتعصّب» و«المتصاوف»، مما يعبّر أفضل تعبير عن الالتباس الذي طالما ألقى بظله على بدعة كانت دائماً تبعث على الحذر والعداء. من هنا يمكننا أن نلتقي في عداد أنصارها أشخاصاً متعصّبين خطِيرين إلى جانب آخرين أتقياء أو ملهمين، متصاوفين. حسبنا التاريخ شاهداً على وجود هذين الاحتمالين القابلين للتحقق في صميم الأناباتيستية الجامعة ما بين عنف التعصب الخطِير وسكينة الإلهام الورع، بل على إمكان الانتقال، أيضاً، من حالة إلى أخرى بفعل

(108) *Mémoires de Félix Platter*, trad. par E. Fick (Genève: Fick, 1866), p. 98.

الظروف أو انضمام شخصية جديدة وقوية إلى الجماعة. لقد كان ملخيور هوفمان ينبذ كل عنف لكنّه غذّى لدى أتباعه حماسة رؤيوية ما لبثت أن جرّتهم إلى كل أنواع التطرف بتأثير من جان ماتهيجس وجان دو لايده، فلا يسعنا، والحالة هذه، أن نعتبر الأناباتيست دعاة صريحين للحرية الدينية. لقد كانوا يُشيدون بسيادة حرية الروح أكثر من إشادتهم بحرية الضمير والمعتقد. ولا يبعد أن يدفع ذلك بفريق منهم إلى أبشع أعمال العنف بحجة الطاعة لـ «المعلّم الداخلي»؟

على أن هذه التحفظات الخطيرة لا تثنينا عن الإقرار بأن الأناباتيستية المتعقّلة قد أسهمت بشكل فعّال في تطوّر التسامح بعد كارثة مونستر حيث أخذت تظهر في العالم البروتستانتي، وبصورة خاصة لدى المينّونيين، ردود فعل متطرّفة ضدّ القيصرية البابوية ونفوذ الأمراء المفرط في المجال الروحي، فكانوا أول المدافعين عن الفصل الجذري بين الكنيسة والدولة. وعندما برز الصراع في القرن السابع عشر ضد كنيسة الدولة وسيادة الملك الدينية في إنجلترا لم يجد له مناصرين أفضل من المعمدانيين المكمّلين للتقاليد المينّونية.

أما من وجهة نظر كاثوليكية فإنّه، وإن لم يسعنا القبول، طبعاً، بالانفرادية الدينية التي قامت عليها الأناباتيستية وما يطالب به أتباعها من فصل مطلق بين الكنيسة والدولة، لا يسعنا إلا الاستنتاج بأنهم عرفوا كيف يدافعون بشجاعة كبيرة عن حقوق الديانة الذاتية بوجه مطلقية حكم الأمراء والدول.

الفصل الرابع

الجهود الأنسنية المبذولة

من أجل التوفيق الديني

سياسة «الحوارات» (1530 ـ 1555)

كانت الوحدة الدينية تبدو على شفير الانهيار في ألمانيا، حوالي عام 1530، لا لأن اللوثرية باتت تشكل كياناً منظماً بمواجهة الكنيسة الكاثوليكية فحسب، بل لأنها أخذت تواجه أيضاً خطر الانشقاق في صفوفها بفعل ظهور الأناباتيستية وغيرها من الحركات الانفصالية، فما عساها تكون ردود فعل الأوساط الأنسنية على هذا التفكّك المسيحي؟ كان موقف إراسم في سنوات الإصلاح الأولى يوفّر عناصر سياسة وفاقية في هذا المضمار، فأمير الأنسنيين هذا ينبذ العنف، لكنه وفيّ لفكرة الوحدة. وإذا كان ينادي، من وقت إلى آخر، بالتسامح المدني مع المنشقين الدينيين، فهو لم يرَ فيه أكثر من حلٍّ مؤقت ووسيلة ضرورية لتهدئة الأحقاد تسهيلاً لقيام الجهود الوفاقية. وقد أصبح في هذه النقطة، من حيث لا يدري، زعيم مدرسة كبرى يتوزع أتباعها ما بين ألمانيا وفرنسا وسواهما من البلدان. هؤلاء الأنسنيون الإراسميون كانوا يشجبون الانقسامات الدينية ويعترضون على كل وسائل العنف، وسيستمرون في المطالبة بسياسة التقارب والمصالحة، ضمن حدود الإمكان.

تجدر الإشارة هنا إلى أن هؤلاء «الإيرينيين» السلاميين كانوا مؤيدين جداً للأمراء وقد عهدوا إليهم بدور كبير في إصلاح الكنيسة وإعادة الوحدة إليها، فهم من شجع شارلكان على إتباع طريق «الحوارات» مع البروتستانت. ولا عجب، فإن البلاط الروماني في عصر النهضة كان يبدو، حتى في الأوساط الكاثوليكية،

عاجزاً عن إصلاح نفسه فكيف يدفع بالكنيسة كلها في خط الإصلاح الشامل. وإذا كان لايزال بإمكان بابا نظير كليمنس السابع (1523 ـ 1534) بعد يوليوس الثاني ولاون العاشر أن يتخذ إجراءات وقائية من هذا النوع[1]، فلابدّ من اكتمال إنجازات المجمع التريدنتيني ـ الذي لن يبدأ قبل عام 1545 ـ كي يسود العالم الكاثوليكي اقتناع معاكس. وبانتظار تحقق ذلك يمّم الأنسنيون شطر الأمراء الذين بدوا، منذ ذلك الحين، يمسكون بالمصائر الدينية في بلدانهم.

1 ـ انتشار الأنسنية الإراسمية

كان البلاط الإمبراطوري في النصف الأول من القرن السادس عشر، ومعه جميع البلاطات الأميرية، مراكز ناشطة للأنسنية الإراسمية[2] إذ كان المستشار غاتينارا(Gattinara) في بلاط شارلكان نصيراً متحمساً لإراسم، وخلاصة ما قاله في رسالة بعث بها إليه في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1526 أن المسيحية منقسمة إلى ثلاث فئات هي: مناصرو الحبر الروماني في كل ما يأمر به، وأتباع لوثر، وأولئك الذين لا يبغون إلا مجد الله وسلامة الدولة. وكان إراسم ينتمي إلى هذه الفئة الثالثة التي كان المستشار يزهو بالانتماء إليها[3]. أما نيكولا غرانفيل (Granvelle) الذي خلفه في الحظوة لدى الإمبراطور، عام 1530، فسيحافظ على هذه الميول ويمثّل شارلكان في حوارات فورمس، عام 1540، ثم في حوارات راتسبونا، عام 1541.

مثل هذه الميول كانت هي السائدة أيضاً في بلاط فرديناند الأول، شقيق الإمبراطور الذي عُيِّن حاكماً على أملاك عائلة هابسبورغ الألمانية إثر معاهدة

---

(1) يقول المونسينيور جيدان عن هذا البابا إنه كان يفكّر بطريقة شبه حصرية «من منطلق السياسة الإيطالية». انظر: Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* (Freiburg: Verlag Herder, [1950]), p. 177

(2) يقول جيدان في: المصدر نفسه، ص 294: «لم يقم أمير من بين أمراء اتحاد سمالكالده إلا وقرّب إليه إراسمياً».

(3) في رسائل إراسم: Desiderius Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, Denuo Recognitum et Auctum per P. S. Allen ([Oxford]: OUP, 1906), VI, pp. 420-421 (lettre 1757). انظر: Karl Brandi, *Charles-Quint (1500-1558)*, traduit de l'allemand par Guy de Budé (Paris: Payot, 1939), pp. 255-256, et Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols., 2. Aufl. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1941), t. 2, p. 230.

فورمس، عام 1521، قبل أن ينتخب ملكاً على بوهيميا وهنغاريا، عام 1526، ثم على رومانيا، عام 1531، حتى إذا توفي شارلكان، عام 1558، تم إعلان فرديناند إمبراطوراً. كان هذا الأمير بالغ التُّقى، شغوفاً بالديانة الكاثوليكية[4]، لكن أكثر مستشاريه نفوذاً كانوا من أنصار إراسم المتحمسين. من بينهم جان هايغرلين (Heigerlin) المعروف بجان فابر (أو فابري) والذي شغل منصب وزير لدى فرديناند منذ العام 1523 وحتى تعيينه أسقفاً على مدينة فيينا، عام 1530. إن مراسلات هايغرلين مع إراسم تظهر شدة إخلاصه له[5]، لكن ميوله التوفيقية لم تحل دون دفاعه عن الكنيسة بأمانة من خلال كتاباته الكثيرة التي رد بها على الهجمات اللوثرية[6]. كذلك برز في الاتجاه عينه فريدريك غرافيه (Grawe) المعروف بنوسيا (Nausea)، والذي كان مستشار فرديناند وواعظ البلاط قبل أن يخلف فابر في الولاية الأسقفية على فيينا[7] عام 1540. وقد استمرّ فرديناند حتى بعد أن أصبح إمبراطوراً يختار مستشاريه من أنصار السياسة التوافقية.

كان بلاط دوق بلاد الساكس، جورج، أكثر البلاطات الأميرية تأثراً بالأفكار

(4) انظر حول هذه النقطة الشهادات التي جمعها: Gustave Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, 2 vols. (Paris: E. de Boccard, 1923), t. 1, pp. 102 ss.

(5) انظر النبذة التي قدّمها ب. س. ألن في: Erasmus, Ibid., t. 2, p. 189.

انظر: Johann Janssen, *L'Allemagne et la réforme* (Paris: [s. n.], 1906), t. 7, pp. 539-541.

(6) بيد أن أعماله الأخيرة تدلّ بوضوح على فقدانه الأمل بسياسة الوفاق منذ حوالي عام 1540. انظر: Ludwig Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542*, bibliothek des kgl. preussischen historischen Institute in Rom; 5 (Rom: Loescher, 1910), pp. 25 ss, et les mémoires édités, pp. 108-145.

حول مهمّة فابري في أسقفيّة فيينا، انظر: Ernest Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs* (Wien: [n. pb.], 1949), t. 2, pp. 255-259.

(7) انظر نبذة: Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, t. 6, p. 78.

انظر أيضاً: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 7, p. 542-543,

حيث إنه عند وفاة صديقه إراسم، عام 1536 نظم مرثية تقريظية ينعته فيها «بالقديس»، انظر: Andreas Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt* (Tübingen: [n. pb.], 1952), pp. 22-25.

لاحظنا حوالي عام 1540 بعض التناقضات في موقف نوسيا، حيث نقع، إلى جانب الرسالة المحرّرة الموجّهة إلى فرديناند على رسالة أخرى تعكس روحية مناقضة لها تماماً، انظر: Cardauns, Ibid., pp. 157-193.

انظر: Cardauns, Ibid., pp. 39-52, 150-157, et 193-200,

لقد تطوّر نوسيا، بكل تأكيد، في اتجاه أكثر تصلّباً، شأنه في ذلك شأن جان فابر. أما بالنسبة إلى مهمّته في أسقفية مدينة فيينا فيحسن بنا مراجعة: Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs*, pp. 259-278.

الإراسمية. وقد ظلّ هذا الدوق وفيّاً للكثلكة إلى حين وفاته، عام 1539، كما كان، على مثال إراسم الذي وصلته به مراسلات تعود إلى عام 1517، يتمنى من كل قلبه أن يُصار إلى إحياء الوحدة المسيحية. لذا أحاط نفسه بحاشية من المفكرين الوفاقيين أو «المفكرين الوسطاء» كما يسميهم ج. لورتز[8]. نذكر منهم مستشاره سيمون بيستوريوس (Pistorius)، والمشترع ملخيور فون أوسّا (Ossa)، والأنسني بيار موسيلانوس (Mosellanus) وسيزار بفلوغ وولده يوليوس الذي سيصبح عام 1542 أسقفاً على مدينة نومبورغ، وأخيراً، جورج فيتزل (Witzel) (فيسيليوس) أحد أصلب المدافعين عن دعوة السلام الأنسنية[9].

لا شك في أن أمير منتخَبية براندبورغ المنتخب، يواكيم الثاني، قد انضمّ إلى الإصلاح. لكنّ التأثيرات الإراسمية، ومنها تأثيرات فيتزل، حملته على التلطيف كثيراً من المتطلّبات اللوثرية، حتى ليمكن القول إن قراره الكنسي عام 1540 كان «الأكثر ميلاً إلى الكثلكة بين القرارات كلها»[10].

وقد حدث الشيء نفسه في دوقية كليف - جولييه (Clèves-Juliers)، حيث كشف القراران الصادران عن جان الثالث خلال العامين 1525 و1532 عن مثل هذه الرغبة في تجنب الإجراءات الراديكالية، من دون أن يمنع ذلك الانتشار التدريجي للتعليم اللوثري في جميع أنحاء الإمارة[11].

كذلك دخلت بعض الإمارات الكنسية في السبل التوافقية. إذ بكّر الأمير الأسقف ألبير تابراندبورغي في مايانس (Mayence) في مراسلة إراسم، وصادق يوليوس بفلوغ الذي عيّنه مدبراً لأبرشيته. كما كان يحظى باحترام الأوساط البروتستانتية المعتدلة حتى إن ميلانختون أهداه عام 1532 شرحه لرسالة القديس

---

(8) Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 2, pp. 216 ss.

(9) انظر: Ludwig Friedrich August Pastor, *Die kirschlichen Reunionsbestrebungen während der regierung Karls V* (Freiburg: [n. pb], 1879), pp. 135 ss., and Robert Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen* (Leipzig: Heinsius Nachfolger, 1936), pp. 39 ss.

(10) G. Kawerau, «Joachim II,» dans: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, Ed. by A. Hauck, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913), p. 225.

انظر: Pastor, Ibid., p. 162, and Stupperich, Ibid., pp. 49 sq.

(11) انظر: Pastor, Ibid., p. 164, and Stupperich, Ibid., pp. 37 sq.

بولس إلى الرومانيين. أما لوثر فقد ظنّه لفترة ما يتجه نحو الإيمان الجديد. لكن شيئاً من ذلك لم يحصل، لأن ألبير البراندبورغي لم يبقَ أميناً للكنيسة وحسب، بل استقدم أيضاً إلى مايانس بيار فافر، أحد أوائل رفقاء القديس أغناطيوس دي لويولا، وعهد إليه بمهمة إصلاح الإكليروس وتجديده[12].

لكن ما حل بهرمان دو فايد (Wied)، كان أكثر مدعاة للأسف، فقد انتخب عام 1515 رئيساً للأساقفة على كرسي كولونيا، وظل يعاونه لفترة طويلة كاهن في غاية الجدارة يُدعى جان غروبر (1503 ـ 1559) ينتمي إلى الوسط الأنسني، حتى إذا تمّت ترقية هذا الأخير عام 1526 إلى رتبة مستشار للأبرشية، دأب خلال الفترة الممتدة بين سنتي 1530 و1536 على اكتساب ثقافة كتابية وآبائية[13] تساعده على ممارسة فضلى لخدمته الكهنوتية من دون أن يحمله ذلك على التنكّر لميوله الأولية، فقد شارك في حوار راتسبونا (1541) مع يوليوس بفلوغ، أحد أشد أنصار السبل التوفيقية حزماً[14]. لكن أحكاماً نقديّة صارمة صدرت في أواخر القرن السادس عشر بحق كتابه الأنخيريدون أو موجز التعليم المسيحي (1538) الذي يدافع فيه عن نظرية «ثنائية العدالة». لقد كان نقداً متطرفاً[15]، كما يشير الأب كافاليرا، يعكس أحكام ذلك العصر على الأعمال اللاهوتية العائدة إلى النصف الأول من القرن، كما يشهد على سوء فهم مهمات الذين ذادوا عن الكنيسة في بدايات زمن الإصلاح. ولن يفوت غروبر أن يبيّن بعد سنوات أن «إيرينيته» المسالمة هي أبعد من أن تُعتبر مساومة، فلما بدأ هرمان فايد يميل إلى البروتستانتية، عام 1541، واستقدم بوسير للوعظ في أبرشيته، وقف له مستشاره بالمرصاد وكان رأس الحربة في مقاومته إلى أن تم له التغلب عليه، يعضده في

(12) Pastor, Ibid., p. 161, and Lortz, Ibid., t. 2, pp. 104-105.

(13) يمكننا بالنسبة إلى غروبر مراجعة الكتاب الذي وضعه: Walter Lipgens, *Kardinal Johannes Gropper (1509-1559) und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland* (Münster: [n. pb.], 1951).

(14) يشير ليبغنس بعد لورتز إلى أن تسمية اللاهوت التوفيقي كانت تطبق عشوائياً على تعليم لاهوتيين على كثير من الاختلاف أمثال فيتزل وغروبر أو كونتاريني. كما يقترح التمييز ما بين لاهوت كاثوليكي (غروبر وكونتاريني) ولاهوت إراسمي (فيتزل، ميسينغ. . . وغيرهم)؛ (المصدر نفسه، ص 112 ـ 113)، وهي فكرة مقبولة، لكن المؤلّف يعترف أن غروبر في حوار راتسبونا قد ذهب بعيداً في اتجاه اللاهوت التوفيقي، حتى ليقر شخصياً بصعوبة التعامل مع مثل هذا التمييز، المصدر المذكور، ص 132.

(15) «L'Enchiridion de Jean Gropper,» *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1938), pp. 130-151 et (1939), pp. 25-47.

ذلك النائب الأسقفي العام أدولف دو شوانبورغ ومجلس الأبرشية والأب اليسوعي جان كاسينيوس، حتى إذا اشتد ضغط الإمبراطور عليه لم يجد رئيس الأساقفة الجاحد بدّاً من الاستقالة[16].

2 ـ حوارات فورمس وراتسبونا (1540 ـ 1541)

نرى من خلال هذه اللمحة الموجزة كيف كانت الميول التي يمثلها إراسم تظهر بقوة في البلاطات الدنيوية والكنسيّة، مما يفسّر جزئياً تطوّر سياسة «الحوارات» في ألمانيا اعتباراً من عام 1540، فقد سبق أن كان مجلس أوغسبورغ (1530) مناسبة للجدل العقائدي بين اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت، وما أطلق شرارة الجدل هو إعلان أوغسبورغ العتيد الذي وضعه ميلانختون وقدّمه إلى المجلس. وقد قال ج. لورتز في هذا المستند: «إنها أهمّ محاولة أنسنية لخرق اللوثرية من دون إلغائها»[17]. لقد كان ميلانختون صديقاً لإراسم وأحد أنصار حركة الوفاق الديني فعرف كيف يلطف كل ما من شأنه أن يصدم اللاهوتيين الكاثوليك في العقيدة اللوثرية. لكن مهارته البالغة ارتدّت عليه حين راح خصومه يتبارون في الإشارة إلى التباس أفكاره وافتقاره إلى الدقة وإغضائه عن بعض النقاط الأساسية. أما ما تلاها من مناقشات فلم يُفضِ إلى أي تقارب[18].

وقد حصلت في مدينة لايبزيغ مناظرتان أخريان لم يُعرف لهما مثل هذا الطابع الرسمي. الأولى، بمبادرة من جورج أمير بلاد الساكس، عام 1534، والثانية، بإيحاء من مستشاره جورج دو كارلوفيتس[19] عام 1539. لكن عهد «الحوارات» الكبير لن يبدأ إلا عام 1540. هذا ما يشير إليه ج. ليبغنس بقوله:

(16) Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 2, pp. 234-235; James Brodrick, *Saint Peter Canisius* (London: Sheed and Ward, 1935), pp. 44 ss., and Lipgens, Ibid., pp. 137 ss.

(17) Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, p. 52.

(18) Hartmann Grisar, *Martin Luther: Sa Vie et son oeuvre*, traduit de l'allemand par l'abbé Ph. Mazoyer (Paris: P. Lethielleux, 1931), pp. 241-244, et Lortz, Ibid., t. 2, pp. 52 ss.

(19) Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 2, p. 226.

حول حوار لايبزيغ الثاني هذا، انظر: Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542*, pp. 1-24,

نشر المؤلف مستنداً يوحي أنه خاتمة المناقشات (المصدر المذكور، ص 95 ـ 108). لكنه في الحقيقة نوع من التسوية: «لقد زالت الراديكالية اللوثرية كما اضمحلّت دقّة العقيدة الكاثوليكية» (ص 10). ويتضح فيه تأثير كل من فيتزل وبوسير.

«لقد ظهر بين سنتي 1538 و1541 عدد لا يستهان به من كبار اللاهوتيين الذين استهوتهم فكرة التوفيق وتحقيق الوحدة عن طريق الحوارات في المسائل اللاهوتية المتنازع حولها بين أنصار لوثر وروما»[20]. في تلك الآونة، كانت الدعوة إلى مجمع يُحكى عنه منذ عشر سنوات تبدو مؤجّلة باستمرار، مما يدعو إلى التساؤل حول إمكان عقده. أضف إلى ذلك أن الإمبراطور وأخاه كانا توّاقين إلى السلام الداخلي تداركاً لا للتهديدات الفرنسية وحسب، بل للخطر الإسلامي، بنوع خاص. فالحرب الصليبية تتطلّب الكثير من المال والرجال، وبالتالي، بسط السلام في ألمانيا[21]. وقد رأى شارلكان وفرديناند أن يعتمدا، في غياب المجمع المنشود، سياسة جديدة هي سياسة «الحوارات» التي سارعت إلى دعمها البلاطات الأميرية المتأثرة بالأنسنية. وما كان الإمبراطور، في ذلك إلا ليستعيد مخططاً سبق له، في الواقع، أن عرضه على أخيه منتخِب براندبوغ يواكيم الثاني منذ العام 1538[22]. وكان ثمّة دواعٍ سياسية تدفع بجميع الأمراء في الخط عينه، حيث كان الانقسام الطائفي في ألمانيا يهدد بإضعافهم لمصلحة السلطة الإمبراطورية[23]، عدا أن العالم الكنسي كان مقسّماً، مما يشكّل مصدر غبطة للأنسنيين، أمثال فيتزل وبفلوغ وغروبر. وبينما كان اللاهوتي جان إيك يسلك خط المعارضة إلى جانب ممثلَي البابا فرنيزيه وموروونيه[24]، كان أسقف فيينا نوسيا يبدو عام 1540 فاقد الأمل في التوصل إلى أي اتفاق[25].

---

(20) Lipgens, *Kardinal Johannes Gropper (1509-1559) und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland,* p. 111.

(21) Pastor, *Die kirschlichen Reunionsbestrebungen während der regierung Karls V*, p. 179, and Brandi, *Charles-Quint (1500-1558)*, pp. 389 et 434 ss.

(22) Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, 20 vols., traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, (Paris: [s. n.], 1888), t. 11, p. 311.

(23) انظر: Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* (Freiburg: Verlag Herder, [1950]), Bd. 1: *Der Kampf um das Konzil,* pp. 287-288.

(24) Gustave Constant, *La Légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile de trente: Avril-décembre 1563*, bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences historiques et philologiques; 233 (Paris: Libr. ancienne Edouard Champion, 1922), p. XI.

(25) انظر مقالته في حوار فورمس في: Ludwig Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542* (Rom: Loescher, 1910), pp. 193-200, جرى استهلال المستند كالآتي: «يصعب إرساء الوفاق على مثل هذه الدواعي...».

فإذا ما أغضينا عن ذكر التفاصيل التي يزخر بها تاريخ هذه الحوارات[26] مكتفين بعرض سريع لسياق النقاشات العام، أمكننا القول إن إعلان النقاش اللاهوتي تمّ على أثر هدنة فرانكفورت بين الإمبراطور ورابطة سمالكالديه البروتستانتية (18 نيسان/ أبريل 1539). وبعد مضي سنة، راح شارلكان يوجّه الدعوة تلو الدعوة إلى عقد مؤتمر حواري في سبير (spire) من دون استشارة الموفد البابوي الكاردينال فرنيزيه. ولم تحُل اعتراضات ممثلي الكرسي الرسولي دون افتتاح الاجتماع الذي لم ينعقد في سبير حيث تفشى الطاعون بل في هاغينو (Haguenau) بتاريخ الثاني عشر من حزيران/ يونيو 1540، ولم يكن يمثل البابا فيه غير موفد عادي يدعى مورونيه. ولما كان فرديناند هو المضطلع بالمهمة فقد أيقن لتوّه بفشل المحاولة منذ البداية، وقرّر إرجاء الحوار إلى الثامن والعشرين من تموز/ يوليو بسبب عناد البروتستانت وانقسام الكاثوليك.

وعند انعقاد الحوار مجدّداً في فورمس بتاريخ الثامن والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر، حضر الموفدان البابويان المعهودان لدى الهابسبورغ، مورونيه وبودجيو، وإلى جانبهما السفير البابوي، كامبدجيو، ممثلاً للكرسي الرسولي الذي زوّده بتعليمات تشرح موقف روما بوضوح[27]. لم يكن البابا بولس الثالث ليؤيّد مفاوضات على الديانة من هذا النوع، بالطبع، لكنه لم يشأ أن يتغيّب عنها لعدّة أسباب هي: 1 ـ كي لا يخلق شعوراً بأنه يعارض جهود الإمبراطور وتصميمه على توحيد الأمراء بمواجهة الخطر الإسلامي. 2 ـ كي يقاوم اللوثريين الذين يسعون إلى استبعاد كل مبعوث بابوي عن الحوارات. 3 ـ كي يقتدي بالمسيح في تسامحه اللامتناهي تجاه البشر: فنحن على مثال المسيح، في الواقع، «لا نهتم بالمجد الدنيوي بل نضحي بحياتنا من أجل خلاص المؤمنين».
أما الإمبراطور فقد مثّله غرانفيل، وهو رجل سياسة أكثر منه رجل دين، ميّال إلى تحقيق السلام بأي ثمن، مما استدعى التوقف طويلاً عند مسائل إجرائية. وقد كشفت النقاشات حول هذا الموضوع عن خلافات عميقة بين الموفدَين البابويين،

---

(26) انظر العرض المفصّل لحوارات هوغينو وفورمس وراتسبونا (1540 ـ 1541) في: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 11, pp. 311-398.

انظر أيضاً: Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 1: *Der Kampf um das Konzil*, pp. 300 ss.

(27) نجد هذه التعليمات في: Raynaldi, *Annales ecclesiastici* ([s. l.: s. n.], 1540), n°LIII-LV.

حيث بقي مورونيه على تشاؤمه، بعكس كامبدجيو الذي أيقن ببلوغ الهدف وأبدى حسّاً توفيقيًا في منتهى المرونة والانفتاح. على أن الحوار الحقيقي الذي بُني على نص شهادة أوغسبورغ لم يبدأ إلا في الرابع عشر من كانون الثاني/ يناير عام 1541، ولم يدم طويلاً، فما إن تمّ الاتفاق الظاهري حول مسألة الخطيئة الأصلية حتى صدر أمر إمبراطوري بتأجيل ما تبقى من مناقشات إلى موعد عقد مجلس راتسبونا في الثامن عشر من كانون الثاني/ يناير.

* * *

وإذا ما حكمنا على الأمور انطلاقاً من صفة المبعوث البابوي إلى مدينة راتسبونا، تبيّن لنا أن البابا بولس الثالث كان يتابع سياسة الإمبراطور الحوارية باهتمام متزايد، فقد أرسل هذه المرة سفيراً بدل الموفد، وكان لاختياره مدلول خاص؛ إذ وقع على شخصية بارزة هي الكاردينال غاسبار كونتاريني، وهو دبلوماسي مميّز، وكاهن مثالي، ولاهوتي أنسني. انطلق كونتاريني من روما في الثامن والعشرين من كانون الثاني/ يناير ووصل إلى راتسبونا في الثاني عشر من آذار/ مارس عام 1541 حيث استقبله الإمبراطورعلى الفور. كان كونتاريني يعلّل النفس بآمال كبيرة، فلما علم في أثناء سفره باتفاق فورمس حول الخطيئة الأصلية، كتب إلى فرنيزيه من بولونيا في الثاني عشر من شباط/ فبراير يقول:

«أرجو من الله ألا تعترض العقبات الخارجية مساعينا. وكما قلت مراراً لقداسة البابا، فإن الاختلافات في الأمور الأساسية ليست كبيرة، كما يظن كثيرون. وإنني أحمد الله لعدم إقدام بعضهم على كتابة أمور تضرّ بمصلحة الكاثوليك أكثر مما تنفعهم»[28].

وقد قام الإمبراطور في الحادي والعشرين من نيسان/ أبريل بتعيين «المتحاورين»، فاختار عن البروتستانت ميلانختون وبوسير وجان بيستوريوس، وعن الكاثوليك المتصلّب جان إيك وشخصيتين أخريين من التيار الإراسمي، هما جان غروبر ويوليوس بفلوغ أسقف نومبورغ. ثم سلم شارلكان السفير البابوي ما سيُعرف لاحقاً بكتاب راتسبونا، ليكون هو المستند الأساسي للمناقشات بدل شهادة أوغسبورغ. وكان يتضمن ثلاثة وعشرين بنداً معظمها من وضع غروبر

(28) **Pastor,** ***Die Korrespondenz des Kardinals Contarini während seiner deutschen Legation 1541*****, p. 360.**

وبفلوغ، مما يؤكد الحرص على صياغة الأفكار بطريقة تراعي ضرورة التوفيق بين وجهات النظر المختلفة. وإذا كان كونتاريني قد انتهى إلى الموافقة عليه بعد نقاش فقد أعلن في الوقت نفسه عن عزمه على إدارة الجلسات، واستطاع أن يؤدي هذا الدور ببراعة ولباقة تركتا عميق الأثر في نفوس المجتمعين ما خوّله التوصل في الثاني من أيار/ مايو إلى اتفاق حول عقيدة التبرير، والتوجه في اليوم التالي إلى فرنيزيه برسالة جاء فيها:

«ليكن اسم الرب ممجداً! لقد توصل اللاهوتيون الكاثوليك والبروتستانت البارحة إلى اتفاق حول التبرير بحسب الصيغة المرفقة بهذا الكتاب. وإنّا لنراها، أنا وموورونيه وباديا وإيك وغروبر وبفلوغ، صيغة كاثوليكية صحيحة، حتى بيغي (Pighi) يشاطرنا هذا الرأي وكذلك كوخلوس[29] (Cochleus)»، على أن تتمّة الرسالة لم تأتِ منسجمة مع هذه البداية المشرقة بسبب عمق الخلاف حول سلطات المجمع العام وعقيدة التحوّل الجوهري وسر التوبة. لقد كان الفشل ذريعاً. وبعد عشرة أيام من توقف الجلسات في الحادي والعشرين من أيار/ مايو، أعاد البروتستانت إلى الإمبراطور كتاب راتسبونا مرفقاً ببنود معاكسة تمس بنقاط الإيمان الأساسية.

ولمّا تحقّق شارلكان من عدم جدوى استئناف أي نقاش جديد لم يرَ بدّاً من اختتام المجلس في التاسع والعشرين من تموز/ يوليو عقِب مغادرة السفير البابوي. ثمّ أصدر مرسوماً يحيل كل قرار في المجال العقائدي إما إلى المجمع العام، وإما إلى اتفاق وطني أو إلى مجلس الإمبراطورية في حال عدم انعقاد المجمع العام ضمن المهلة المحدّدة. وبانتظار ذلك كان يُفترض بالجميع أن يراعوا اتفاق نورمبرغ المعمول به منذ عام 1532، والذي يحظّر التقاتل بين الأمراء الكاثوليك والأمراء البروتستانت تحت شعار الدين[30]. هذا ما أسفر عنه «حوار» راتسبونا الذي يمكن اعتباره أجرأ المحاولات المبذولة في اتجاه الوفاق العقائدي، حيث رأينا مبعوث الكرسي الرسولي في وقت معيّن يدعم بكل نفوذه تلك الحملة السلمية التي يقودها الإمبراطور وأخوه إلى جانب الإراسميين الكاثوليك. يقول هـ. جيدان: «لقد حاول

---

(29) المصدر نفسه، ص 372. تـمّ تبني أفكار بيغي وغروبر حول ثنائية التبرير. وقد قال جيدان في هذه العبارة إنها: «لا تعبّر عن نظرة المجمع التريدنتيني بل ربما عن وجهة نظر البروتستانت (المصدر المذكور، مج 1، ص 309).

(30) ورد هذا النص في سجل المداولات، انظر: Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, 1541, n° 34.

كونتاريني المستحيل في راتسبونا. وإذا كان من عادة التاريخ أن يُنحي باللوم على أولئك الذين يفتقرون إلى الواقعية ويحاولون منع المحتوم، فليس بمستطاعه، بل لا يجوز له، أن يلوم كونتاريني الذي حاول المستحيل وعمل من أجل وحدة الكنيسة الغربية قبل أن يتمزق رداء المسيح المتصل النسج نهائياً»(31).

3 ـ حوار راتسبونا الثاني وإنابة أوغسبورغ (1546 ـ 1548)

لم يكن حوار راتسبونا الثاني، المنعقد بعد خمس سنوات (1546)، بمثل أهمية سابقِهِ، فقد توتّرت العلاقات إلى أقصى حدّ بين الإمبراطور والأمراء البروتستانت الذين وحّدتهم رابطة سمالكالده، وكان المؤتمر الحواري آخر جلسات التفاوض التي عقدها شارلكان قبل انفجار العداوات. على أن الظرف لم يكن مناسباً البتة؛ فقد بدأ المجمع التريدنتيني في الثالث عشر من شهر كانون الأول/ أكتوبر عام 1545، وكان الرأي العام في العالم الكاثوليكي يميل إلى ترك

---

(31) Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1, p. 315,

من بين اللاهوتيين الذين حضروا حوارات فورمس وراتسبونا تجدر الإشارة إلى أول يسوعي دخل الأراضي الألمانية برفقة خطيب الإمبراطور الدكتور بيار أورتيز، الطوباوي بيار فابر، أحد أتباع القديس أغناطيوس دي لويولا الأوائل. وهو من مقاطعة سافوا، أنسني الثقافة راغب في نسج العلاقات مع اللوثريين وبخاصة ميلانختون. ولما لم يؤذن له بذلك فقد شعر بالأسى وصارح رئيسه القديس أغناطيوس مرّتين بذلك، انظر: (*Fabri monumenta*, Monumenta historica Societatis Jesu/a patribus ejusdem Societatis edita; 6 (Matriti: excudebat typographorum societas, 1914), pp. 48-49, 58, et lettres du 27 déc. 1540 et du 1er janv. 1541),

وبعد سنوات (7 آذار/ مارس 1546) وضع بناء على طلب الأب جاك لينيه بعض القواعد حول كيفية التعامل مع الهراطقة جاء فيها: «لكي نفلح مع هراطقة زماننا يجب أن نكنّ لهم محبة وودّاً صادقين ونبعد كل الأفكار التي من شأنها تقليل اعتبارهم لدينا. بعدها يجب كسب صداقتهم كي نحملهم على التعلق بنا واحترامنا. ويتم لنا ذلك متى كلمناهم برفق عن النقاط المشتركة بيننا وبينهم ممتنعين عن كل شجار يحاول فيه واحدنا إذلال الآخر، مما يستدعي التحاور، أولاً، في الأمور التي توحّد لا في نقاط العقيدة التي تكشف عن خلافات في المشاعر»، انظر: *Fabri monumenta*, p. 400.

تلك كانت الطريقة التي ينادي بها الأنسنيون، حيث يجري التشديد، أولاً، على كل ما يقرّب بين البشر بدلاً من الأمور التي تباعد في ما بينهم. ويشير تلميذ القديس أغناطيوس إلى أنه، بعكس ما كان متبعاً في الكنيسة الأولى التي كانت تتعاطى مع الوثنيين، يجب استدراج الهراطقة إلى حياة أخلاقية أفضل، في البداية، تمهيداً لتوجيههم لاحقاً إلى الإيمان الحقيقي، فما كان يقوله إراسم، على وجه التقريب، هو الآتي: علّموا الناس من جديد حياة فضلى كي يتهيأوا في ما بعد إلى إيمان أفضل. هذه الطريقة الهادئة في التحدّث إلى اللوثريين لم يتعلّمها الطوباوي بيار فابر من بيدا ومعلّمي السوربون، بالتأكيد.

الأساقفة يتدبّرون بأنفسهم المسائل الإيمانية مما يسّر للإمبراطور مجال الاعتقاد بأن البروتستانت لن يذهبوا حتماً إلى المجمع، ولكن سيكون من الصعب عليهم أن يتهرّبوا من الحوار إذا كان في نيتهم إظهار رغبتهم في السلام. فلما دعا الأمراء واللاهوتيين إلى الحوار، في السابع والعشرين من كانون الثاني/ يناير عام 1546[32]، تقاعس الأمراء الكاثوليك كلهم تقريباً ولم يحضر إلا بعض اللاهوتيين أمثال مالفيندا الدومينيكاني الإسباني وبيليك وهوفمايستر وكوخلوس، فكلّف الإمبراطور أسقف أيخشتات مورتز دو هوتن أمر إدارة الجلسات بدلاً من يوليوس بفلوغ الذي تخلّف بداعي المرض. ثم وصل من الجانب البروتستانتي كل من ميلانختون وبوسير وشنبف (Schnepf) وبرنز. وبعد مناقشات تمهيدية مطوّلة انطلق الحوار في الخامس من شباط/ فبراير. سوى أن المتحاورين لم يحققوا نجاحاً، كما حصل عام 1541، في التفاهم حتى على عقيدة التبرير، بل امتد الخلاف بينهم ليشمل سائر الأمور. وعندما صدر قرار إمبراطوري في السادس والعشرين من شباط/ فبراير يفرض الحفاظ على سريّة المداولات، احتج اللاهوتيون البروتستانت على هذا الإجراء واتخذوه ذريعة للانسحاب، فلم يبقَ إلا اختتام الحوار الذي ثبت فشله. وكان لوثر قد لفظ أنفاسه الأخيرة قبل ذلك بخمسة أيام، في الثامن عشر من شهر شباط/ فبراير.

❊ ❊ ❊

جاء حوار راتسبونا الثاني ـ وهو الأخير في عهد شارلكان ـ قبيل بدء الأعمال الحربية بين الإمبراطور وحلف سمالكالديه، فقد بدأت حملة الدانوب صيف 1546 ولم تلبث ألمانيا الجنوبية أن أعلنت خضوعها. أما المعركة الحاسمة في الرابع والعشرين من نيسان/ أبريل عام 1547 والتي كان مسرحها مدينة موهلبرغ في بلاد الساكس فقد أدّت إلى سقوط فيتنبرغ في التاسع عشر من أيار/ مايو حيث أُلقي القبض على كل من منتخِب الساكس ولاندغراف بلاد هسّه وتمّ زجّهما في السجن. وهكذا صار بإمكان شارلكان بعد قضائه سياسياً على الدول البروتستانتية أن يستعيد حلمه بالوحدة الدينية[33]. إن الحوارات لم تعد عليه بأي

---

(32) انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 12, pp. 127 ss.

(33) للاطّلاع على كل ما جرى لاحقاً، انظر: المصدر نفسه، مج 12، ص 207 وما يليها، و Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 3, pp. 661 ss., and Lortz, *Die Reformation in Deutschland* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1941), t. 2, pp. 269 ss.

فائدة ولم يحسب حينذاك أن في مستطاعه أن يعهد بالأمر إلى المجمع المسكوني الذي لا يزال يتابع أعماله. كان الوضع في غاية التوتر، بالفعل، فقد صوّت الآباء بغالبيتهم العظمى في العاشر من آذار/ مارس عام 1547 على نقل المجمع التريدنتيني إلى مدينة بولونيا بسبب تفشّي الوباء، فثارت ثائرة الإمبراطور الذي سعى أثناء المفاوضات الصاخبة على أثر هذا الإعلان إلى إلزام البابا والآباء إعادة المجمع فوراً إلى مدينة ترانت. ولما لم يلقَ تجاوباً قرر أن يأخذ على عاتقه، ولو مؤقتاً، مهمة تنظيم شؤون ألمانيا الدينية بنفسه، فألغى الحوار وفرض قاعدة إيمان وسلوك ملزمة، عملاً بالتقليد القيصر - بابوي الذي يولي الإمبراطور سلطاناً مطلقاً في الشؤون الروحية والدينية، على السواء. على أن الإمبراطور، وهذا ما يعنينا بالذات، أصرّ، بالرغم من ذلك، على البقاء في مناخ الحوارات وخط المصالحة الذي نادت به الأنسنية الإراسمية.

وهكذا، صدرت إنابة أوغسبورغ عام 1548 مؤسّسة لما سيُعرف بتنوّع الديانات في الإمبراطورية. وكان أول من خطط لها الإراسمي يوليوس بفلوغ الذي عاد فعمل مع ميخائيل هيلدينغ، مساعد أسقف مايانس، ومع اللاهوتيين الثلاثة: بيليك وسوتو ومالفيندا. وكان يمثّل البروتستانت جان أغريكولا، الواعظ في بلاط يواكيم الثاني البراندبورغي. كانت هذه الإنابة بمثابة «إعلان من قبل جلالة الإمبراطور حول طريقة التصرّف المطلوبة في المجال الديني إلى حين اختتام المجمع العام». وهي تتألّف من ستة وعشرين بنداً تمّت صياغتها بمهارة، فبقيت كاثوليكية بروحها، وإن تكن قد أغفلت بعض النقاط كالمطهر، مثلاً، كما تضمنت تعابير غامضة حول القداس والتبرير. أما أخطر تحديثاتها النظامية، فكان زواج الكهنة والتنازل عن الكأس للعلمانيين. صدرت هذه الإنابة في الثلاثين من حزيران/ يونيو بصفتها قانوناً للإمبراطورية، لكنها لم تحظَ برضى أي من الفريقين، البروتستانتي والكاثوليكي في ألمانيا. كما بدا موقف روما منها مستغرباً بعض الشيء[34] بعدما وجد البابا نفسه مضطرّاً إلى مسايرة الإمبراطور لأسباب

---

(34) انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 12, p. 252 ss., et Léon Cristiani, *L'Eglise à l'époque du concile de Trente* (Paris: Bloud and Gay, 1948).

Dans la collection: Augustin Fliche et Victor Martin, *Histoire de l'église* (Paris: [s. n.], 1949,) t. 17, pp. 100-102, and Gustave Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, pp. 35-40.

عديدة، فمع أنه لم يوافق عليها رسمياً، بعث إليه، في البداية، بسفير أتبعه بسفيرين بابويين آخرين بهدف دراسة التطبيقات الممكنة لهذا التنظيم. وهكذا قبل الكرسي الرسولي بشخص البابا بولس الثالث، كما في راتسبونا سابقاً، أن ينخرط هذه المرة أيضاً في المسيرة التوفيقية[35].

تمثّل إنابة 1548 السابقة لمعاهدة السلام في أوغسبورغ (1555)، والتي تستوحي من روحية مختلفة عنها كل الاختلاف، آخر المحاولات التي قام بها شارلكان من أجل أن يعيد إلى ألمانيا السلام الكفيل بحفظ وحدتها الدينية. وبرأيه، هو والأنسنيين الإراسميين، أن مبادئ هذا السلام تكمن في إحلال المصالحة العقائدية والأدبية محل الخصومات التي تسبّب بها الإصلاح. ويُعزى فشل الإنابة إلى أمرين هما: 1 ـ أن السلطة الإمبراطورية قامت بفرضها من خارج، 2 ـ أن حركة الإصلاح اللوثري الداخلية كانت، شأن حركة التجدد الكاثوليكي الناشئة، تصرف الأذهان يوماً بعد يوم عن كل فكرة توافقية.

4 ـ يوليوس بفلوغ وجورج فيتزل
أنسنيان إراسميان

قبل أن نعمد إلى دراسة حركة الإصلاح اللوثري الداخلية وتأثيرها في معاهدة أوغسبورغ، يجدر بنا التوقف بعض الشيء عند ممثلَين نموذجيين للأنسنية الإراسمية هما: يوليوس بفلوغ وجورج فيتزل.

ولد يوليوس بفلوغ (1499 ـ 1564) في بلدة سيترا الواقعة على مقربة من لايبزيغ[36]، وهو إبن مستشار بلاط دوق بلاد الساكس. كان يدين بثقافته إلى الأنسني موسيلانوس الذي رثاه عام 1524. انتظم في السلك الإكليريكي وصادق منذ عام 1521 الأمير الكاثوليكي جورج، أمير بلاد الساكس، مما أتاح له

(35) Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 2, p. 272.

(36) حول بفلوغ، يمكننا مراجعة: [A. Janssen, *Neue Mitteilungen aus dem Gebeit hist.- antiquar. Forschungen*], t. 10 (1863-1864), 1re part., pp. 1-110, et 2e part, pp. 1-212, and Pastor, *Die kirschlichen Reunionsbestrebungen während der regierung Karls V* (Freiburg: [n. pb.], 1879), pp. 137 ss.

عدا المقالتين في: Vacant et E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris: [s. n.], 1895-1950), et Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche.*

مرافقته عام 1530 إلى مجلس (دييت) أوغسبورغ. كما تعرّف في العام نفسه إلى إراسم الذي كتب إليه عام 1531 يقول: «عيون الذين يجدّون إلى السلام مشدودة إليك، فأنت وحدك من وهبك الله السلطة والقدرة على شفاء الأمراض التي نعاني منها»[37]. ولن يتوانى إراسم عام 1533 عن إهدائه كتابه في إحياء الوفاق الكنسي. كانت سنواته الأسقفية الأولى مأسوية، إذ لم يكد مجلس نومبورغ ينتخبه أسقفاً على المدينة عام 1541 حتى تمت تنحيته عن منصبه ليحلّ محلّه في البداية واعظ لوثري يُدعى نيكولا أمسدورف كان لوثر قد رسمه بحسب طقسه الخاص «من دون دهن ولا زيت ولا ميرون ولا بخور ولا فحم ولا ما شاكل ذلك من الأشياء المقدسة». وقد تمكّن هذا المختلس، بفضل مساندة منتخب بلاد الساكس جان ـ فريدريك الذي كان مُخلصاً للإصلاح، من البقاء على هذه الكرسي حتى إزاحته عنها نهائيّاً عام 1547، على أثر انتصار الإمبراطور على حلف سمالكالديه.

لن يُخِلّ يوليوس بفلوغ بأمانته للكنيسة أبداً، هو الذي كان، بعد تعيينه أسقفاً، عام 1543، قد مارس تمارين القديس أغناطيوس الروحية بإشراف المرشد الطوباوي بيار فابر[38]. لقد ظل إيمانه فوق كل شبهة، وإن يكن سيؤخذ عليه أحياناً جنوحه إلى التفكير الطوباوي، فما يمكن قوله بحق هو أنه كان في زمانه رجل الحوارات التي لا يضاهيه فيها إلا غروبر من معاصريه. وقد أقبل عليها من منطلق أنسني أصيل، إذ لم يكن تشجيعه لها من باب الشغف بالمساومات العقائدية، بقدر ما كان يدفعه إليها اهتمامه بالإصلاحات الخلقية التي يمكن أن تكون هذه الجدالات مناسبة لها[39]. يُضاف إلى ذلك نزعته الوطنية الظاهرة للعيان. ولسوف يعمد في كتابه: **في الجمهورية الجرمانية أو تكوين الحكم** (1562) إلى رسم لوحة مؤثرة تظهر ألمانيا في انقساماتها الدينية

(37) Desiderius Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, Denuo Recognitum et Auctum per P. S. Allen ([Oxford]: OUP, 1906), lettre 2492, t. 9, p. 265.

(38) انظر: Peter Canisius, *Epistulae et Acta*, Edited by Otto Braunsberger, 8 vols. 384, n° 2. , t. 1, p. (Freiburg: Herder, 1896-1923).

(39) Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 2, p. 217; Ludwig Friedrich August Pastor, *Die kirschlichen Reunionsbestrebungen während der regierung Karls V* (Freiburg: [n. pb], 1879), pp. 137-138, and Hefele-Leclercq, *Histoires des conciles*, t. 8, p. 1180.

وضعفها إزاء الخطر الخارجي، ولاسيما الخطر التركي، كما أنه سيحضّ مواطنيه على العمل سويّاً من أجل الوحدة(40).

عُني بفلوغ بتنظيم الحوار الأول في لايبزيغ، منذ عام 1539، يعاونه في ذلك الأمير جورج، دوق بلاد الساكس. ثم انتُدب محاوراً ثانياً مع غروبر في مجلس راتسبونا عام 1541 حيث عُهد إليهما بتحرير كتاب راتسبونا. وحده المرض سيحول دون ترؤّسه حوار راتسبونا الثاني عام 1546. لكنه سينشط في مساعدة شارلكان على إعداد الإنابة عام 1548، ويُدخل عليها تعديلين كانا يملكان عليه تفكيره، هما مناولة العلمانيين تحت أعراض الخبز والخمر وزواج الكهنة. كذلك سيشارك بفلوغ في حوار فورمس (1557) أيام الإمبراطور فرديناند، ولن يحضر إلى المجمع التريدنتيني إلا عام 1551 قبل أن يقفل عائداً إلى أبرشيته لأسباب صحية. ولعله أن يكون أيضاً قد آثر الابتعاد لأن أجواء المجمع لا تنسجم مع نظرته للإصلاح. توفي بفلوغ، ذلك الإيريني الذي لا غش فيه، عام 1564 في زايتز بُعَيْد تسلّمه رسالة من البابا بيوس الرابع يسمح فيها للعلمانيين بالشرب من الكأس في بعض الأبرشيات الألمانية.

* * *

ممثل آخر شهير للميول الوفاقية هو جورج فيتزل (1501 ـ 1573)(41) الذي لم يكن أسقفاً نظير بفلوغ بل مجرّد كاهن مرتدّ من مواليد فاشا في بلاد الساكس. بدأ دراسته عام 1516 في إيرفورت وتابعها في فيتنبرغ حيث كان يعلّم لوثر. لم يحل تعاطفه مع الإصلاح الناشئ دون انتظامه في سلك الكهنوت عام 1521، حيث عُيّن خادماً لرعية بلدته. لكنه انفصل عن الكنيسة الكاثوليكية عام 1524 وتزوج، فأوكل إليه لوثر رعية صغيرة في نايمغ حيث خدم سبع سنوات وعى خلالها، شأن كثيرين من الأنسنيين الذين رحبوا بالإصلاح، هول النتائج التي يقود

(40) Julius Pflug, *De Republica Germaniae seu imperio constituendo* (Cologne: [n. pb.], 1562), pp. 53-55 et 69.

انظر: Pastor, Ibid., p. 140.

(41) حول فيتزل، يمكننا مراجعة: W. Kampschulte, *De georgio Wicelio ejusque studiis et scriptis irenicis* (Bonn: [n. pb.], 1856); Pastor, *Die kirschlichen Reunionsbestrebungen während der regierung Karls V.* pp. 140 - 157; Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 2, pp. 221-225; Voir les articles du Vacant et E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*; Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, et du *Kirchenlexicon* de Weltzer et Welte.

إليها مبدأ الإيمان من دون الأعمال، فحزم أمره على الابتعاد عنه. وسيكون لهذا التطوّر عظيم الأثر في توجهه المستقبلي، حيث نراه، على غرار إراسم وبفلوغ وآخرين، منصرفاً إلى الاهتمام بالإصلاح الخلقي أكثر منه بالصفاء العقائدي. لقد قطع كل علاقة له بالإصلاح عام 1531 وقفل عائداً إلى بلدته برفقة زوجته وأولاده. وبعد قليل، نشر أول مؤلف دفاعي له عن الأعمال الحسنة، فكوفىء عليه برعيّة أيسليين الكاثوليكية الصغيرة، عام 1533. كان إراسم في نظره يومها الرجل العظيم الذي يطمح إلى التمثّل به، فلا عجب إن رأيناه، في أولى رسائله إليه بتاريخ الثامن من أيلول/سبتمبر عام 1533 يتوسل إليه بلهجة هارِفة أن يرسم طريقاً وسطية توحّد بين الفئات المختلفة من أجل خلاص الكنيسة:

«حارِبْ من أجل الإيمان المستقيم، قاوِمْ من أجل اللاهوت القديم... أمسك بأوساط الأمور وما تبيّن بالاختبار أنه كذلك، ومتى أمسكت به دافع عنه. فالانقسامات تُرهق الكنيسة والمذاهب الغريبة تلحق بها الأذى، وإن بشكل آخر. فهذه تبلبل كل شيء، وتلك تدنّس ما تدّعي الاحتفاظ به. وهذه تفرض وجهة نظرها الخاصة وتلك ترفض التخلي عما هو لها. ليس من يسلك الطريق القويم، وأنّى ذهبت وجدت الطموح والشهوة مسيطرين. إن الهراطقة يبغون تحويل الكنيسة إلى أنقاض، أما السوربونيون فيأبون إلغاء أي شيء. إن قدرة باليمون (Palémon) لا تضاهي قدرتك أيها الإنسان الإلهي، وعدل الأريوباجي لا يوازي عدلك، وفيك من الخلود ما يفوق خلود أمفيكسيون...»[42].

وفي رسالة أخرى بتاريخ الثلاثين من آذار/مارس 1533 يعلن أن إراسم وتلاميذه وحدهم يستطيعون إعادة الوفاق إلى الكنيسة:

«نأمل، أيها الرجل العظيم، أن تكون نظير سولون الذي ينتزع بحكمه شيئاً من كل فريق فينتفي الخلاف ويزول. يجب أن نسعى إلى الوفاق بكل الوسائل الممكنة، وإنه لمن الأجدى لنا أن نقطع بعض الأشياء القائمة بحد السيف من أن نحتمل التفكك مدة أطول. علينا ألا نصغي إلى لوثر ولا إلى المجادلين، بل إلى إراسم وأمثاله، أولئك الذين لا ينتمون إلى أي فريق ولا يريدون إلا مساندة المسيحية بشهامة وصدق»[43].

---

(42) Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, n° 2715, t. 10, p. 95.

(43) المصدر نفسه، مج 10، رقم 2786. لم يردّ إراسم على هذه الرسالة، مبرّراً ذلك بقوله في رسالة أخرى إن مراسله لم يترك له عنوانه. انظر: المصدر نفسه، مج 10، ص 372 ـ 373.

كان فيتزل، نظير إراسم، معارضاً شرساً لاستعمال وسائل العنف ضد الهرطقة. ويبدو أنه كان، أول عهده، أي في السنوات التي تلت ارتداده، قد وضع كل ثقته بالمجمع العام. فنشر ثلاثة مؤلّفات، على التوالي، في هذا الاتجاه هي: **الارشادات أو ما يسمّى بالمجمع**، (1534)، **وحوار في المجامع** (1535) **ومنهجيّة الوفاق الكنسي** 1537. وأهمها هذا الأخير الذي يعود تاريخ تأليفه إلى عام 1533، وقد استهلّه بدعوة ملحّة إلى السلام قائلاً:

«علينا ألا نألوَ جهداً من أجل تهدئة الشر الذي نعانيه، ولكن من غير أن نتسبب في إثارة شرور أكبر بحيث يكون الدواء أفدح من الداء نفسه. إن الذين ينصحون بإحراق كل شيء وإرواء المحرقة بدم الهراطقة وتدنيس الأيدي المسيحية بالقتل لا يمكنهم أن يشهدوا حقاً من أي روح هم[44]. أما الرجل الحكيم فيحسن به أن يختبر كل شيء ما عدا السلاح وعلينا دوماً أن نفضّل السلم، مهما يكن جائراً، على الحرب مهما تكن محقّة. جنّدوا طاقاتكم كلها، إذاً، من أجل مداواة العلل التي تفتك بالكنيسة تاركين آلات الحرب والدمار جانباً. فأي جدوى من أن نقتل الأجساد بحد السيف إذا كان الخلاف مقيماً في النفوس التي لا تخشى، من جهتها، السلاح؟»[45].

أما الفصول الثمانية والعشرون المتبقية من هذا الكتاب فتعرض برنامجاً واسعاً للوساطة في مختلف المسائل الدينية المتعلّقة بالعقائد والأسرار والليتورجيا والنواحي التنظيمية، حيث يمكننا التعرّف إلى صورة تلميذ إراسم من خلال تحريضه على نبذ المجادلات السكولاستية وتعاليم أرسطو والممارسات التقوية الباطلة التي تتخلل القداس. ويختتم الكتاب بدعوة ملحّة موجّهة إلى رئيس أساقفة مايانس من أجل عقد مجمع عام.

انتقل فيتزل عام 1538 إلى خدمة الأمير جورج في بلاد الساكس. وحالما تأكّدت له استحالة عقد مثل هذا المجمع، تملّكته الحماسة لسياسة الحوارات التي كان الأمير يشجعها. وإذ ألّف لهذه الغاية **نموذج الكنيسة الأولى** (1540) فقد راح ينصح، مثل إراسم، بإرساء المناقشات على المعايير العقائدية والأدبية التي قامت

(44) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 9، الآية 55.

(45) Georg Witzel, *Methodus Concordiae ecclesiasticae* (Leipzig: Nikolaus Wolrab, 1537), préface, A 3 et 4.

عليها الكنيسة القديمة. ثم عاود التطرّق إلى الموضوع عينه، عام 1539، تحت عنوان: **أحاديث ثلاثة في الشأن الديني**. وهو كتاب بالألمانية يتخذ منحىً شعبياً[46] إذ يتناوب على الكلام فيه خمسة أشخاص هم: توتو اللوثري المتصلّب، وأوسونيوس الكاثوليكي العنيد، وكوريه اللوثري المعتدل، وأرتودكسوس الكاثوليكي المعتدل الذي يتحدّث باسم فيتزل، وباليمون الحَكَم الذي ينحصر دوره في إعطاء الحق لأرتودكسوس. وموضوع الكلام في هذا الكتاب هو العودة إلى الكنيسة الرسولية والآباء. من هنا التردد الدائم في سياق المجادلة على القاعدة الآتية: أسقطوا الأعراض لا الجوهر. ولم يكن المؤلّف يحلم بوحدة الكنيسة المهدّدة بالانشقاق وحسب، بل أيضاً بوحدة ألمانيا المهدّدة بالتشرذم: «كلٌ يدعي أنه على حق وما من يقرّ بخطأه. سوى أن هذه الأنانية تولّد الانقسامات وتقود إلى التحالفات وتضعف ألمانيا أمام الخطر التركي»[47]. أما العلاج فيكون بالحوارات والاتفاقات المبنية على مبدأ الطريق الوسَطي الذي يمتدحه أرتودكسوس بحميّة:

«إن الطريق الوسَطي هذا هو الطريق الملَكي»[48] الذي تحدّث عنه النبي أشعيا بقوله: «هذا هو الطريق فاسلكوه دون أن تنحرفوا يمنة ولا يسرة»[49]. إنه طريق السلام، الطريق المقدس، الطريق الذي تكلّم عنه النبي إرميا في دعوته الشعب قائلاً: «اسألوا عن المسالك القويمة، ما هو الطريق الصالح وسيروا فيه تجدوا راحة لنفوسكم»[50]. لقد سلك آباء الكنيسة منذ أكثر من ألف سنة هذا الطريق القديم والقويم كما أمرهم الله. غير أن بعضهم ضلّ بعدها الطريق كما فعل الإسرائيليون الذين: «سرعان ما حادوا عن الطريق التي سلكها آباؤهم طائعين وصايا الرب، ولم يصنعوا مثلهم»[51]. فاعلم، إذاً، يا عزيزي توتو أني أتبنّى وجهة نظر الآباء وأنتمي، بالتالي، إلى الكنيسة المقدسة الكاثوليكية، وعلى

---

(46) Georgius Wicelius, *Dialogorum libri tres. Drey Gesprechbūchlin von der Religion sachen in itzigem ferlichem Zwiespalt auffs kürtzist und artigst gefertiget* (Leipzig: [n. pb.], 1539).
نجد على صفحة العنوان نص القديس بولس: «كونوا على وئام تام، في روح واحد وفكر واحد» (الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 1، الآية 10). وفي خاتمة الكتاب نجد قولاً منسوباً إلى القديس إيرونيموس: «تكمن الفضيلة في الاعتدال والرذيلة في التطرّف».

(47) Witzel, *Methodus Concordiae ecclesiasticae*, Préface, Aiv-Bi.

(48) الكتاب المقدس، «سفر العدد،» الأصحاح 21، الآية 22.

(49) المصدر نفسه، «سفر أشعيا،» الأصحاح 30، الآية 21.

(50) الكتاب المقدس، «سفر إرميا،» الأصحاح 6، الآية 16.

(51) المصدر نفسه، «سفر القضاة،» الأصحاح 2، الآية 7.

الجميع أن يقرّوا فعلاً بأن هذه الكنيسة (الأولى) كانت هي الأصفى بين الكنائس كلها لأنها سلكت طريق القداسة وقضاء الله، إن لجهة التعليم أو لجهة السلوك»[52].

من الواضح، إذاً، أن الطريق الوسَطي، كما أراده إراسم، يعني العودة إلى بساطة الكنيسة الأولى وصفائها.

وبعد موت الأمير جورج، دوق بلاد الساكس، انتقل فيتزل إلى بلاط يواكيم الثاني أمير براندبورغ، لكن إقامته هناك لم تطل بسبب التحاق هذا الأمير بالإصلاح بعد أن كان حامياً لدعاة السلام، فحل منذ العام 1541 ضيفاً على داعية آخر للسلام هو جان، رئيس دير فولدا، مدة اثنتي عشرة سنة حضر خلالها جميع الحوارات الكبرى وتطوّع للدفاع عن الإنابة الإمبراطورية، عام 1548. لكنه أجبر على مغادرة فولدا عام 1552 واللجوء إلى مايانس حيث أمضى السنوات العشرين الأخيرة من حياته. كانت آخر مشاركة له في حوار فورمس عام 1557، ويبدو أنه ترك انطباعاً أليماً في نفسه بدليل أنه سيَثني الكاثوليك، منذ ذلك الحين، عن حضور هذا النوع من المحادثات[53]. على أن مهمّته التوفيقية لن تتوقف عند هذا الحد، بل سنجده بعد قليل في عداد مُلهمي سياسة الإمبراطور فرديناند الأول.

لقد صدرت أحكام قاسية على فيتزل في أواخر حياته وبعد موته[54]، فكثيرون من آباء المجمع التريدنتيني اعتبروه رجلاً مشبوهاً بل خطِراً. ولا شك في أن شخصيته الأخلاقية والدينية كانت دون شخصية يوليوس بفلوغ طهراً وصفاءً بسبب حياة التشرّد التي عاشها ومغامراته الزوجية ونزعته الإصلاحية التي لا تعير كبير اهتمام للعقيدة، ما أضرّ بسمعته إلى حد كبير، فإن ابتغينا إنصافه لم يحسن بنا عزله عن الجيل الذي يُمثّله، جيل الكاثوليك الإراسميين في النصف الأول للقرن السادس عشر.

لقد عاش هذا الجيل في جو مختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي عرفه

---

(52) Witzel, *Methodus Concordiae ecclesiasticae*, G iii v° - iv r°.

(53) انظر: Kampschulte, *De georgio Wicelio ejusque studiis et scriptis irenicis*, p. 29.

(54) انظر تقييم القديس بيار كازينيوس القاسي له في رسالته إلى غيوم الخامس دوق بافاريا في الثامن من آب/ أغسطس 1580، في: Braunsberger, *Lettres*, VII, 553.

انظر أيضاً: المصدر المذكور VII، ص 606.

آباء المجمع التريدنتيني. وغالباً ما قيل عن إراسم وأتباعه، أمثال غروبر وبفلوغ وفيتزل وفابر وسواهم، إنهم يهتمون بالأخلاق أكثر منهم بالعقيدة. والغريب هو ما قاله ج. لورتز عن بفلوغ: «إنه ثابت في العقيدة الكاثوليكية، لكنها لا تهمّه بصورة أساسية»[55]. وهو قول صحيح ومبرّر. إن مسألة الإصلاح هي، بالنسبة إلى أنسنيي هذا الجيل، مسألة أخلاقية قبل أي شيء. والخطر، في نظرهم، لا يتهدّد العقيدة بل النظام الديني والأسراري. لذا رأوا أن من واجب جميع أصحاب الإرادات الحسنة أن يتحدوا ويتفقوا على إنهاء هذا الوضع الشاذ، حتى ولو اقتضى الأمر أن يُصار إلى تبسيط بعض التعابير، بما فيها العقائدية التي باتت على درجة عالية من التعقّد والغموض بتأثير من التعاليم السكولاستية البائدة. في ظل هذا المناخ الفكري، بالذات، راح الإيرينيون المسالمون يدعون إلى تنظيم الحوارات وأصناف النشاطات التوفيقية التي توزّعت على مدار الفترة الممتدة بين عامي 1530 و1550. وقد لاقت دعواتهم هذه تجاوباً في الأوساط اللوثرية المتأثّرة بالنهج الأنسني. لكن المسألة العقائدية احتلت المرتبة الأولى، خلافاً لما كانوا يتوقعون. وهكذا يمكن القول إن دخول الكالفينية مسرح الصراع، واضطرام المنافسات العقائدية بين الكنائس والبدع الناجمة عن الإصلاح، وبروز تحديدات المجمع التريدنتيني ردّاً على الادعاءات والسلبيات البروتستانتية، كل هذه الأحداث أدت إلى تفاقم الخلافات وترسيخ التباينات العقائدية بين الكثلكة واللوثرية والكالفينية بحيث نرى التصلّب العقائدي منذ حوالي عام 1560 يحوّل فكرة التفاهم بين مختلف الطوائف المسيحية إلى مجرّد وهم خادع.

(55) Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 2, p. 217.

الفصل الخامس

نظرية اللوثريين
في سلطة الأمير الدينية
وبدايات معاهدة أوغسبورغ (1530 ـ 1555)

رأينا أن التأثير الإراسمي ما يزال واضحاً في إنابة عام 1548 التي تُعتبر آخر ما بذله شارلكان من أجل إعادة الوحدة الدينية إلى ألمانيا. أما روحية اتفاق أوغسبورغ (1555) فتختلف عنها كل الاختلاف حيث إن هذه المعاهدة ستحوّل ألمانيا إلى فسيفساء من الإمارات الكاثوليكية والإمارات البروتستانتية. لكن الضرورة تفرض علينا قبل دراسة نصوصها تفحّص ما آلت إليه بين سنتي 1530 و1550 المبادئ النهائية التي تبنّاها لوثر حول سلطات الأمير الإنجيلي.

1 ـ بعض الآراء المؤيدة للتسامح حوالي 1530

حدّد لوثر للأمير دوراً مثلّث المهمات يوجب عليه ما يلي: 1 ـ أن يبذل قصارى جهده من أجل تشجيع الكرازة بالإنجيل الجديد؛ 2 ـ أن يمنع تعليم المذاهب الخاطئة غير المستقيمة ويردع، في الوقت عينه، كل ما من شأنه الإساءة خارجياً إلى مجد الله؛ 3 ـ أن يُلزم جميع رعاياه سماع كلمة الله. على أن هذه المبادئ لم تكن حوالي عام 1530 تلقى الحظوة نفسها في كل مكان، فقد جوبهت، كما رأينا، برفض الأناباتيست والروحانيين الصوفيين، كما اصطدمت بمعارضة حتى في الأوساط اللوثرية. هذا ما تحقّق منه الإعلامي لازار سبنغلر في نورمبرغ عام 1530 حين كتب إلى صديقه فايت ديتريخ مندهشاً يقول: إنهم خاصتنا وليسوا من جماعة الأناباتيست. غير أن هؤلاء الناس الذين يُعتبرون

مسيحيين مخلصين يريدون إجبار الأمير على عدم التعرّض لليهود والوثنيين والأناباتيست وسواهم من المنشقين المقيمين على أراضيه، والسماح لهم بممارسة عباداتهم شرط الامتناع عن كل عصيان. ولما كان هؤلاء يتذرّعون بكتابات لوثر الأولى فقد أشار سبنغلر إلى صديقه بالتوجّه إلى المصلح مباشرة بغية الحصول منه على مزيد من الإرشادات[1]. إذ من الواضح أنه لم يكن قد حصل بعد إجماع بالنسبة لمسألة كنيسة الدولة في نورنبرغ.

بعد ذلك بقليل، قام جاكوب شور (Schorr) في دوقية دو بون (Deux-Ponts) ـ وهو علماني نافذ كان يعمل مستشاراً لدى الدوق لويس في فترة ما بين عامي 1529 و1534 ـ يشرح في أحد أبحاثه، حوالي عام 1534، كيف أنه لا يحق للأمير إلغاء القداس بالقوة بل عليه أن يترك رعاياه المسالمين أحراراً في ممارسة عباداتهم، فتصدّى له، في الحال، الواعظ اللوثري جان شفيبل، وتلاه المصلح الستراسبورغي فوفلغانغ كابيتو في مقالة: **الرد بشأن القداس** (1537) مؤكداً أن حرية العبادات كانت الوسيلة الفاسدة التي لجأ إليها يوليانس الجاحد لهدم الديانة المسيحية[2].

كذلك صدرت في السنة عينها (1534) بمناسبة دخول الإصلاح مدينة أوغسبورغ، عدّة كتابات حول حق الأمراء في فرض الإصلاح. إحداها لكريستوف إهيم (Ehem) الذي عارض هذا الحق متأثراً **بكتاب الأخبار** لسيباستيان فرانك (1531) الذي كان قد اطلع عليه، بقوله: «ليس من حق أي تلميذ للمسيح أو أي خادم لإنجيله أن يحرض السلطات الزمنية على التدخّل في شؤون الإيمان». وحدها كلمة الله في متناول الوعّاظ المسيحيين، لا السيف، وهم لم يعتمدوا في

---

(1) انظر رسالة سبنغلر بتاريخ السابع عشر من آذار/ مارس 1530 في: M. Mayer, *Spengleriana* (Nuremberg: [s. n.], 1839), pp. 70 ss.

وقد أورد مقاطع مطوّلة منها في: Nikolaus Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1911), p. 33.

(2) انظر: Paulus, Ibid., pp. 126-129, et 139.

ثمة تلميح إلى يوليانس الجاحد في: Wolfgang Fabricius Capito, *Responsio de Missa: Matrimonio et iure Magistratus in Religionem* (Argentorati: Per V. Rihelium, 1537), f° 69 r°,

حيث ورد ما يلي: «تذكرنا هذه الصيغة المنحطّة بأفسد مبدأ عرفه التاريخ قديماً حيث يعمد الناصح إلى الإقناع بالتسامح مع كل العقائد الدينية شرط ألا تعكّر السلم الأهلي. وهو ما يجب أن تقتلعه الديانة المسيحية من كل أنحاء الأرض».

أوائل عصور المسيحية على نجدة الأباطرة الرومان[3]. وثمة بعد كتابات أخرى تدافع عن مثل هذه الطروحات، كتلك التي وضعها كل من فورستر وهال: «الهرطقة شأن روحي - يقول فورستر - فلا يجور اقتلاعها بسوى الأسلحة الروحية... والإنجيل هوعقيدة التوبة وغفران الخطايا، لذا كان يُصلح الخطايا بالكلمة لا بحد السيف»[4].

كذلك ارتفعت حوالي سنة 1530 بعض الأصوات المندّدة باضطهاد الأناباتيست الدموي. ومعلوم أن لوثر عاد فوافق على مثل هذه الإجراءات بتأثير من ميلانختون. لكن جان برنز، وهو أحد تلاميذه ومصلح فورتنبرغ، كان معارضاً لها في البداية، كما تظهر مقالته الصادرة عام 1528 بعنوان: **هل يحقّ للحاكم قتل الأناباتيست أو غيرهم من الهراطقة؟**[5] وسنرى سيباستيان كاستيليون يستشهد بهذا الموقف في حربه الكلامية ضد كالفن، حيث لم ينفِ برنز، على الإطلاق، حق الأمير على الديانة لكنه اعتبر أن السلطة الزمنية تضلّ هدفها إذا ما بلغ بها الأمر حد استعمال السيف لمكافحة الهرطقة، وقد أورد في هذا السياق حجّة ممتازة من الناحية النفسية. وهاك ترجمة كاستيليون الممتعة لها[6]:

«الخطيئة الروحية دقيقة، بعكس سيف الحاكم الغليظ والجسدي الذي ينشّط الخطيئة أكثر مما يضعفها. ثم إن الخطيئة الروحية لا تُظهر للعيان وجهاً قبيحاً كذلك الذي تطالعنا به أعمال القتل واللصوصية، بل تسلك مزدانة بالحذر والشرف الرفيع. وعليه، فما من كفر، مهما عظم، إلا وله أسبابه وبعض الأعذار الوجيهة التي تكسبه مظهراً راقياً، كما إنه ما من هرطقة، مهما أمعنت في

---

(3) درس هذه المخطوطة بعمق: Wilhelm Hans, *Gutachten und Streitschriften über das jus reformandi des Rates vor und während der Einführung der offiziellen Kirchenreform in Augsburg (1534-1537)* (Augsbourg: [n. pb.], 1901), pp. 37-40.

حول ظروف هذا السجال، انظر: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 142-145.

(4) Hans, Ibid., p. 76, n. 1.

(5) نجد هذه المقالة في المجموعة المطبوعة الموجودة في المكتبة الوطنية تحت الرقم: D2 3892 de la B. N., n°5.

(6) صدرت طبعة جديدة لهذا الكتاب النادر، انظر: Sébastien Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, édition nouvelle, publiée par les soins de A. Olivet, préface de E. Choisy (Genève: A. Jullien, 1913), le texte cité, pp. 56-57.

الضلالة، إلا وتبذل منتهى العناية والسخاء لكي تأتي مغلّفة بشواهد أنيقة من الكتاب المقدّس. فإن أردنا، من هذا المنطلق، قمع الكفر والهرطقات الفاضحة بحد السيف، لم يُجدِنا ذلك نفعاً، بل نكون قد عضدنا الشيطان في سعيه إلى جعل الأمر أسوأ مما هو عليه بإحداثنا المزيد من البلبلة والقتل».

ويُضيف برنز: فلا يعترضنَّ أحد بقوله إن الشريعة القديمة كانت تأمر بمثل هذه العقوبات القاسية، فهذه الأخيرة لم تكن إلا رموزاً جسدية لعقوبات الشريعة الجديدة ذات الطابع الروحي. وقد علّمنا المسيح من خلال مثل الزؤان أن نُرجئ عقاب الهرطقات النهائي إلى الحياة الأخرى، فلا يجوز استعمال سيف الحاكم ضدها ما لم يرافقها القتل والعصيان»[7].

سوى أن هذه الاعتبارات لم تسُغ لميلانختون الذي كان يتمسك بطرح مغاير، فكتب إلى صديق له[8] عام 1530 يقول: «إن برنز طريّ العود يفتقر إلى الخبرة». على أن هذه «الخبرة»، ستبدل مشاعر برنز وتجعله أقل تسامحاً، كما سنرى[9].

2 ـ حق الأمير الإنجيلي في «الرعاية الدينية»

ثمة بعض الاعتراضات، إذاً، على قساوة الكنيسة ـ الدولة في الأوساط اللوثرية الألمانية حوالي عام 1530. لكنها لم تشكّل عقبة تعترض قيام هذه الكنيسة، فقد عمد كبار قادة الإصلاح بعد لوثر إلى تشجيع الأمراء بمختلف الوسائل، وجعلوهم المنظمين الشرعيين لديانة رعاياهم. لا شك في أنهم ظلوا بعيدين عن نظرية الحق في القدسيات التي سينادي بها المدافعون عن السيادة الزمنية لاحقاً[10]. فهؤلاء يرون في صلاحيات الأمير الدينية خدمةً وواجباً أكثر

---

(7) المصدر نفسه، ص 59 ـ 64.

(8) Philipp Melanchthon, John Calvin and Huldrych Zwingli, *Corpus Reformatorum*, 98 vols. (Halle: [n. pb.], 1834-1928), t. 2, c. 18,

رسالة إلى فريدريك ميكونوس عام 1530.

(9) انظر حول تطوّر برنز: Sébastien Castellion, *Concerning Heretics*, trad. anglaise et introduction par R. H. Bainton (New York: [n. pb.], 1935), pp. 50-58, avec bibliographie, et Gustav Bossert, «Johann Brenz, der Reformator Würtemberg, und seine Toleranzideen,» *Blätter für würtembergische Kirchengeschichte*, t. 15 (1911), pp. 150-161, et t. 16 (1912), pp. 25-47.

(10) انظر: Johannes Heckel, «Cura religionis, Jus in sacra, jus circa sacra,» dans: Johannes Heckel, *Festschrift Ulrich Stutz*, dargebracht von schülern, freunden und verehrern (Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1938), pp. 229 ss.

منها تعبيراً عن حق. أمّا هو فعلاً «العضو الرئيس في الكنيسة»، بحسب تعبير ميلانختون[11]؟ على أن هذه الرعاية الدينية، كما يُسمّونها، هي من الاتساع بحيث تستدعي تشبيه الأمير، عادةً، بربّ العائلة الذي تشمل واجباته كل ما يرتبط بحياة المنزل الجسدية والأخلاقية والدينية. وقد كتب يوستوس مينيوس، مصلح تورينغن (1499 ـ 1558) بهذا الخصوص، عام 1538، ما يلي:

«مثلما يجب على الأمير المسيحي أن يؤمن، هو نفسه أوّلاً، بكلمة الله ويعترف بها ويعيش بموجبها، كذلك عليه أن يسهر بموجب السلطة التي قُسمت له على أن يُكرز بالإيمان الحق جهاراً في كل مكان، وأن يُصار إلى الاعتراف به والعمل بحسب كلام الرب؛ تماماً كما يجب على رب العائلة الساهر على بيته أن يحضّ زوجته وأولاده وخدمه على تعلّم الإيمان الحقيقي والاعتراف به وممارسته»[12].

وقد عبّر عن مثل هذه «الحكم» الأبويّة أيضاً مصلحون آخرون، منهم أوربانس ريجيوس (1489 ـ 1541)، أحد منظمي الإصلاح في ألمانيا الشمالية الذي تمثّل بملوك العهد القديم والأباطرة المسيحيين، قسطنطين وفالنطِنيانس الثاني وتيودوصيوس[13]. وبرنز الذي تمادى في توسيع دور الأمير حتى لم يتوانَ عن منحه حق البتّ في الشأن العقائدي: «يتمتّع الأمير بسلطة عامة تخوّله الحكم والقرار في العقيدة الدينية»[14]، في حين رأى بوسير أن إصلاح الكنيسة هو أحد أهم واجبات الملك على ما يُظهره مثَل داوود وسليمان وحِزْقيّا ويوشيّا: «فقد

(11) Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 3, c. 251, lettre de *Jure reformandi* (1537).

(12) J. Menius, *Wie eim iglicher Christ gegen allerley lere gut und böse, nach Gottes befehl, sich gebürlich halten sol* (Wittenberg: [n. pb.], 1538), D 2 r° et v°. (B. N., rés. 846 (13).

(13) انظر: *Handbüchlein* ou Cathéchisme pour le fils du duc Ernest de *Braunschweig-Lüneburg (1540)*.

انظر: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, p. 102.

(14) In Apologiam Confessionis Christophori ducis Wittenbergensis (Francfort: [n. pb.], 1555), Prolegomena, p. 29.

هذا قول صريح جداً بالحق بالقدسيات، ولم يتوانَ غروسيوس عن إيراده في كتابه: Hugo Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra Commentarius posthumus*, Editio secunda (Parisiis: [n. pb.], 1648), p. 90.

أقدم هؤلاء الملوك الأبرارعلى إصلاح الديانة بالكامل مدفوعين بواجب القدرة والسلطة الملكيتين»[15]. أما فولفغانغ كابيتو (1478 ـ 1541)، وهو مصلح ستراسبورغي آخر، فقد تناول تعليم القدّيس بولس حول جسد المسيح السرّي وطبقه على الأمير:

«الأمير هو الراعي والأب ورأس الكنيسة المنظور على الأرض. ذلك أن المسيح هو رأس الكنيسة الحقيقي والطبيعي.. ولما كان قد أمدّ الأمراء الأتقياء بنعمة الحكم مانحاً إياهم ما يلزم من الروية لكي يحكموا بالتقوى، فقد شاءهم أن يكونوا رؤساء كنيسته على الأرض».

من هنا ـ يتابع كابيتو ـ استطاع ملك إنجلترا هنري الثامن أن يعلن نفسه بصورة شرعية رئيساً أعلى للكنيسة الوطنية[16].

وكثيراً ما كان يروق للمصلحين، تشديداً منهم على مدى اتساع سلطات الأمير، أن يسموه «حارس لوْحَي» الشريعة. وهذه العبارة عائدة، على ما يبدو، إلى ميلانختون الذي قد يكون أول من استعملها عام 1534[17]، ويكفي أن نطّلع على أحد المقاطع الواردة في: مقالة «**في واجب الأمراء**» (1539)، حتى نقف على حقيقة قصده منها:

«الحاكم المدني هو حارس الشريعة كلها في ما يتعلّق بالنظام الخارجي. فكما إن له حق التحريم والمعاقبة بالسلاح على القتل والسرقات وما شابه ذلك من الجرائم التي تتعارض مع ما أمر الله به في اللوح الثاني من **الوصايا العشر**،

---

(15) تتمثل بالترجمة الفرنسية: Martin Bucer, *Du Règne de Jésus-Christ* (Paris: Wendel, 1954).
انظر حول بوسير: Jaques Courvoisier, *La Notion d'église chez Bucer dans son développement historique*, études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg; no. 28 (Paris: Librairie Félix alcan, 1933), pp. 117 ss.

(16) Wolfgang Fabricius Capito, *Responsio de Missa: Matrimonio et iure Magistratus in Religionem* (Argentorati: Per V. Rihelium, 1537), f° 195 v°.
نُشرت مختارات كثيرة من هذا الكتاب النادر في: Otto Erich Strasser, *La Pensée théologique de Wolfgang Capiton dans les dernières années de sa vie* (Neuchâtel: [s. n.], 1938).
استعمل ستراسر الطبعة الثالثة (1549)، أما نحن فقد راجعنا الطبعة الأولى الموجودة في: B. N., D2 3363.

(17) رسالة إلى بوسير بتاريخ الخامس عشر من آذار/ مارس 1534 في: Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 2, c. 710-711.
انظر: Heckel, *Festschrift Ulrich Stutz*, pp. 229 ss.

كذلك يجدر به أن يمنع ويعاقب الجرائم الخارجية المنافية لما ورد في اللوح الأول، أي عبادة الأصنام والعقائد التجديفية، والحلف والتدنيس الظاهر للطقوس الإلـهية المعمول بموجبها»[18].

* * *

هكذا ألفى الأمير نفسه، بصفته حارساً للوح الشريعة الأول، يتمتّع بصلاحيات قمعية واسعة ضد كل الجرائم المختصة بالمجال الروحي فور ظهورها للعلن. ولما كان القدّاس الكاثوليكي يُعتبر منذ أيام لوثر رجساً وعبادة أوثان، فقد حق للأمير إبطاله بالقوة. ذلك ما كان ميلانختون يطالب به فريدريك أمير بلاد الساكس منذ العام 1521: على الحكّام إبطال إقامة القدّاس[19]. ومثله جان برنز الذي راح يستحثّ حاكم بلاد الهال عام 1529 على إبطال القداس الكاثوليكي: «القداس البابوي هو جريمة نكراء أمام ربنا تستوجب معاقبة الشعب المسيحي الذي لا يبعد أن يدمره الله ويتلف أرضه كما فعل باليهود بسبب عبادتهم الأصنام»[20]. كذلك ألّف كابيتو عام 1537 كتاباً كاملاً في دحض القداس يقول فيه: «على الأمير، إذا كان محبّاً لله، أن يطّرح هذه العبادة الرجسة بأسرع وقت ممكن، وأن يستأصلها ويسحقها محاذراً، بما أوتي من لطف وورع قديرين على المباغتة، أن يطلق العنان للأشرار في مواجهة الأخيار. وليس يصح اعتبار هذا التصرّف عنفاً ظالماً، بل هو ممارسة عادلة من قبل الأمير وتطبيق للسلطة المعطاة له من لدن الله»[21]. ومجمل القول: إنّ الإصلاحيين كانوا يريدون أن يطبّقوا على القدّاس الأوامر المعطاة لملوك إسرائيل بالقضاء على آلـهة الأوثان وعباداتهم[22].

---

(18) Melanchthon, Calvin and Huldrych Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 11, c. 464.
أعيد إصدار هذه المقالة في: Philipp Melanchthon, *Melanchtons Werke in Auswahl*, Edited by Robert Stupperich (Gütersloh: [n. pb.], 1951), p. 387-410 et 390.

(19) [*Propositiones de missa*. Thesis 48, *C. R.*, t. I, c. 48]. Voir aussi Melanchthon, *Melanchtons Werke in Auswahl*, t. 1, p. 166.

(20) Johannes Brenz, *Anecdota Brentiana*, Gesammelt und herausgegeben von Dr. Th. Pressel (Tübingen: [n. pb.], 1868), p. 89.

(21) Capito, *Responsio de Missa: Matrimonio et iure Magistratus in Religionem*, fol. 191 v° - 192 r°,
لم يرد هذا المقطع في كتاب ستراسر السابق ذكره في الهامش 16.

(22) كتب برنز عام 1538 في مختاراته من سفر الخروج: «يتعيّن على الحاكم المدني... إبطال جميع العبادات الكافرة انطلاقاً من المهمة الموكلة إليه». انظر: (*Brentii Opera* (Tübingen: [n. pb.], 1576-1590), vol. 1, p. 507)

أما الرجس الثاني الظاهر فهو الهرطقة التي تتعلّق بسلطة الأمير القمعية وتستوجب عين العقاب المنصوص عليه في العهد القديم بالنسبة إلى التجديف. فالمساواة بين الهرطقة والتجديف قديمة، كما رأينا[23]. وقد أخذ بها لوثر وجميع قادة الإصلاح الأساسيين من بعده[24]. مع الإشارة إلى أن ميلانختون كان أحد الذين انحرفوا بهذا العقاب عن تسامحه الأول تجاه المبشرين بالعقائد المزيفة، بدليل أننا عام 1553 نراه في عداد المؤيدين الأوائل لإعدام ميشال سرفيه في جنيف، بسبب إنكاره ألوهة المسيح وعقيدة الثالوث الأقدس، حيث كتب بعدئذٍ إلى بولينغر، خليفة زفنغلي في زوريخ، يقول:

«لقد قرأت ما كتبته عن تجديفات سرفيه وإني أهنئك على تقواك وحكمك الصائب. أنا أيضاً أعتقد أن مجلس جنيف فعل حسناً باقتطاعه شخصاً عنيداً لم يكفّ يوماً عن التجديف. وما أعجب له بهذا الخصوص هو أن يعمد البعض إلى الغضّ من هذه الصرامة. لقد أرسلت إليك بضع صفحات حول هذه الموضوع، وهي كفيلة بإطلاعك على حقيقة شعوري»[25].

ولم تكن «بضع الصفحات» هذه المثبتة تحت عنوان: **هل يجب على السلطة السياسية قتل الهراطقة؟** إلا تلك المحاضرة الأكاديمية التي سبق أن ألقاها ميلانختون في جامعة فيتنبرغ في الأول من شهر آب/أغسطس عام 1555، وفيها يجيب عن السؤال المذكور من دون أدنى تردّد: «ولكن لما كان القانون يأمرعلى نحو صريح بتكسير الأصنام واقتلاع التجديفات من المجتمع، وكانت الهرطقة كذلك، فقد وجب على الحاكم، بالتأكيد، أن يقتلعها من المجتمع»[26].

هذا ما كتبه أيضاً يوستوس مينيوس عام 1538، إذ قال: «على السلطة الزمنية أن تعاقب المروّجين للتعاليم الكاذبة بقسوة معاقبتها للمجدّفين العلنيين وقتلة النفوس». فلما تمّ الاعتراض عليه بمثل الزؤان، أجاب:

«على السلطة العامة ألا تضل في ممارسة وظيفتها بسبب حكم المسيح

---

(23) انظر ص 123 ـ 125 من هذا الكتاب.

(24) انظر ص 208 من هذا الكتاب.

(25) رسالة في العشرين من آب/ أغسطس عام 1555: Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 13, c. 523.

(26) Melanchthon, Calvin and Huldrych Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 10, c. 852.
انظر: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 73-75.

القائل: «دعوهما لينموا كلاهما معاً الى الحصاد»[27]؛ فما قصد إليه المسيح هنا لا يتناقض مع قدرته وحقه في معاقبة شهود الزور والمجدّفين، تماماً كما لا يتناقض مع قدرته وحقه في معاقبة قطاع الطرق واللصوص والمجرمين»[28].

وقد لاحظ أوربانس ريجيوس، كما القديس أغسطينوس من قبله[29]، أن القديس بولس يصنّف الهرطقة بين أعمال الجسد الأخرى كالزنى والخصومات والشقاق[30]، ما دفع به إلى الاستنتاج الآتي: إذا كانت عقوبة الخطايا المذكورة هي الموت، فما أحراها أن تُطبّق على الهرطقة التي هي جريمة أفدح، من نوع التجديف»[31].

3 ـ قضية الأناباتيست

كانت الأناباتيستية في نظر اللوثريين شرّ الهرطقات جميعاً. وما فتىء ميلانختون ولاهوتيو فيتنبرغ ينادون، منذ العام 1530، كما رأينا، بإنزال أشدّ العقوبات حتى ضد الأناباتيست المسالمين، ما حدا الأمير فيليب، حاكم بلاد الهسّه، بعد بضع سنوات، وتحديداً، عام 1536، إلى استطلاع رأي عدد من اللاهوتيين من بينهم لاهوتيو فيتنبرغ وتوبنغن وستراسبورغ ولونبرغ، بشأن السلوك الواجب اتباعه حيال هؤلاء المنشقين الذين يجلبون له الكدر[32]. وإذا كنا لا نجهل قسوة الردّ الصادر عن لاهوتيي فيتنبرغ والموقّع من قِبَل كل من لوثر

---

(27) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 30.

(28) *Wie ein iglicher Christ gegen allerley lere gut und böse, nach Gottes befehl, sich gebürhlich halten sol* (Wittemberg: [n. pb.], 1538), D 4 v° - E1 r°.

(29) «*Contra epistulam Parmeniani*, I, X, 16,» dans: Jacques-Paul Migne, *Patrologie latine*, XLIII, 45.

(30) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 5، الآيات 19 ـ 21.

(31) مذكّرة موجّهة إلى فيليب دو هسّه بعنوان: «Ob einer Obrigkeit gezieme, die Wiedertäufer oder andere Ketzer zum rechten Glauben zu dringen, und so sie in der Ketzerei beharren, der Ketzerei halber mit dem Schwert zu richten,» *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 28 (1858), pp. 566-578 et 570-571.

(32) أعيد نشر هذه المذكّرات في دراسة مطولة وضعها: Karl Wilhelm Hochhuth, «Landgraf Philip und die Wiedertäufer,» *Zeitschrift für die historische Theologie*, vol. 28 (1858), pp. 538-644.

حول موقف فيليب دو هسّه النهائي تجاه الأناباتيست، انظر: Paul Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung* (Münster: Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchh., 1910), pp. 57 ss.

وبوغنهاغن وميلانختون وكروتزيغر[33]، فإن لاهوتيي لونبورغ الممثلين بأوربانس ريجيوس لم يكونوا أليَن عريكة من زملائهم:

«عندما تتم مواجهة التعاليم والإرشادات بالاحتقار من قبل جماعة من الضالين ويكون الخطأ محظوراً تحت طائلة العقاب مع تعذّر الاستناد إلى النص المقدس وشهادة الكنائس الأولى، يتعيّن على السلطة الزمنية أن تستعمل القوّة نظير ما يفعل الجرّاحون الذين، إذا رأوا عضواً فاسداً يهدّد الجسم بكامله ولا يؤمّل له بأي علاج، عمدوا إلى بتر هذا العضو المريض كي لا يلحق الأذى بالجسم كله[34].

إنه عين منطق القديس توما في تبريره إعدام الهراطقة، المتعنّتين منهم والساقطين، على السواء[35].

أما لاهوتيو توبنغن فبعد أن ذكّروا بالعقوبات الرهيبة التي نص عليها سفر تثنية الاشتراع ضد عبادة الأصنام، أضافوا قائلين:

«حتى ولو لم تعد شريعة موسى تقيّدنا على نحوٍ يلزمنا البتّ في قضايانا على ضوء تحديدات الشريعة اليهودية كالأقدمين، فليس ما يمنع أن تستعير السلطة المدنية من موسى، في بعض الظروف، قاعدة قانونية تحكم بموجبها. وعندئذٍ يتسنّى للأمراء المسيحيين التأكّد من رضى الله باستنادهم إلى مثَل الأنبياء القديسين الذين ذبحوا وقتلوا المعلّمين الكذبة نظير إيليا».

يستنتج اللاهوتيون مما تقدم إمكان معاقبة الأناباتيست في جسدهم وحياتهم من دون حرج[36]. أما لاهوتيو ستراسبورغ، الذين يُعتبر بوسير الناطق باسمهم، فبعد أن درسوا حالة الأناباتيست المتمرّدين والأناباتيست المسالمين كلٌ على حدة، أعلنوا أن الأولين ربما استحقوا الموت بمجرّد تمرّدهم على السلطة الشرعية، في حين بدا وضع الأناباتيست المسالمين أشد إرباكاً في نظر البعض منهم. إنما يمكن التسليم، أولاً، بحق السلطة المدنية في منع انتشار تعليم فاسد جدّاً ومنافٍ لكلام الله. سوى أن طرد المذنبين ونفيهم لا يكفيان للوصول إلى هذه النتيجة، لأن من شأن الشر أن ينتقل إلى موضع آخر ويواصل فتكه. من هنا

(33) انظر ص 305 ـ 306 من هذا الكتاب.

(34) *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 28 (1858), p. 567.

(35) 2. 2. q. 11. a. 4.

(36) *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 28 (1858), pp. 587-590; passage cité, p. 588.

كان السجن المصحوب بأشغال مفيدة للجماعة أجدى الوسائل لمعالجة «أولئك الذين لا تستوجب أذيتهم الموت بحسب شريعة الله». وهو ردّ، كما نرى، يفوق ردود لاهوتيي فيتنبرغ وتوبيغن غنىً بالتلاوين الدقيقة من دون أن يكف عن التلويح بالعقوبة القصوى للهراطقة الأشد خطورة وأذى[37].

* * *

لقد كان موقف جان برنز من الأناباتيست موضع اهتمام المؤرّخين[38]، فقد ظل ليبرالياً حتى العام 1528[39]. سوى أن برنز بات على منزلق خطير بعد تسليمه بسلطة الدولة على الدين من دون تحفّظ، فإن مجرّد منحه الأمير حق إصلاح المعتقدات يعني السماح له بقمع التعاليم الكاذبة وكمّ أفواه مروّجيها. وقد كتب عام 1555 يقول إن: «من واجب الأمير ألا يسمح بوجود الأنبياء الكذبة والمعلّمين الكفرة في الكنائس القائمة على أراضيه»[40]. ولما كان يأخذ بالتقليد الوسيطي جرياً على خطى أقرانه في المساواة بين الهرطقة وجرائم الحق العام[41]، فمن الصعب أن يكون قد استبعد اللجوء إلى القوة في حربه ضد المنشقين استبعاداً جذرياً. وإذا أمكن التسليم ببقائه فترة طويلة يعارض عقوبة الإعدام، فهو، على ما يُستدل من إحدى مقالاته التي لا نشك في أنه وضعها بُعَيْد العام 1530، لم يأنف من اعتماد أساليب الإكراه ضد الكاثوليك والمبتدعة الراديكاليين. إن أهمية هذه المقالة تكمن في مساءلة برنز نفسه بشأن مطالبة المدافعين عن الهرطقات العقائدية بالعودة إلى الضمير، كما إن عنوانه بليغ الدلالة: هل تردع السلطة الزمنية الضمائر باستئصالها التعاليم الخاطئة؟ وهل في إمكان هذه السلطة نفسها ان تُرغم المنشقين

---

(37) صدرت هذه المذكرة في: *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 28 (1858), pp. 582-586.

حيث يتحقق لدينا عدم استبعاد عقوبة الإعدام كليّاً.

(38) انظر ص 312 ـ 315 من هذا الكتاب.

(39) Sébastien Castellion, *Concerning Heretics*, trad. anglaise et introduction par R. H. Bainton (New York: [n. pb.], 1935), pp. 50-58.

(40) *In Apologiam Confessionis Christophori ducis Wittenbergensis* (Francfort: [n. pb.], 1555), p. 23.

(41) «إن قطع الطرق والقتل والسرقة والزنى هي جرائم تستحق بحد ذاتها أقسى العقوبات، لكن الجحود بالديانة الحقيقية والابتعاد عنها يفوقان سائر الجرائم إثماً»، انظر: *Brentii Opera*, t. I, c. 1043.

على تغيير إيمانهم بخلاف ما تلهمهم ضمائرهم(42)؟ إن برنز لا يتردد في الإجابة: «إن فرض العقوبات على المتحمّسين والأناباتيست وسائر المنشقين الذين يعتبرون تعاليمهم، كما نعتبر نحن تعاليمنا، مستقيمة ومسيحية ومطابقة لكلام الله، لا يعني إرغام ضمائرهم»، وذلك لجملة أسباب، منها:

«حيث يكون الضمير، تكون المعرفة، أولاً، فلا وجود لضمير حيث لا توجد الحقيقة... من هنا كان جميع الذين يعيشون في الكذب والضلال بفعل غواية الشيطان لا يملكون ضميراً حقيقيّاً، بل ضميراً وهمياً، متدنّياً، تماماً كما إن العملة المزوّرة لا تكون حقيقية، ولا رسم الإنسان إنساناً... فإذا ما اضمحلّ الإيمان (الحقيقي) زال معه القلب والحكمة والعقل. لذا كنا لا نقاوم الضمائر بقضائنا على قوم كهؤلاء. إن الشيطان عاجز عن الإتيان بأي شريعة، لذا يتعذّر عليه أن يصنع أي ضمير. لكنه لما كان يريد أن يقلّد الله في أعماله، فإنه يضلّل أتباعه بجعلهم يعتقدون أن لهم ضميراً، بينما ليس لهم في الواقع أي ضمير بل مجرّد سِمة... هي سمة إبليس.

وليس من حق أي امرىء، أو أي مخلوق آخر، بالطبع، أن يتسلّط على الضمير ويضلّله ويتسبّب في إيلامه، شرط أن يكون هناك ضمير لا مجرّد وهم خاطىء وغرور متمادٍ وتمسّك منحرف بالإرادة الذاتية. لا يعرف القلوب والضمائر إلا الله وحده، لذا كان وحده أيضاً من يستطيع أن يديرها ويأمرها ما دام لا سلطة عليها لأي إنسان. سوى أن بمستطاع كل إنسان، ولاسيما الأمير أن يساعد الضمير، ويوجهه لما فيه صلاحه، بحسب المهمة الموكلة إليه... فإذا كانت السلطة تحظّر التعاليم الخاطئة وتعاقب المضلّلين وتطردهم وتقوم بذلك خدمةً لله

---

(42) *Ob eine Obrigkeit wenn sie falsche Lehre ausrottet, darum über die Gewissen herrsche...*

نجد هذه المقالة في: F. Bidenbach, *Consiliorum Theologorum Decas III* (Fancfort: [n. pb.], 1611), pp. 168-173.

إلا أن من الصعب تحديد تاريخ وضعها، انظر: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, p. 121, n. 1,

الذي يقدّر أنه تالٍ للعام 1530، انظر: Gustav Bossert, «Johann Brenz, der Reformator Würtemberg, und seine Toleranzideen,» *Blätter für würtembergische Kirchengeschichte*, t. 16 (1912), pp. 25-29, vers 1530.

انظر: Castellion, *Concerning Heretics*, p.35, n. 1.

والحقيقة، لم يُعتبر ذلك تسلّطاً على الضمائر بل سعياً من أجل إكساب الإنسان ذاك الضمير الصالح والمستقيم الذي يخوّله أن يمحوَ سمة إبليس ويبلغ الحق. أما إذا حقّ لكل كافر أن يرفض بحجة الانصياع لضميره سماع تعليم الحقيقة الإلـهية الخلاصي أو يقبله، فقد وجب ألا نعاقب أحداً ولا نمنعه من البقاء على حماقته. لا يصحّ غير الصحيح، فلنعمل بموجب هذه القاعدة وليحنق من يريد».

هذه الأفكار تكاد تكون مماثلة لتلك التي أعرب عنها لوثر عندما نبّه كهنة ألتنبرغ إلى ضرورة «إثبات ضميرهم الصالح استناداً إلى **الكتاب المقدس**». لقد كان برنز يعتقد شأن لوثر أن الضمير الحقيقي لا وجود له إلا في حال امتلاكنا الحقيقة وإمساكنا بقاعدة الإيمان الموضوعية، ولعل الضمير الضال على يقينيّته، لا يعدو أن يكون، في نظره، صورة ضمير، بل ما هو أسوأ: «سمة إبليس»، وكأنه لا يولي اهتماماً لقضية الضمير الضال التي ما فتئت تشغل بال اللاهوتيين الكاثوليك منذ أبيلار. لكن من شأن هذا الطرح أن يقود إلى نتيجة خطيرة مؤدّاها أنه يستحيل التسلّط على أي ضمير ما لم يكن موجوداً في الحقيقة. وعليه، فالإجراءات القمعية ضد الأناباتيست والهرطقة هي مشروعة، وليست جائرة إلا في الظاهر لأن ضمير هؤلاء الناس هو مجرّد وهم من الشيطان.

ولما كان برنز متعاطفاً مع نظرية «الإكراه الحسن» ـ على حد تعبير القديس أغسطينوس ـ فهو لم يوافق على استعمال السيف ضد الأناباتيست إلا في مرحلة متأخرة نسبيّاً، على ما نظن. لكن بلوغه إياها يُعتبر نقضاً لموقف أكثر ليبرالية كان قد اتخذه عام 1528. وسنراه عام 1557 يوقّع مع ميلانختون وستة لاهوتيين آخرين على مذكّرة تطرح مسألة لا يزال النقاش دائراً بشأنها، وهي: «ما السلوك الواجب اتباعه تجاه الأناباتيست؟[43]» وبعد أن يعالج ضلالات هؤلاء المنشقين: إنكار الخطيئة الأصلية، رفض معمودية الأطفال، إنكار سرّ الثالوث الأقدس، احتقار الوظائف الكنسية والوعظ، يخلص إلى القول إن زعماء هذه الهرطقات يستوجبون،

---

(43) *Process, wie es soll gehalten warden mit den Widertäuffern* (Worms: [n. pb.], 1557).

كرّاس نادر لم يرد في *(Corpus Reformatorum)* لكننا نجد ملخّصاً له وبعض المقاطع منه في:

Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 72-73.

كما أعاد نشره: Gustav Bossert, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*. Leipzig: [n. pb.], 1930), Bd. 1: *Herzogtum wüttemberg*, pp. 161-168.

انظر: Castellion, *Concerning Heretics*, p. 58.

في حال تماديهم في التيه والضلال أن يُقتلوا بحد السيف بتهمة التمرد والتجديف. أما الآخرون الذين انغمسوا في الضلالة فالسجن كفيل بأن يحملهم على التفكير وردّهم إلى التوبة، فإذا اعترض بعضهم - يستدرك هؤلاء اللاهوتيون - بأن من غير الجائز قتل شخص لعلّة الإيمان، أمكن الرد، أولاً، بالقول إن الأناباتيست - أو بعضهم على الأقل - يبثون تعاليم ثورية تستحق في ذاتها عقاب السلطة المدنية. سوى أن هؤلاء كانوا يسلكون في تفكيرهم، عموماً، وفق الآتي:

«لقد أمر الله السلطة الزمنية بشكل واضح وصريح أن تعاقب بالموت على أراضيها كل من يجدف في العلن[44]. هذه الشريعة لا تُلزم إسرائيل وحسب، بل جميع السلطات والملوك والأمراء والقضاة... إلخ... لأنها شريعة طبيعية، فلا يكفي أن تسهر السلطة المدنية على أجساد رعاياها كما يسهر الراعي على الأبقار والنعاج بل عليها أن تحفظ النظام العام وتحكم لمجد الله، لذا وجب أن تقمع عبادة الأصنام والتجديفات العلنية وتعاقب عليها... إنها الحقيقة الصريحة التي لا لبس فيها. وقد حكم القضاة بالعدل على سيرفيه حين تجاسر على نشر التعليم اليهودي الذي ينكر على المسيح أزليته قبل التجسد، وأبى العدول عن ضلاله».

وهكذا آل الأمر ببرنز إلى الالتحاق بميلانختون في إقراره حق استعمال السيف ضد الأناباتيست وجاحدي عقيدة الثالوث الأقدس، أو الضد - ثالوثيين.

4 - الأمير المدافع عن الوحدة الدينية

يجمع الأمير الإنجيلي، بحسب تعليم لوثر، بين السلطة القمعية ضد العبادات الباطلة والدعاوة الهرطوقية، من جهة، وحق تلقين العقيدة الدينية الرسمية لرعاياه، من جهة ثانية. كذلك زعماء الإصلاح الآخرون في ألمانيا يرون في سماع الوعظ فريضةً مدنية، حتى إن ميلانختون يطالب الأمير بأن يسوق رجال الشرطة رعاياه العصاة بالقوة إلى الهيكل، فإذا ما اعترض أحدهم بقوله إنه لا يجوز إجبار أحد على الإيمان، أجاب:

«أوافق على ذلك، لأن الأمير لا يُلزم الروح بل ملكة التحرك. إنه يُجبر على سماع التعليم الصحيح ويُحرّم التجديف العلني. وبعدها يغدو بإمكان السامع أن يعرف الحقيقة، إن شاء»[45].

(44) الكتاب المقدس، «سفر الأخبار،» الأصحاح 24، الآية 16.

(45) «Prolegomena in Officia Ciceronis,» *Corpus Reformatorum*, t. 16 (1562), colonne 573.

ناقش أوربانس ريجيوس هذه الحالة مطوّلاً عام 1536 في رسالته إلى الأمير فيليب حاكم بلاد الهسّه[46]:

«لئن كان من الجائز إكراه أحد على الإيمان بهذا الشيء أو ذاك، فإن من الممكن، بل من الواجب، إرغام المنشقين والملحدين على سماع كلمة الإيمان. أجل، من واجب الأمير، بحكم وظيفته، أن يحرص على إسماع رعاياه كلام الله... إن السلطة المدنية لا تعطي الإيمان ولا تُكره على اعتناقه لكنها تُلزم سماع كلمة الخلاص على أمل أن يهب الله نعمته والإيمان فيرتدّ السامع ويصبح مسيحياً. أما من يزعم أن لا سلطة تخوّل الأمير إلزام المنحرفين عن الإيمان القويم على هذا النحو ودفعهم إلى الإيمان الحقيقي، فإنه ينفي كلام الله الذي يقول بوضوح: «فالسلطة في خدمة الله في سبيل خيرك»[47]... إن من حق الوعاظ أن يدفعوا الناس إلى الوعظ بكلام صالح وحض وإرشاد، كما إن من حق السلطة المدنية استعمال القوة (إذا ما لزم الأمر) من أجل حمل الناس على سماع الوعظ أو ردّهم عن الضلال، لأن الأمراء آباء، وهم لا يحملون السيف عبثاً، كما يقول القديس بولس. والآباء متى أرادوا اجتذاب أولادهم إلى الخير لم يتوسّلوا الكلمات اللطيفة وحسب، بل ضربوا بالعصا أيضاً واستعملوا القوة إن لم تفِ الكلمات بالمرام. ذلك ما يُسمّى بالإرغام على الدخول (Compelle intrare)، كما يشرحه القديس أغسطينوس».

هذه النظرية نفسها تطالعنا في كُتيّب يعود إلى عام 1541 للواعظ اللوثري سبانغنبرغ الذي لبث فترة طويلة يبشر في نوردهاوسن وتوفي في إيسليبن عام 1550. والكتيّب المذكور عبارة عن تفسير لمثل الزؤان[48] الذي لم يرَ فيه المؤلف ما يعترض سلطة الدولة القمعية: «يستطيع الأمير، بكل راحة ضمير، أن يجبر

---

(46) نجد هذه الرسالة التي أشرنا إليها من قبل في: U. Rhegius, «Deutsche,» *Bücher und Schriften*, IV, pp. 210-215,

أو في: *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 28 (1858), pp. 566-578, passage cité, pp. 568-569.

(47) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآية 3.

(48) [«*Von den Worten Christi, Matth.*., XIII,» in: *Lasset es beydes miteinander aufwachsen* (s. l.: s. n., 1541)].

انظر: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 92 ss.

رعاياه على سماع كلام الله والإنجيل المقدس والحقيقة الإلـهية، فهو، في هذه الحالة، يعمل أقصى ما يستطيع، ويترك لله حرية القرار بإعطاء الإيمان أو عدم إعطائه للسامعين». كذلك يشدّد كابيتو في الجزء الأول من مقالته «في القداس» على أن من واجب الأمراء نشر كلام الله واستعمال كامل صرامتهم كي يسمع الشعب هذا الكلام ويحضر عظات الرعاة[49]. كذلك بوسير الذي يعلن في الثامن من حواراته (1535) أن الأمير لا يجبر على الإيمان أولئك الذين يفرض عليهم حضور عظات خدّام الكلمة، بل إن ما يفرضه على رعاياه، المؤمنين وغير المؤمنين، هو إعداد النفس، فقط، لسماع كلام الله الحق والإصغاء إليه[50].

❊ ❊ ❊

وعلى وجه العموم، فإن توجّهات كبار المصلحين الألمان تقود إلى المبدأ الذي سترسو عليه معاهدة أوغسبورغ، والذي يستحيل، بموجبه، أن تقوم في الدولة أو الإمارة الواحدة إلا ديانة واحدة هي ديانة الأمير الذي يتولّى تنظيمها. وكان لوثر قد أعلن عام 1526 أن البقعة الواحدة من الأرض لا تتسع لأكثر من بشارة واحدة، معلّلاً طرحه بمقتضيات النظام العام[51]. ولسوف يتذكّر الأمراء كما المصلحون الآخرون جيداً هذه الأمثولة التي علّق عليها يوستوس مينيوس في كتاب من وضعه قدّم له لوثر، عام 1538:

«عندما تكون القلوب مغتاظة يفتك بها سم التشيّع والانقسامات (الدينية)، يسهل انزلاق اللسان إلى التجديف على الله وإدانة القريب. ولما كان المرء يرفض تحمّل هذه الأمور فقد لزم أن تجرّ الكلمات والشتائم إلى الضرب والشجار بحيث تدبّ الفوضى ويعمّ العصيان. ويا لها من قضية رابحة للشيطان الذي ليس كاذباً فحسب، بل قاتلاً أيضاً. لذا كان من واجب السلطة المدنية أن تسهر بعناية على حفظ السلام المشترك ضمن حدود ولايتها، وتعمل ما بوسعها كي لا تضطرم هذه

---

(49) Wolfgang Fabricius Capito, *Responsio de Missa: Matrimonio et iure Magistratus in Religionem* (Argentorati: Per V. Rihelium, 1537), fol. 26 ss., 36 ss.

(50) *Dialogi oder Gesprech von der gemeinsame unnd den Kirchen übungen der Christen* (Augsbourg: [n. pb.], 1535). Analyse dans: Paulus, Ibid., pp. 152-154.

(51) Martin Luther, *Dr Martin Luthers Briefe*, Gesammelt, kritisch und historisch bearbeitet von Dr W. M. L. de Wette (Berlin: [n. pb.], 1825-28), t. 3, p. 89.

النار المخيفة على أراضيها فتعجّل في معاقبة أولئك الذين يعملون على إذكاء أوارها»[52].

وهكذا تمّ تنصيب الأمير، من باب الإقرار بمهمّاته المدنية والروحية، حارساً للوحدة المسيحية على أراضيه، ومعلوم أن أوامره لم تبقَ حبراً على ورق، فمنذ عام 1527، ومع دعوة لوثر منتخب بلاد الساكس إلى تنظيم «زيارات كنسية»، عمد كلٌ من الأمراء الإنجيليين إلى تزويد كنيسته بمجموعة قوانين كنسية وبدأوا يسهرون على تطبيقها بصرامة.

ما فعله كبار قادة الإصلاح في ألمانيا بعد عام 1525 لا يعدو كونه، إذاً، تحصيناً لمواقع لوثر، حيث لم يقف الأمر بهم عند حدود الإذعان لنظام الكنيسة ـ الدولة الصارم وكأنه قدر محتوم، بل عكفوا على تبريره وتوطيده بعظاتهم وتفاسيرهم الكتابية وأبحاثهم اللاهوتية.

لا شك في أن كثيرين منهم، وأشهرهم ميلانختون، كانوا من أتباع الإيرينية الإراسمية، بخلاف لوثر. أما بوسير فقد تأثر بإراسم قبل أن يأخذ بالابتعاد عنه تدريجياً[53]. ذلك ينطبق أيضاً على برنز الذي قال عنه أوكولامباد يوماً لإراسم: «إنه يتعبّد لاسمك»[54]، وكذلك كابيتو الذي سيترجم إلى الألمانية ضرورة إحياء الوفاق الكنسي (1533)[55]. هؤلاء اللاهوتيون حاولوا، بعكس لوثر، أن يتقرّبوا من الكاثوليك، لكن الثورة الروحية التي أطلقوها ما لبثت أن حملتهم في مدّها الجارف مطيحةً ميولهم الشخصية التي كانت تدفعهم باتجاه الحلول التوفيقية. لقد اعتقد هؤلاء أن تفويض أمر حماية **الإنجيل الجديد** إلى الأمير هو شرط أساسي لنجاحهم في مواجهة التهديدات المتربّصة بهم من الجانبين والتصدي للخطرين

---

(52) *Wie ein iglicher Christ gegen allerley lere gut und böse, nach Gottes befehl, sich gebürhlich halten sol* (Wittemberg: [n. pb.], 1538), D4 v°.

(53) انظر توطئة: Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, t. 7, pp. 229-230.

حول ميول بوسير التوفيقية، انظر: Heinrich Bornkamm, *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte*, schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; 169, II (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1952), pp. 25-31.

(54) Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, t. 2, p. 523.

(55) Otto Erich Strasser, *La Pensée théologique de Wolfgang Capiton dans les dernières années de sa vie* (Neuchâtel: [s. n.], 1938), c. 9.

الكاثوليكي والأناباتيستي. وما أساء إلى قضيتهم هو رجوعهم إلى التوراة وتمثّلهم الأمير في صورة «داود جديد» أو «يوشيّا جديد» ما جعله يشعر أنه مؤتمن على إصلاح الكنيسة وإزالة «عبادة الأصنام» ومعاقبة «التجديف» أي، بكلام أوضح، على تنظيم العبادة وإرغام المتصلّبين على اتباعها وإلغاء القداس وإنزال عقوبة الموت بـ «الهراطقة».

5 ـ معاهدة أوغسبورغ
أو حرية الأمراء الدينية (1555)

كانت إنابة عام 1548 آخر المحاولات من أجل إنقاذ الوحدة الدينية في ألمانيا عن طريق التسويات العقائدية والنظامية. لكنها اصطدمت بمعارضات شديدة، على الصعيد الديني، ولا سيما في شمال ألمانيا. أما على الصعيد السياسي فلم ينتج منها سوى تفاقم النزعات المناطقية لدى الأمراء بمواجهة الميول المركزية الملكيّة من جانب آل هابسبورغ. وما كان الإصلاح إلا ليقوّي مطامح هؤلاء الاستقلالية برفعه من شأن سلطات الأمراء الدينية. لقد أشعلت هذه الإنابة فتيل الحرب بعد خيانة الأمير موريس، حاكم بلاد الساكس الذي كان شارلكان قد عيّنه أميراً منتخباً على أثر نصر موهلبرغ عام 1547، فبعد أن ارتبط هذا الأمير بعلاقات سرّية مع فرنسا، استدرج غيوم، حاكم بلاد الهسّه، إلى الالتحاق بثورته، فاحتلّ أوغسبورغ واقتحم بلاد التيرول حيث أرغم الإمبراطور وفرديناند على الهرب من إنسبروك بينما كانت الجيوش الفرنسية تتقدّم باتجاه ضفاف نهر الرين، فلما شعر شارلكان بعجزه عن متابعة الحرب قبل بالتفاوض. وقد تمّ التوقيع على معاهدة سلام مؤقتة في باسو (Passau) في الثلاثين من تموز/ يوليو عام 1552. أما التسوية النهائية للمسألة الدينية فلم تحصل إلا بعد ثلاث سنوات في مجلس أوغسبورغ المنعقد ما بين شباط/ فبراير وأيلول/ سبتمبر عام 1555.

كرّست معاهدة أوغسبورغ الوضع القائم وشرعَنَته بإقرارها تقسيم ألمانيا دينياً إلى دول كاثوليكية وأخرى لوثرية. وقد سبق للأمراء البروتستانت أن بذلوا جهداً في هذا الاتجاه في أثناء انعقاد مجلس راتسبونا عام 1541، إذ رفعوا عريضة إلى الإمبراطور في الرابع عشر من تموز/ يوليو يتعهّدون فيها بالقبول بالنقاط العقائدية التي تمّ الاتفاق عليها في الحوار. أما بالنسبة للنقاط الأخرى، فقد طلبوا أن تُترك لكل أمير، أو لكل مجلس مدينة، ضمن حدود أراضيه، حرية تفسيرها بما يتفق

وطريقته في فهم الكتاب المقدّس، وأن يلتزم الرعايا فهمها بحسب المعنى المحدّد من قِبَل السلطة[56]. ذلك ما ستنصّ عليه معاهدة أوغسبورغ المقبلة[57]، أما إذا لم تفضِ العريضة آنذاك إلى أي نتيجة فلأن طرحها جاء سابقاً لأوانه.

على أن الأمور لم تجرِ على هذا النحو عام 1555 حيث غدت القوى المناطقية أقوى من سلطان الإمبراطور المركزي. ولما كان الإمبراطور شديد الوعي لفشل سياسته التوحيدية فقد ترك لأخيه فرديناند مهمة إدارة المداولات[58] التي تميّزت باقتراح متحرّر جداً في الظاهر تقدّم به عدّة أمراء من بينهم منتخِبا منطقتي براندبورغ والبالاطينات، فقد طلب هذان الأخيران أن يُترك لرعايا كل دولة ملء الحرية في اعتناق إحدى الطائفتين، اللوثرية أو الكاثوليكية. ومع أن تلك لم تكن حرية دينية بالمعنى الكامل والشامل نظراً لانحصار الخيار بديانتين لا غير، فقد كانت، على الأقل، تشكّل حلاً على قدر كبير من الجرأة بالنسبة إلى ذلك العصر. والواقع، أن هذا الاقتراح كان مناورة لم تخفَ على أي من الطرفين. إذ كان البروتستانت يريدون منع اضطهاد إخوتهم الدينيين في الإمارات الكنسية من دون أن يكون في وارد الأمراء اللوثريين، على الإطلاق، مبادلة رعاياهم الكاثوليك بالمثل. وكانت تصرفاتهم من الوضوح وقوة الدلالة بحيث لم ينخدع بها الأمراء الكاثوليك[59] الذين رفضوا صفقة المغبونين مفضلين الانضمام إلى مبدأ وحدة العبادة في كل دولة. والغريب أن الأمراء الكاثوليك هم الذين أطلقوا في أثناء النقاش الصيغة الأقرب إلى القاعدة المستقبلية : الناس على أديان ملوكهم، وأعلنوا في العشرين من أيلول/ سبتمبر عام 1555 أن: «لكل أمير الحق

(56) Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 4, c. 469-474.

(57) انظر: B. Von Bonin, *Die praktische Bedeutung des Jus reformandi* (Stuttgart: [n. pb.], 1902), p. 31; Gustav Wolf, *Der Augsburger Religionsfriede* (Stuttgart: [n. pb.], 1890), p. 35.

(58) Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2. vols, 2 Aufl. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1941), t. 2, p. 283.

(59) انظر: Wolf, Ibid., pp. 81 et suiv., et surtout les articles de N. Paulus, «Religionsfreiheit und Augsburger Religionsfriede,» *Historisch-Politische Bläter*, vol. 149 (1912), pp. 356-367 et 401-416

انظر أيضاً: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 3, p. 785 ss., and Joseph Adam Gustav Hergenroether, *Katholische Kirche und christlicher Staat* (Freiburg im Breisgau: Augsburg, 1872), pp. 715-721.

والسلطان في أن يحمي ويساند الديانة القديمة على أراضيه وفي مدنه ونواحيه وجماعاته، فحيث يكون سيد واحد، تكون ديانة واحدة»[60].

تمّ إبرام المعاهدة في الخامس والعشرين من أيلول/سبتمبر عام 1555 بعد انعقاد للمجلس دام ستة أشهر. وقد صدرت على أثر ذلك وثيقة من اثنين وعشرين بنداً تنظّم التعايش السلمي بين الطائفتين الكاثوليكية والبروتستانتية باستثناء الطوائف الأخرى، بما فيها الطائفتان الكالفينية والزفنغلية[61]. وهذه أهم ما نصّت عليه :

1 - في ما يخص الأمراء وسائر الأشخاص الذين يتمتعون بسلطة مطلقة، تُعطى لهم حرية الاعتقاد ضمن حدود هاتين الطائفتين، ولا حق، بالتالي، لأيٍّ من دول الإمبراطورية في مهاجمة أخرى بحجّة الدين، فلا يجوز لأي أمير أن يلزم أميراً آخر تغيير ديانته «كُرهاً» (البند الثالث). وثمة أيضاً بند خاص بأصحاب الرتب العالية من رجال الإكليروس الذين تشملهم معاهدة أوغسبورغ يحق لهم بموجبه الاحتفاظ بثرواتهم الخاصة، لقاء حرمانهم من مناصبهم وكل العائدات المالية المتعلّقة برتبهم (البند السادس). هذا هو البند الشهير المعروف بالحجز الكنسي والذي سيعلنه البروتستانت أبداً مجرّداً من كل قيمة ومفعول.

2 - في ما يخصّ الرعايا، تُعطى لهم حرية الاختيار بين هاتين الطائفتين المعترف بهما رسمياً. أما في حال اعتناقهم ديانة مختلفة عن ديانة الأمير، فيجب عليهم الانتقال إلى دولة أخرى تعتنق نفس ديانتهم مع الاحتفاظ برتبهم وحقوقهم وأملاكهم (البند الحادي عشر). كما يُحظّرعلى أي أمير أن يتدخّل في شؤون أمير آخر بحجة تقديم الدعم والحماية لرعايا هذا الأخير الذين لن ينضمّوا إلى ديانته (البند العاشر).

---

(60) Christoph Lehmann, *De Pace Religionis Acta publica et originalia* Francfort: [n. pb.], 1631), t. 1, p. 109.

انظر: Paulus, «*Religionsfreiheit und Augsburger Religionsfriede,*» p. 405; Johannes Heckel, «Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra,» dans: Johannes Heckel, *Festschrift Ulrich Stutz*, dargebracht von schülern, freunden und verehrern (Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1938), p. 234.

(61) نجد نصّ المعاهدة بالكامل في: A. Druffel et K. Brandi, *Briefe und Akten zur Geschichte des 16 Iahrhunderts* (München: [n. pb.], 1896), n°671, pp. 722-744,

كما نجد بعض المختارات في: Carl Mirbt, *Quellen zur geschichte des papsttums und des römischen katholizismus* (Tübingen: [n. pb.], 1924), pp. 285-287.

والجدير بالملاحظة أن هذه الأحكام لم يكن لها مفعول عابر ومؤقت بل كانت ذات صفة دائمة ونهائية. نشير، أخيراً، إلى أن فرديناند تقدّم في الرابع والعشرين من أيلول/ سبتمبر إلى البروتستانت بتصريح سرّي لن يتم إدراجه في المستند الرسمي. هذا التصريح يسمح للمدن والبلديات الداخلة ضمن نطاق الدول الكنسية بمواصلة عبادتهم العلنية في حال انضمامها إلى معاهدة أوغسبورغ منذ وقت طويل[62].

هذا هو الحل المبتكر الذي تمّ إقراره في منتصف القرن السادس عشر بشأن المسألة الدينية في ألمانيا، حيث أعطيت حرية العبادة للأمراء وحُجبت عن الرعايا الذين يتعيّن عليهم اتباع ديانة الأمير، وفي حال رفضهم لا يبقى أمامهم إلا ما سيُعرف لاحقاً بإنعام الهجرة (Beneficium Emigrationis) الذي يخوّلهم الرحيل إلى مكان آخر حاملين معهم مقتنياتهم. على أن عبارة: الناس على دين أمرائهم لم تكن مدرجة في نصّ معاهدة أوغسبورغ، ولعل القانوني اللوثري يواكيم ستيفاني (1577 - 1623) هو أول من استعملها في مجموعته: **أنظمة الحق القانوني**. هذه المجموعة تعود إلى عام 1599[63]، لكنها تستوحي من بندَي المعاهدة العاشر والحادي عشر حيث تم إعلان الأمير، بصفته أميراً، رئيساً للديانة، كما أُعطي له، علاوةً على ذلك، حق فرضها على رعاياه تحت طائلة الطرد. بذلك يكون قد اضطلع بالصلاحيات الكنسية التي سبق أن اعترف له بها لوثر وكبار المصلحين الألمان. سوى أن الأمير راح ينظر أكثر فأكثر إلى هذه الامتيازات الدينية وكأنها نتيجة طبيعية لسلطته الزمنية، في الوقت الذي كان هؤلاء يرون فيها، بالدرجة الأولى، تعبيراً عن واجب ووظيفة منوطين بمن سيسمونه لاحقاً عضو الكنيسة الرئيس. وهكذا سيحل محل الرعاية الدينية (cura religionis)، نتيجة عمل القانونيين، ما سيُعرف لاحقاً بحق القدسيات[64] (jus circa sacra). ولما سبق للوثر وزملائه أن برّروا بكثير من

---

(62) Druffel et Brandi, *Briefe und Akten*, t. 4, p. 739.
انظر: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 3, p. 788.

(63) Joachim Stephanni, *Institutiones Juris canonici* (Francfort: [n. pb.], 1612), L. I. c. 7, n. 52.
انظر: Heckel, «Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra,» pp. 233-234, et K. Rieker, *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirsche Deutschlands im ihrer geschichtliche Entwickelung bis zur Gegenwart* (Leipzig: [n. pb.], 1893), p. 216.

(64) Heckel, «Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra,» pp. 273 ss.

التهوّر وحدة التعليم والعبادة على الأرض الواحدة بضرورات السلم الأهلي، فسيتذرّع الأمير بهذه الحجّة وسواها من الحجج الزمنية والدنيوية لتبرير طموحه إلى إخضاع النظام الديني في دولته لولايته المطلقة، بحيث سيُقال يوماً: «من كانت له الأرض فله الديانة أيضاً»[65].

لا شك في أن الدول الكاثوليكية كانت في العصر الوسيط والقرن السادس عشر تعيش على أساس وحدة الإيمان أيضاً. لكن إيمان المسيحية هو الذي كان مفروضاً على الأمير وليس العكس، وكانت هرطقة الأمير تؤدي إلى خلعه، ما يجعل لمبدأ: الناس على دين ملوكهم في الأراضي الفرنسية وقعاً مختلف تماماً، بالنسبة إلى هذا الموضوع، عن ذلك الذي للمثل التقليدي القديم: «إيمان واحد، شريعة واحدة، ملك واحد». إن المثل الفرنسي يضع الإيمان في المرتبة الأولى، بمعنى أن وحدة الإيمان هي التي يجب أن تسود مخضعة لها القوانين المدنية وشخص الأمير. في حين أن المثل اللاتيني يُحلّ سيادة الأمير على الأرض في المنزلة الأولى مستنتجاً أن حق التحكّم بالديانة يعود إلى من يمتلك هذه السيادة. كما إن الصيغة الفرنسية تُبيّن تميّز المسيحية، في حين الصيغة اللاتينية تشكّل تحديداً لما سيُسمّى لاحقاً بـ «الإقليمية»، أو الاستبداد الديني في الدولة الجديدة ذات السيادة والمنبعثة من أنقاض المسيحية.

هكذا راح يحلّ محل الوحدة الدينية القديمة في ألمانيا فسيفساء من دول كاثوليكية ولوثرية متحاذية كان يُؤمّل في بقائها مسالمة. لكن معاهدة أوغسبورغ لن تكون في خضم الصراعات التي سبّبها الإصلاح أكثر من هدنة[66]. ذلك أن النظام الذي أنشأته كان من الجمود بحيث لن يعمّر طويلاً؛ فهو لم يحسب حساباً للقوى الجديدة التي ستخوض المعركة وتزيد من تعقّد وضع البلاد الديني، والتي أول ما يتبادر إلى أذهاننا منها حركة الإصلاح المقابل الكاثوليكية (Contre-Réforme) وتغلغل الكالفينية، وهما حركتان قويتان ستحملان على إعادة النظر في التوازن الديني للإمبراطورية.

---

(65) Matthias Stephani, *Tractatus de jurisdictione* (Francfort: [n. pb.], 1611), l. II, p. I, c. 7, n° 472, p. 240,

«من يحكم المنطقة، أي الدوقية أو الإمارة، يفرض عليها ديانته، فيكون له حق الولاية عليها، وأيضاً حق الأسقفية والسلطة الروحية».

(66) انظر: Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. 2, p. 287.

الفصل السادس

استمرار الإرينية الإراسمية
بعد معاهدة أوغسبورغ
(1555 ـ 1576)

1 ـ ممثلو التقليد الإراسمي

تقرّر فشل السياسة الإمبراطورية منذ إبرام معاهدة السلام في أوغسبورغ إلى حدّ أن شارلكان الذي كان قد عهد إلى أخيه بإدارة مفاوضات لم يلبث أن تنازل في العام التالي عن العرش والتاج الإمبراطوريين لفرديناند. لكن فرديناند (1556 ـ 1564) لم يفقد الأمل، وكذلك إبنه ماكسيميليان الثاني (1564 ـ 1576) الذي سيصير في ما بعد وريثه الشرعي، في إعادة الوحدة الدينية إلى ألمانيا عن طريق تحقيق سلام توافقي. ولم يكن ذلك نتيجة إقدامهما على خيار محض شخصي، كما بيّن غ. كونستان[1]، بل إن حزباً إيرينياً معتدلاً ووفيّاً للتقاليد الإراسمية كان لايزال قائماً في ألمانيا بعد معاهدة أوغسبورغ وفي السنوات الأخيرة من المجمع التريدينتيني. هذا الحزب لم تعد مواقفه، بدون شك، على ما كانت عليه أيام حوار راتسبونا، فإذا كان بعض ممثليه يأملون بتحقيق وفاق حقيقي على الصعيد العقائدي، فإن غالبية أعضائه لم تكن تملك مثل هذا اليقين، فالواقع أنه لم يعد من الممكن التغافل عن إنجازات المجمع التريدنتيني الذي حدّد بوضوح نقاط العقيدة الكاثوليكية الأساسية في مقابل المقترحات اللوثرية والكالفينية. وقد شرع

(1) Gustave Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, 2 vols. (Paris: E. de Boccard, 1923), t. 1, pp. 85 ss.

هؤلاء المعتدلون يتساءلون: ألا يمكن البحث عن ترتيبات نظامية في ظل استحالة كل مساومة عقائدية؟ ألا يمكن السماح، مثلاً، بزواج الكهنة، والمناولة تحت أعراض الخبز والخمر، واختصار الأصوام والقطاعات أو إلغائها، وخدمة الأسرار باللغة المحكية، إلى ما هنالك من أمور؟ ولم تكن عامة الشعب، كما أقرّ ميلانختون[2]، تفهم شيئاً من نقاط العقيدة اللوثرية الأساسية لكنها كانت متعلّقة بالطقوس والممارسات الجديدة التي تمثّل، في نظرها، الديانة في أجلى مظاهرها، ما يعني أن إلغاء الفوارق الخارجية كان سيؤدّي إلى فتور حماستها للديانة الجديدة بنسبة موازية لتعلّقها المذكور.

هذا الاهتمام بالإصلاح الخلقي والنظامي يكشف عن إحدى العلامات الفارقة للأنسنية الإراسمية التي اعتبر أتباعها أن الاتفاق الشامل حول هذه النقطة يشكّل تمهيداً ضرورياً لإعادة الوحدة المسيحية بصورة سلمية.

وقد سبق أن تعرّفنا إلى كثيرين من دعاة هذه الميول التوفيقية، أمثال جورج فيتزل المعروف بجرأته والذي سيتابع نشاطه الكتابي حتى ما بعد المجمع التريدنتيني، ويوليوس بفلوغ، أسقف نومبورغ الذي ستوافيه المنية غداة المجمع عام 1564. كذلك تبرز أسماء أخرى، منها: ميخائيل هيلدينغ (Helding)، أسقف ميرسيبورغ الذي كان ناشطاً في ندوات فورمس عام 1557 ومجلس أوغسبورغ عام 1559[3]؛ وكريستوف فيرتفاين الذي سيصبح أسقف فيينا بعد وفاة نوسيا (1552 ـ 1553)[4]؛ وأنطوان بروس، أسقف براغ المتوفي عام 1580[5]؛ واللاهوتي جورج كاساندر البلجيكي الأصل الذي سنتفحّص أعماله الجدلية والعقائدية عن كثب، في ما بعد.

أما مستشارو فرديناند فكانوا على مثاله متحمّسين للكثلكة ومخلصين لسياسة

---

(2) رسالة تعود إلى عام 1545 استشهد بها: J. Döllinger, *La Réforme*, trad. E. Perrot (Paris: Gaume, 1848), t. 1, p. 356.

(3) حول هيلدينغ، انظر: Kawerau, dans: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, Ed. by A. Hauck, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913), et les articles de N. Paulus dans: *der Katholik*, t. 2 (1894), pp. 410-430 et 481-502.

(4) انظر: Joseph Kopallik, *Regesten zur Geschichte der Erzdiöcese Wien* (Wien: [n. pb.], 1890-1894), t. 2, pp. 104-108.

(5) انظر: Constant, Ibid., p. 136, n. 5.

الوفاق. نخص منهم بالذكر: زاسيوس (Zasius)، وسيلد (Seld)، وغينغر (Gienger) وستافيلوس (Staphylus)، وكلهم مثقفون ومطلعون على المعضلات الدينية[6]، ولاسيما غينغر الذي أحب أن يشدّد على نهج الحِلم والوداعة في نصائحه إلى الإمبراطور، فكتب إليه يقول في سياق تقرير سيتم تقديمه إلى المجمع التريدنتيني، عام 1562:

«تُعقد المجامع لاستئصال الهرطقات وإعادة الضالين إلى الطريق القويم. من عادة الحكّام العادلين أن يحاكموا ضعف الآخرين انطلاقاً من ضعفهم بالذات. كما أنهم يسعون جاهدين إلى تحرير المذنبين من الضلالات التي تكبّلهم بعلاج التواضع والدعة بدل الدفع بهم عن طريق القسوة إلى هوّة الهلاك. فإن الرفق بمن يتعيّن إصلاحهم أجدى من القسوة، والنصح أنجع من التهديد، والمحبة أقدر من المقدرة»[7].

2 ـ نشاط الإمبراطور فرديناند التوفيقي (1564 ـ 1557)

أدّت هذه الاستعدادات لدى الإمبراطور وبطانته إلى استئناف الحوارات، بادىء الأمر، ولم تكن قد حصلت أي محاولة من هذا النوع منذ عام 1546. كما إن أعمال المجمع التريدنتيني توقفت، مرة أخرى، خلال فترة سلام أوغسبورغ في غياب كل بادرة تؤذن بإعادة افتتاحه، فلم يبقَ أمام فرديناند إلا أن يفكر في عقد ندوة قد يولد منها السلام الديني المنشود، فكان حوار فورمس في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام 1557، وقد ترأسه يوليوس بفلوغ أحد السياسيين المحنّكين في إدارة الندوات، ومثّل الإمبراطور فيه جورج سيلد، نائب المستشار الذي ألقى الخطاب الافتتاحي. ثم بدأت المناقشات وسط حفل رائع ضمّ أرفع السلطات الزمنية والكنسية وكان هناك ستة محاورين من كلا الطرفين، حيث لوحظ بنوع خاص حضور ميلانختون وبرنز في الجانب البروتستانتي، في حين

(6) قدّم لنا غ. كونستان معلومات وافرة عن هذه الشخصيات في أطروحته المذكورة في المصدر نفسه ص 111 وما يليها. أما قول جانسن القائل بأن سيلد وغينغر كانا لوثريين متخفّين فهو لا يستند إلى أي دليل، لذا أهمله المؤرخون الكاثوليك. انظر على وجه الخصوص ص 117.

(7) رسالة إلى فرديناند في 15 كانون الأول/ ديسمبر عام 1561، في: Theodor Von Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient. Actenstücke aus österreichischen Archiven* (Wien: [n. pb.], 1870-1872), t. 3, p. 247.

حضر من الجانب الكاثوليكي كلّ من ميخائيل هيلدينغ، أسقف ميرسيبورغ، وفريدريك ستافيلوس، اللوثري المرتد إلى الكثلكة، ومستشار الإمبراطور، والأب اليسوعي القديس بيار كانيزيوس. وكان هذا الأخير، كما كتب إلى الأب جاك لينيه (Lainez) قبيل افتتاح المناقشات، يرفض شخصيّاً هذا النوع من المجادلات ولا يعوّل عليها في حلّ المسائل الدينية[8]. لكنه لما كان يحظى بثقة فرديناند لم يسعه التهرّب من الشرف المُعطى له.

لم يتمّ التوصّل إلى أي اتفاق، ولا حتى إلى اتفاق جزئي، تماماً كما حصل عام 1546، فقد احتدم النقاش، ونشب فجأة خلاف بين اللوثريين أنفسهم ما اضطر المجتمعين إلى قطع المفاوضات بعد الجلسة السابعة. وفي السادس من كانون الأول/ ديسمبر، كتب كانيزيوس إلى لينيه والإمبراطور يعلمهما بإقفال الندوة قائلاً إنها لم تكن عديمة الفائدة وقد: «أثبتت وحدة الكنيسة الكاثوليكية وتشتت أعدائها»[9]. والواقع أن تصلّب الفرقاء الحاضرين قد أضيفت إليه خلافات داخلية خطيرة بين قادة اللوثرية نفسها حيث بلغ التعارض أشدّه بين نزعة الاعتدال التي يمثّلها ميلانختون واللوثرية المتشدّدة التي يمثّلها فلاسيوس إلّيريكوس[10].

* * *

إذا كان الفشل الذي آلت إليه حوارات فورمس قد حمل الإمبراطور على التخلّي عن النهج التوفيقي بصورة نهائيّة، فهو لم يؤدِّ إلى انحرافه عن الوسائل السلمية، فقد أعلن فرديناند بمناسبة استئناف الدورة الثالثة للمجمع التريدنتيني، عام 1562، عن استعداده لبذل ما في وسعه من أجل البلوغ بالمداولات إلى نهاية سعيدة، وبات يرى في المجمع الذي قلما حظي بتشجيعه في ما مضى خير معين

---

(8) Peter Canisius, *Epistulae et Acta*, Edited by Otto Braunsberger, 8 vols. (Freiburg: Herder, 1896-1923), t. 2, pp. 40-41.

(9) رسالة إلى الأب لينيه في: المصدر نفسه، مج 2، ص 175 وما يليها. رسالة إلى فرديناند في المصدر المذكور ص 173. حول حوار فورمس، انظر: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 4, pp. 20-31, et James Brodrick, *Saint Peter Canisius* (London: Sheed and Ward, 1935), pp. 385-421.

(10) Hermelink and Maurer, *Reformation und Gegenreformation* ([Handbuch der K. G. de G. Krüger, t. III]), article, 26, pp. 173 ss,

كما نجد في طبعة رسائل كازينيوس التي أصدرها براونسبرغر جميع شهادات المؤرّخين البروتستانت أمثال رانكيه ومورنبريغر ودرواسن حول السبب الرئيسي لفشل الحوارات: إنقسامات البروتستانت الداخلية، انظر: Canisius, Ibid., t. 2, pp. 172-173.

له على سياسته هذه. وفي السادس من شهر شباط/ فبراير عام 1562، أي بعد إعادة افتتاح المجمع بأيام، دخل ممثلو الإمبراطور مدينة ترانت رسمياً حاملين معهم مجموعة تعليمات تهدف كلها إلى ترك الباب مفتوحاً أمام البروتستانت كي يعودوا إلى الوحدة الكاثوليكية، وهي: تجنّب كل إعلان متسرّع يتعلّق باستمرار المجمع؛ إرجاء الدورة المقبلة إلى أقصى حدّ ممكن كي يتسنّى للمتخلّفين الحضور؛ التساهل في إعطاء جوازات السفر للبروتستانت في حال رغبتهم في المشاركة بالمجمع. وبانتظار ذلك، يقتضي تجنّب المسائل العقائدية، والانصراف إلى معالجة القضايا النظامية. كما ينبغي الامتناع عن إيراد إعلان إيمان أوغسبورغ في لائحة الكتابات المحرّمة. هذه التعليمات تعكس نصائح غينغر للإمبراطور: يقتضي تحرير المذنبين من روابط ضلالهم بعلاج التواضع والدعة بدل دفعهم بالقسوة إلى هوّة الهلاك، فإن الرفق بمن يجدر إصلاحهم أجدى من القسوة، والنصح أنجع من التهديد، والمحبة أقوى من القدرة[11].

بذل الآباء قصارى جهدهم للأخذ بهذه التعليمات، يشجعهم على ذلك البابا بيوس الرابع (1559 ـ 1565) الذي أبدت سياسته التوفيقية تناقضاً غير مألوف مع سياسة سلفه البابا بولس الرابع وخلفه البابا بيوس الخامس، ولم تبدأ الأعمال العقائدية قبل الرابع من حزيران/ يونيو. في هذه الأثناء صدر مرسوم يدعو إلى المجمع رسمياً «كل الذين ليسوا على شراكة معنا»، كما اتخذت إجراءات تسهّل منح جوازات السفر الضرورية، بنوع خاص، إلى «جماعة إعلان إيمان أوغسبورغ»[12]. وقد تحاشت جميع هذه المستندات بمنتهى العناية إيراد تسمية «الهراطقة».

كان المجتمعون في السادس من حزيران/ يونيو قد باشروا بدراسة البنود المتعلّقة بكيفية منح الإفخارستيا عندما سلّم موفدو الإمبراطور إلى آباء المجمع مذكرة طويلة أوعز بها فرديناند إلى مستشاريه، وخصوصاً غينغر وستافيلوس[13] اللذين تولّيا نظمها. كانت هذه المذكّرة تتعلّق بإصلاح الكنيسة[14]، وهي لم

---

(11) Theodor Von Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient. Actenstücke aus österreichischen Archiven* (Wien: [n. pb.], 1870-1872), pp. 252-260.

(12) Raynaldi, *Annales ecclesiastici* ([s. l.: s. n.], 1562), ad. An., nº 20-23.

(13) حول إعداد هذه المذكرة، انظر الشرح المسهب في: Constant, Ibid., pp. 215-217.

(14) نجد هذه المذكرة في: Josse Le Plat, *Monumentorum ad historiam Concilii tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio* (Lovanii: ex Typ. academica, 1781-1787), t. 5, pp. 232-259.

تتطرّق إلا إلى الناحية النظامية والأدبية انسجاماً مع رغبات الإيرينيين الذين كانوا يرون في الإصلاح الخلقي بداية كل إنجاز. وأول ما طالبت به هو إصلاح الإدارة البابوية ومجمع الكرادلة، والحد من المغالاة في موضوع الإعفاءات والامتيازات، يضاف إلى ذلك إصلاح الإدارة الأسقفية، ومنع كل أنواع المتاجرة بالرتب الكنسية، وإحياء المجلس التأديبي لدى إكليريكيي الرهبنة الثانية والرهبان، وإعادة النظر في كتب القداس وكتب الصلوات، وإدخال التراتيل باللغة المحكية في الخدمة الإلـهية، ووضع كتاب تعليم مسيحي موحّد لألمانيا. كما شدّدت أخيراً على ضرورة التخفيف من الأصوام والقطاعات والسماح بزواج الكهنة والمناولة تحت أعراض الخبز والخمر. وأكثر ما ألح عليه الإمبراطور هما هذان البندان الأخيران. ذلك أن السماح بزواج الكهنة كان يعني السماح بالعودة إلى الكنيسة لأولئك الكهنة الذين استهوتهم اللوثرية فترة من الزمن ولايزال ارتباطهم الزوجي يحول دون مصالحتهم مع الكنيسة. كما إن السماح للعلمانيين بالمناولة تحت أعراض الخبز والخمر كان يعني العمل من أجل تحقيق الوحدة المسيحية: فكثيرون هم الأناس البسطاء الذين كانوا يصطدمون بقول الكتاب المقدّس: «خذوا اشربوا»، فيعلنون أنهم لن يعودوا إلى كنف الكنيسة الرومانية إلا في حال أجيبوا إلى طلبهم حول هذه النقطة المتعلّقة بالشأن التنظيمي[15].

إن عيب هذه المذكرة يكمن في اتساعها لأمور كثيرة، فقد اقترحت دفعة واحدة مجموعة كبرى من الإصلاحات أثارت خشية الموفدين البابويين. كما إنّ اقتراحات الإمبراطور الداعية إلى خفض عدد أعضاء المجمع المقدس أغضبت الأساقفة الإيطاليين الذين كانوا يشكّلون أكثرية أعضاء المجمع. هذه الوثيقة لم تُقدّم إلى الآباء بصورة رسمية. وقد شقّ على فرديناند أن يُصار إلى طيّها وصرف النظر عنها، لكنه عاد فأذعن على مضض. وإذا صحّ أن عدداً من القرارات النظامية سيجيبه إلى مطالبه جزئيّاً، فإن كتابه الإصلاحي لن يحظى بشرف المناقشة على الإطلاق[16].

---

(15) المصدر نفسه، ص 249 ـ 250.

(16) لمعرفة المزيد عن الحيثيات التاريخية التالية لهذه المذكّرة، انظر مقالتي : Alois Kröss, «Kaiser Ferdinand I und seine Reformationsvorschläge auf dem Konzil von Trient bis zum Schluss der Theologenkonferenz in Innsbruck 18 janv. 1562-5 juin 1563),» *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1903), pp. 455-490 et 621-651.

سوى أن هذا الإخفاق لن يحول دون متابعة الإمبراطور مساعيه من أجل زواج الكهنة وتقديم الكأس للعلمانيين، إلى أن تم له عرض هذه المسألة الأخيرة للنقاش داخل المجمع[17]. كانت فاتحة المناقشات في الثاني والعشرين من تموز/ يوليو عام 1562، وقد انتهت بعد شهر بتحويل القضية إلى القرار البابوي بعد تردّد كبير ـ لأن المعارضة كانت شديدة من جانب الإسبان وداخل مجمع الكرادلة. وأخيراً، سمح البابا بيوس الرابع لألمانيا بالمناولة تحت أعراض الخبز والخمر في السادس عشر من نيسان/ أبريل عام 1564، أي بعد أربعة أشهر من اختتام المجمع. وقد جاء هذا الإنعام بشكل سلسلة من الرسائل الموجهة إلى مختلف أساقفة ألمانيا والتي تخوّل كلاً منهم استعمالها لأجل خلاص النفوس. ثم توفي فرديناند بعد ثلاثة أشهر، في الخامس والعشرين من تموز/ يوليو عام 1564، وكان خلال فترة مرضه الأخير يتلو يومياً صلاة تمّ الاحتفاظ بنصها بعدما تبيّن أنها كانت من أجل سلام المسيحيين ومصلحتهم:

«يا يسوع ابن الله، إرحم الكنيسة المقدسة التي اكتسبتها بدمك الكريم. أعدْ إليها وحدتها الثمينة التي فقدتها جرّاء نزاعاتها البغيضة. وحّد جميع المسيحيين برباط السلام كي تُزهر بيننا مخافة الله والمحبة المتبادلة. ها أنذا أموت في الإيمان الكاثوليكي والرسولي»[18].

لم يفلح الإمبراطور طوال حياته في الحصول من البابا بيوس الرابع على أي التزام يتعلّق بزواج الكهنة، فتابع إبنه ماكسيميليان الثاني المفاوضات[19]، لكن هذه الأخيرة توقفت بموت البابا في التاسع من كانون الأول/ ديسمبر عام 1565، وباتت متعذرة في عهد بيوس الخامس. أما في ما خصّ الإنعام بالكأس فإنه، رغم النجاح الجزئي الذي لاقاه في بافاريا، خصوصاً بفعل عودة بعض اللوثريين إلى الكنيسة، لم يحقق في ألمانيا النتائج المرجوّة. وإذا كان قد أُعيد إلغاؤه في بافاريا، أولاً (1571)، ثمّ في النمسا (1584) وهنغاريا (1604)، فقد استمرّ في بوهيميا، أرض الأوتراكية المعهودة، حتى نشوب حرب الثلاثين سنة.

(17) لمعرفة تاريخ هذه المسألة وما آلت إليه، انظر: Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, pp. 220 ss.

(18) وردت هذه الصلاة في: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 4, p. 449.

(19) انظر: Constant, Ibid., pp. 546 ss.

3 ـ سياسة الإمبراطور ماكسيميليان الثاني الدينية (1576 ـ 1564)

أكمل الإمبراطور ماكسيميليان الثاني سياسة فرديناند التوفيقية. لكنه، لسوء الحظ، لم يكن يملك نفس اقتناعات أبيه الدينية. وإذا كان أميناً ظاهرياً للكثلكة، فمن المؤكد أنه أعطى الكثير من الضمانات للوثريين، ما أطلق على نهجه اسم كثلكة التسوية. وهو تعبير يفتقر إلى الدقة لأن «كثلكة التسوية»[20] المزعومة هذه لم تكن نهجاً محدّداً يمكن الإمبراطور العمل مع مستشاريه على تطبيقه. لقد ظلّت آراؤه الدينية ملتبسة، ولم يكن تردّده يروق للوثريين ولا للكاثوليك[21]. والواقع أن حب الناس له كان دون حبهم لأبيه الذي كان محط إعجاب الآخرين بصدقه وسعة فكره. لكنه، في جميع الأحوال، كان يعتبر معاهدة أوغسبورغ حلاً مؤقتاً، هو أيضاً. وكان نظير فرديناند، يريد وحدة ألمانيا الدينية، ولكن في سلام الفرقاء واتفاقهم[22]، هو الذي قال ذات مرة للواعظ اللوثري شيتراوس: «لو قُيِّض لي يوماً تحقيق الوحدة لهتفت بطيبة خاطر مع سمعان الشيخ: الآن أطلق أيها السيد عبدك بسلام»[23]. كما نسب إليه المتناظرون هذه الفكرة: «ليس من طغيان أشد من إرادة السيطرة على الضمائر»[24]. ومن جملة ما يؤثر عنه أنه لما علم بمجزرة

---

(20) انظر: Otto Helmut Hopfen, *Kaiser Maximilian II und der Kompromisskatholizismus* (München: Druck von E. Mühlthaler, 1895), and Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs*, t. 2, p. 331,

يعتقد توميك أن ماكسيميليان الثاني بقي أميناً للكثلكة ظاهرياً لدوافع سياسية منها حلمه بعرش إسبانيا لأحد أبنائه.

(21) انظر مقالة: Walter Goetz, «Der «Kompromisskatholizismus» und Kaiser Maximilian II,» *Historische Zeitschrift*, t. 77 (1896), pp. 193-206,

نجد لدى كونستان محاولة تقييمية لافتة لطبع الإمبراطور، لاسيما في لحظاته الأخيرة: Constant, Ibid., pp. 142-154 et p. 154, note 1.

بعكس باستور يحكم عليه بقسوة، انظر: Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), t. 18, pp. 145-146.

(22) Hopfen, *Kaiser Maximilian II und der Kompromisskatholizismus*, pp. 129 ss.

(23) ورد هذا القول في: Karl Ritter von Otto, *Iahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*, t. 10 (1889), p. 40.

(24) أورد هذا القول في أوائل القرن السابع عشر اللاهوتي اللوثري: Johann Gerhard, *Loci theologici*, 10 tomes en 3 vols. (Lipsiae: J. C. Hinrichs, 1885), loc. 24, n. 198, q. 3, t. VI, p. 360.

سان برتيليمي استنكرها بشدّة قائلاً : لا يجوز فصل المسائل الإيمانية بالسيف ولا معالجتها بهذه الطريقة[25].

لقد رأى، نظير أبيه من قبله، أن الإنعام بالكأس وإباحة زواج الكهنة هما وسيلتان مؤاتيتان تصبان في مصلحة الوحدة. وكان قد خوّله إلحاحه أن يحصل من البابا بيوس الرابع على إنعام المناولة شخصياً تحت أعراض الخبز والخمر عام 1561. وعندما سُمح بذلك في ألمانيا شجع عليها بأقصى جهده. لكنه كان يعتبر أن فاعلية هذا التدبير الأول لن تكتمل إلاّ بإباحة زواج الكهنة. وهكذا يكون ماكسيميليان قد جدّد مساعي فرديناند لدى البابا بيوس الرابع قبل أن يُحجم عن متابعتها بعد موت البابا بسبب تصلّب خلفه المطلق[26].

ولمّا خاب أمل ماكسيميليان في هذا الموضوع اعتمد سياسة جديدة في الدول الوراثية التابعة لإمبراطوريته. ولم يكن يتوقف عليه تعميم سياسة التسامح الديني على مختلف العبادات القائمة في جميع أنحاء إمبراطوريته، نظراً إلى تعارضها مع معاهدة أوغسبورغ. لكنه كان يملك أن يمنح مثل ذلك في أراضيه. وهذا ما فعله في أواخر العام 1568[27] حيث كان قد جمع في شهر تموز/ يوليو ممثلين عن دول النمسا السفلى الأربع بهدف الحصول منهم على إعانات مالية للحرب ضد الأتراك، وطلب منه عدد من النبلاء بهذه المناسبة حرية ممارسة اتفاق أوغسبورغ، فوافق للحال. ثم تقدمت دول النمسا العليا بالطلب عينه بعد أشهر فوافق أيضاً. إلا أن تسامحه هذا لم يكن شاملاً، بالمعنى الحقيقي، نظراً إلى اقتصاره على العبادة اللوثرية التي لم يكن يُسمح بممارستها إلا للأسياد والفرسان وأفراد حاشيتهم ضمن قصورهم وقراهم والكنائس المرتبطة بولايتهم، في حين أن المدن والبلدات الكبرى لم يشملها هذا الامتياز. ولم

(25) رسالة إلى الموفد البابوي في: A. Theiner, *Annales ecclesistici*, 3 vols. (Rome: [n. pb.], 1856), nº 47, p. 47.

(26) Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, pp. 676-677 et 589-592.

(27) انظر حول هذا الموضوع: Otto Helmut Hopfen, *Kaiser Maximilian II und der Kompromisskatholizismus* (München: Druck von E. Mühlthaler, 1895), pp. 144 ss.; Otto, «Geschichte dez Reformation in Erzherzogthum Oesterreich unter Kaiser Maximilian II,» pp. 6-60, and Ernest Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs* (Wien: [n. pb.], 1949), t. 2, pp. 337 ss.

يطل وقت حتى غدا هذا التمييز أكثر من نظريّ وسُمح بالديانة اللوثرية في كل مكان[28]. وقد تم استقدام البروفسور دايفد شيتراوس من جامعة روستوك من أجل تنظيم العبادة الرسمية وفق ما نص عليه اتفاق أوغسبورغ. وبعد عمل دؤوب وشاق اكتمل وضع القوانين الكنسية، لكن الموافقة الرسمية عليها لم تحصل إلا عام 1571 مع صدور قرار الأمان الذي أعطى مفعولاً شرعيّاً للوعد الإمبراطوري، على أن يظلّ هذا القرار مرعي الإجراء طالما لم تستتبّ الوحدة الدينية في ألمانيا.

كانت تلك المرّة الأولى التي يصدر فيها قرار رسمي بالتسامح المدني على الأراضي الجرمانية. وقد كان قراراً من صنع أمير كاثوليكي لا يفرض في العهود المقبلة أكثر من إلزام مؤقت طالما أن ماكسيميليان لا يريد التخلّي عن حلمه بالوحدة، كما لا يشكّل تجديداً حقيقيّاً بالنسبة إلى ترتيبات معاهدة أوغسبورغ[29]، فهل يعني ذلك أنه يؤسس لحرية عبادات حقيقية؟ لا نظن. لأن الإجراءات المتخذة كانت تخص الطبقة النبيلة وحدها بالامتياز بحيث يُخشى أن تجرّ إلى عواقب وخيمة كأنْ يجد رعايا النبلاء أنفسهم، من فلاحين وخدم ومزارعين، مرغمين على التخلي عن ديانتهم الكاثوليكية واتباع ديانة أسيادهم على حساب ضميرهم وحريتهم الشخصية، ما يعني التراجع إلى أسفل درك من السلّم السياسي، هذه المرّة، حيث المسلّمة القائلة: الناس على دين ملوكهم[30].

هزّ هذا القرار المشاعر في روما[31] حيث تخوّف البابا بيوس الخامس من

---

(28) هذا ما يشهد عليه دايفد شيتراوس نفسه في رسالة له وردت في: Otto, *Kaiser Maximilian II und der Kompromisskatholizismus*, p. 44, note 112.

(29) لم يُخفِ دايفد شيتراوس، محرّر *Kirchenagenda*، تذمّره من هذه الحرية بسبب تدفّق الوعاظ من جميع أنواع البدع إلى النمسا بعد طردهم من سائر البلدان: «تكاد الحرية الدينية في النمسا أن تكون مطلقة، لذا لا يجد المطرودون حرجاً في التوافد إليها كلهم من جميع النواحي الألمانية، لأي سبب كان». رسالة مؤرّخة في الخامس عشر من تشرين الأول/أكتوبر عام 1574، أوردها: Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs*, p. 347, note 312.

(30) انظر حول هذه المسألة آراء: Johann Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 4, pp. 454-455, وكذلك: *Geschichte Oeterreichs* (Gotha: [n. pb.], 1892), t. 4, pp. 237 ss.

(31) انظر تقرير الكونت داركو، السفير في روما، في: Hopfen, *Kaiser Maximilian II und der Kompromisskatholizismus*, doc. 79, pp. 276-279.

اتخاذ إجراءات مماثلة في بلدان أخرى، ولا سيما فرنسا وبلاد الفلاندر حيث يميل عدد كبير من مفكّري ذلك العصر إلى التسامح المدني، لكنه عجز عن إقناع الإمبراطور بالعدول عن قراره[32] بالرغم من إيفاده إليه مبعوثه كومندونيه لهذه الغاية.

4 ـ مؤلّفات فيتزل الأخيرة ومسكونية جورج كاساندر

بقي أن نستعرض في خاتمة دراستنا لسياسة الوفاق هذه مؤلّفات آخر المدافعين عنها، نعني به جورج فيتزل (فيسيلوس) الذي سبق أن تعرّفنا إليه. لقد أقام في مدينة مايانس منذ عام 1553، وكان شديد الإعجاب بإراسم، كما كانت تجمعه علاقة طيبة بالإمبراطور فرديناند[33] الذي طلب إليه بعد عام 1560 أن يضع خلاصة للعقيدة المسيحية تكون بمثابة دعم لسياسته الوحدوية، فكتب: الطريق الملكي، أو أحكام في المسائل الدينية الرئيسية المتنازع عليها والواجب الاتفاق حولها[34]. ولم تكن هذه الطريق الملكية إلا ذلك الخط الوسطي الذي أشاد به عام 1532 في رسالته الأولى إلى إراسم، قائلاً:

«يتميز الملوك بسلوكهم الطريق الملكي، فإنك عندما تحدّق إلى الميناء لا تعود تنحرف يمنة ولا يسرة بل تبحر بأمان وسط الأخطار المحدقة بك من كل صوب»[35].

لقد عمد فيتزل في عرضه العقيدة الكاثوليكية إلى استعادة شهادة إيمان أوغسبورغ بنداً بنداً مبيّناً إمكان حصول توافق حول كل منها انطلاقاً من المعتقدات التقليدية. وقد شرع يتوسّع في الشرح مثلما كان يفعل منذ عشرين سنة

(32) حول هذه البعثة وعلاقات البابا بيوس الخامس بماكسيميليان، انظر: Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), t. 18, pp. 158 ss.

(33) W. Kampschulte, *De georgio Wicelio ejusque studiis et scriptis irenicis* (Bonn: [n. pb.], 1856), pp. 30 ss.

(34) لم يصدر هذا الكتاب إلا عام 1600، نستشهد بطبعة: Georg Witzel, *Via Regia sive de controversis religionis capitibus conciliandis sententia*, Ed. H. Conring (Helmstadt: [n. pb.], 1650).

(35) المصدر نفسه، ص 12.

من دون أن يحسب حساباً للمجمع التريدنتيني الذي كان يمقته، أو يحفل بتطوّر اللوثرية الحقيقي وتصلّبه التدريجي. كما اقتفى أثر القديس بولس في وعظه ضد الانقسام وحضّه على وحدة الكاثوليك واللوثريين والكالفينيين والزفنغليين:

«لا نريد، أيها الإخوة الأعزاء، أن نسمع بعد الآن هذه الكلمات: «أنا لبولس وأنا لأبلّس» و«أنا لصخر» و«أنا للمسيح»[36]، أو ما يقابله في أيامنا: «أنا للبابا، وأنا للوثر، وأنا لزفنغلي، وأنا لرينك، وأنا لكالفن»[37]. هل انقسم المسيح؟ أم صُلب البابا من أجلكم؟ أم ترانا اعتمدنا باسم لوثر أو زفنغلي أو رينك أو كالفن؟»[38].

وقد رأى فيتزل، في إشارة منه إلى الأناباتيست والضد ـ ثالوثيين، أن ظهور بدع جديدة توغل في الراديكالية يوماً بعد يوم إنما هو نتيجة غضب الله على المسيحية المنقسمة[39]. لقد ثقلت وطأة هذا الكتاب على الكاثوليك لما انطبع به من قسوة وتوبيخ مرّ، فكتب كفيراو (Kawerau) يقول إنه «المؤلّف الأكثر بروتستانتية»[40]. كتاب امرىء طغت عليه الأحداث وأغضبه تصلّب الكنائس المتنافسة العقائدي كما أوهن عزيمته. كان كتاب **الطريق الملكي** هذا مُهدىً إلى فرديناند، سوى أن الإمبراطور كان قد فارق الحياة عندما آن أوان تقديمه إليه، فسلّمه فيتزل إلى ماكسيميليان الثاني الذي لم يعِره كبير اهتمام. وبعد تسع سنوات، توفي فيتزل كاثوليكياً صالحاً في مدينة مايانس يوم السادس عشر من شباط/ فبراير عام 1573.

* * *

منظّر آخر للإيرينية يصغر فيتزل بجيل واحد هو صديق الإمبراطور فرديناند، جورج كاساندر. وُلد هذا الأخير في بيتهيم (Pitthem) على مقربة من مدينة بروج

---

(36) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 1، الآية 12.

(37) لا شك في أن المقصود بـ «رينشيوس» هو ملخيور رينك، ذلك المصلح الذي كان يُبشر بالأناباتيستية من بلاد الهسّه. انظر سيرة حياته في: C. Mirbt, «Rink,» dans: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, Ed. by A. Hauck, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913).

(38) Witzel, Ibid., p. 53.

(39) المصدر نفسه، ص 54.

(40) Witzel, in: Herzog, Ibid., p. 408.

عام 1513، ودرس في لوفان حيث تخرّج مُجازاً في الآداب والفنون الجميلة، عام 1533، ولم ينخرط في سلك الكهنوت. كان أنسنياً ممتازاً يكنّ أشدّ الإعجاب لإراسم[41]، وأول أستاذ يعتلي، عام 1541، كرسي الفنون الجميلة في المعهد الذي كان قد جرى تأسيسه حديثاً في بروج على يد جان دو فيتيه (Vitte)، أسقف كوبا سابقاً. لكنه لم يلبث أن تخلّى عن منصبه هذا وسافر إلى إيطاليا بعد سنتين. ويبدو أنه كان منذ ذلك الوقت عرضة للمضايقات بسبب ليبراليته وجسارته العقائدية. ذلك هو السبب الأساسي لاستقالته[42]، على الأرجح. وقد أقام بعدها فترة في إيطاليا وروما ثم انتقل إلى مدينة كولونيا عام 1544 واستقر فيها حتى وفاته عام 1566.

راح هذا الأنسني في أثناء إقامته في ألمانيا يبتعد تدريجياً عن آثار القدماء الكلاسيكية متجهاً نحو الدراسات الكتابية والآبائية واللاهوتية وحتى الليتورجية. لكنه كتب الكثير في هذه المجالات من غير أن يحفل بالآراء الموروثة مما جعله عُرضة لأكثر من هجوم وتأنيبات عديدة من قبل ملافنة لوفان. إن رسالة بحوزتنا يعود تاريخ إرسالها إلى 30 نيسان/ أبريل عام 1551، من القديس بيار كانيزيوس إلى شخص مُجاز في الفنون الجميلة ومقيم في كولونيا يُدعى «جورج». فلا شك في أن جورج كاساندر هنا هو المقصود. وقد راح القديس يثني على شغفه بالدراسات الآبائية، لكنه دعاه أيضاً إلى عدم إغفال «ذلك الجزء الذي نسميه السكولاستيكا من اللاهوت»، دعوته إياه إلى التعمّق في دراسات أخرى منها مؤلّفات القديس توما[43]. إنها نصائح حكيمة لتلميذ إراسم المتحمّس للآباء أكثر منه للاهوتيين الوسيطيين.

لم يقم كاساندر بأي مداخلة إلا بعد معاهدة أوغسبورغ، وذلك بصفته منظّراً للإيرينية. لقد صدر كتابه الأول، وهو الأكثر شهرة وأهمية، سنة 1564 تحت

---

(41) حول كاساندر، يمكننا مراجعة: A. Fritzen, *De Cassandri ejusque sociorum studiis irenicis* (Münster: [n. pb.], 1865); A. C. De Schrevel, *Histoire du séminaire de Bruges* (Bruges: [n. pb.], 1895), t. 1.

passim (très hostile à Cassandre), and Maria E. Nolte, *Georgius Cassander en Zijn oecumenisch striven* (Nimègue: [n. pb.], 1951).

(42) Schrevel, Ibid., pp. 387 ss.

(43) Braunsberger, *Lettres de Casinius*, t. 1, pp. 365-366, et la note sur le destinataire, p. 369.

عنوان[44] في واجب الرجل التقي والصادق في حبه للسلام وسط هذا الشقاق الديني. وسرعان ما سيذيع خبره لا في ألمانيا وحسب، بل في فرنسا، أيضاً، حيث سيقدّمه صديقه رجل القانون فرانسوا بودوان إلى المشاركين في ندوة بواسي[45] (1561). ومع ذلك لا يمكننا تصنيف كاساندر بين الذين سيُصار إلى تسميتهم «سياسيين»، من الآن فصاعداً، فإن موضوع توقه الأول هو إعادة الوحدة المسيحية تحت حماية الأمراء، على غرار الإيرينيين الإراسميين كما إنّه ليس من دُعاة التسامح المدني على قاعدة تجريد الدولة من طوائفها[46].

وقد بادر في مستهلّ كتابه إلى تحديد موقفه بوضوح، معلناً أنه يرفض الإفراط في الصرامة والتساهل كليهما تجاه الإنجيليين، فهو، من جهة، يدين الجرّاحين الراديكاليين الذين لا يتورّعون عن القضاء على الأعضاء السليمة أو تلك الممكن شفاؤها بحجة استئصال العلّة منها؛ ومن جهة أخرى، يؤنّب الأطباء الذين يغالون في اللطف والمجاملة فلا يطيقون استئصال أي عضو حتى ولو كان فاسداً بالكلّية[47]. إن تسامح كاساندر الديني يتحدد بين هذين الطرفين النقيضين؛ فهو يعارض اللاهوتيين الذين يحتكمون إلى السيف والنار في تصدّيهم لمن يصفونهم بالهراطقة، من دون تمييز، معارضته للمتراخين الذين يريدون الاحتفاظ بألدّ أعداء المسيح في وحدة الكنيسة، ومن بينهم الأناباتيست الذين هم هراطقة حقيقيون، ولا يمكن، مهما كلّف الأمر، أن نعتبرهم منتمين إلى المجتمع المسيحي[48].

إن كاساندر، بعد رفضه الكلي هذين الموقفين المتطرفين، لم يعد يسعى إلى التوفيق بين متناقضات الكنيسة الرومانية والكنائس البروتستانتية، لأنه لم يعد متفائلاً كما كان حوالي سنة 1540 في أثناء انعقاد حوارات لايبزيغ وراتسبونا. لقد

---

(44) نستشهد هنا بطبعة عام 1562، كما إننا نجد هذا المؤلَّف ضمن مجموعة أعماله: Georgius Cassander, *Opera quae reperiri potuerunt omnia* (Parisiis: apud H. Drouart, 1616), pp. 780-797.

(45) انظر: Nolte, *Georgius Cassander en Zijn oecumenisch striven*, pp. 21 ss.

انظر أيضاً: الإشارة، في المصدر المذكور، إلى الهجوم الذي استهدف هذا الكتاب من قبل ليندانوس، أسقف روروموند، وكالفن وأساتذة جامعة لوفان، المصدر المذكور، ص 23 وما يليها.

(46) Fritzen, *De Cassandri ejusque sociorum studiis irenicis*, p. 25.

(47) [*De officio...*, p. 5].

(48) المصدر نفسه، ص 24.

اختبر فشل آخر ندوة حوارية في فورمس (1557) حيث نشبت خلافات عصية على الحل لا بين الكاثوليك والبروتستانت فحسب، بل بين أتباع لوثر أيضاً، فأخذ على عاتقه الشخصي اقتراح إراسم في سنوات الإصلاح الأولى: ألا يمكننا التفاهم حول نقاط الإيمان الأساسية وترك ما تبقى منها لمناقشات اللاهوتيين؟ فالقضية لم تعد محصورة بآراء المعلّمين المتناقضة بل تعدّتها إلى بروز اختلافات خطيرة نوعاً بين الكنائس التي تمّ تشكّلها. هنا توصّل كاساندر إلى إعلان ما سيُعرف لاحقاً بنظرية «العقائد الأساسية»، وفيها يوعز إلى الكنائس بالتفاهم، بحسب قوله، «على أساس العقيدة الرسولية»[49] مما يكفل لها البقاء موحّدة برباط المحبة مع الاحتفاظ بآرائها وطقوسها الاحتفالية الخاصة. وقد كتب بهذا الخصوص يقول:

«المسيح بكلّيته هو رأس الجسد. ولا يفصلنا عن الرأس إلا عقيدة خاطئة منافية لما ورد في **الكتاب المقدس** عن المسيح قائدنا. كما لا يفصلنا عن الجسد الذي هو الكنيسة إلا فقدان المحبة وليس اختلاف الطقوس والآراء، على الإطلاق».

هكذا استنبط كاساندر حلّه الشخصي لإصلاح المسيحية انطلاقاً من هذا التمييز اللبق ـ والقابل للمناقشة ـ بين شروط الانتماء إلى الرأس وشروط الانتماء إلى جسد الكنيسة:

«لذا كان الذين يتحدون بالرأس، وإن اختلفوا في ما بينهم حول بعض الطقوس والآراء، يتحدون هم أيضاً بجسد الكنيسة برباط السلام والمحبة من خلال فهمهم الصحيح للمسيح، فلا يمكننا، بوجه من الوجوه، أن نعتبرهم انفصاليين وغرباء عن الكنيسة حتى ولو رفضتهم فئة أخرى تمسك بالقدرة والحكم فبدوا مفصولين عن المجتمع وشركة أعضاء الكنيسة الآخرين. إن شرط الرفض أو الانفصال لا يكفي لتشخيص الهرطقة، لذا يجب البحث، أولاً، في مبدأ هذا الانفصال وعلّته، فما يولّد الانقسام ليس الانفصال بحد ذاته بل علّته»[50].

(49) المصدر نفسه، ص 15.

(50) المصدر نفسه، ص 19.

وإذا ما اتفق الكاثوليك واللوثريون والكالفينيون والزفنغليون والشرقيون أنفسهم على العيش بسلام ومحبة، شكّلوا الكنيسة الحقيقية معاً لاحتفاظهم بالعقائد نفسها حول المسيح الفادي، بعكس الأناباتيست والضد ـ ثالوثيين:

«إني أجلّ وأعتنق كبعض أخصّ ميزات كنيسة المسيح كل ما أجده طاهراً وصحيحاً ومطابقاً لعقيدة الإنجيل لدى هذا الفريق أو ذاك من الكنيسة المعروفة حديثاً بالإنجيلية. إن كل كنيسة تتأسس على العقيدة الصحيحة والرسولية التي تضمّنها قانون الإيمان الوجيز ولا تنفصل بانقسام جاحد عن شركة الكنائس الأخرى أعتبرها كنيسة حقيقية وعضواً في الكنيسة الحقّ وكنيسة المسيح الكاثوليكية. ولست أقول هذا عن الكنائس الغربية وحدها بل أعني الكنائس الشرقية أيضاً»[51].

لم يعد كاساندر يتباهى، نظير غروبير وبفلوغ أو فيتزل، بإرادة التوفيق بين الجميع على قاعدة الجمع المطلق، فما يطالب به، فقط، هو التوافق على قاعدة الإيمان. وما عدا ذلك، فهو يتمنى على الكنائس ألا تجعل من تباين آرائها عقبة تحول دون توحّدها بالمحبة، مما يشكل تحديداً لمفهوم التسامح الكنسي، بالمعنى الحصري. وسيكون لهذه النظرية تأثير كبير في الكنائس البروتساتنتية أكثر منه في العالم الكاثوليكي الذي سيحكم عليها بالبطلان. وإنما تُقاس قوة الإغراء الذي مارسته على اللاهوتيين الإنجيليين بنسبة امتناعها عن المسّ بسلطة الأمير الدينية.

* * *

يُعتبر كتاب في واجب الرجل التقي من أهمّ مؤلّفات كاساندر حول موضوع التهدئة الدينية. وقد أتبعه عام 1564 ببحث يتعلّق بالمناولة تحت أعراض الخبز والخمر[52]. كما صادف في هذه الأثناء صدور مرسوم البابا بيوس الرابع فسارع كاساندر إلى شرح هذه المبادرة الوفاقية على طريقته الخاصة. وقد بلغ من رضى

---

(51) المصدر نفسه، ص 25.

(52) Georgius Cassander, *«De sacra communione christiani populi in utraque panis et vini (1564),»* dans: Georgius Cassander, *Opera quae reperiri potuerunt omnia* (Parisiis: apud H. Drouart, 1616) pp. 1015-1048.

انظر حول هذا الكتاب: De Schrevel, *Histoire du séminaire de Bruges* pp. 484 ss.

فيتزل عن هذا العمل أن أرسله إلى الإمبراطور[53] الذي طلب إلى هذا الأنسني، بالمقابل، تأليف موجز للعقيدة الكاثوليكية تتم فيه بنوع خاص معالجة المسائل المتنازع عليها مع البروتستانت، فكان كتاب **مداولة في العقائد المتنازع عليها بين الكاثوليك والبروتستانت**[54] الذي يوازي كتاب **الطريق الملكي**. ولما قدمه، نظير هذا الأخير، إلى الإمبراطور ماكسيميليان بعد وفاة فرديناند بأشهر، فإن مصيره لم يكن بأفضل من مصير كتاب قرينه فيتزل. إنه عبارة عن تسوية لا ترضي أحداً بين الكثلكة واللوثرية والكالفينية، وقد بيّن فيه المؤلِّف، انسجاماً مع نظريته، أن الكنيسة الرومانية تبقى كنيسة المسيح الحقّ التي حافظت، رغم ذنوبها وأخطائها، على «ركيزة العقيدة الرسولية».

ظلّ كاساندر، شأن أنسنيين كثيرين، مؤيّداً لسلطة الأمير في المجال الروحي. وقد بنى موقفه هذا على فرضية لا تقبل، في نظره، الجدل مؤدّاها أن سلطة الإمبراطور والملوك والأمراء في المسيحية لا تقل شأناً عن تلك التي كانت لملوك إسرائيل القدماء، كما دعّم رأيه بشواهد من قسطنطين وتيودوصيوس ويُسطِنيانس وشارلمان[55] وإن يكن، بخلاف اللوثريين، قد أنكر على السلطة الزمنية بشدّة حقّ إعدام الهراطقة المتعنّتين. فهو، على عداوته للأناباتيست وجميع الذين يُقوّضون أسس الإيمان، لم يوافق على أساليب القمع والعقاب الدموي ضدّهم مشيراً إلى أن عقاباً من هذا النوع من شأنه أن يتحوّل إلى سلاح في يد من يقولون إن «الكنيسة الحقيقية هي تلك التي تعاني من الاضطهاد»[56]. ذلك لا يعني أنه ينهى عن كل إكراه تجاه الهراطقة، بل إنه يتبنّى موقف القديس أغسطينوس من هذا الموضوع: لا إعدام بل عقوبات معتدلة تحمل المذنبين على التفكير وتعجّل في شفائهم[57]، فقد تسلّم عام 1562 نسخة من كتاب سيباستيان كاستيليون: نصيحة إلى فرنسا المنكوبة، وبعد أن قرأه أبلغ انطباعاته آغايوس

(53) انظر: De Schrevel, *Histoire du séminaire de Bruges* pp. 566 - 567, et Nolte, *Georgius Cassander en Zijn oecumenisch striven*, pp. 27 ss.

(54) المصدر نفسه، ص 892 وما يليها.

(55) [*De articulis... dissertatio*, art. XVI], et Cassander, Ibid., pp. 958-959.

(56) رسالة 9 إلى أدولف باير (1558)؛ رسالة 51 إلى دوق دو كليف (1562)، في: *Opera* , pp. 1089 et 1146.

(57) Préface du «De Baptismo infantium,» in: *Opera*, p. 672.

ألبادا، وهو قاضٍ مُحلّف لدى المحكمة الإمبراطورية في سبير. وبينما هو يُعبّر عن تعاطفه مع عدوّ كالفن استدرك مضيفاً: «غير أني آسف ألا يُطالب كاستيليون بسوى كلمات الوعظ والإرشاد لردع الضالين. لا ننكر الفائدة التي يمكن أن تنجم عن العقاب المعتدل، بالطبع، شرط أن يتخذ هذا الأخير طابعاً علاجياً لا جزائياً يمكّن المذنبين من الانقياد إلى التفكير بشرّهم والبحث عن علاج له عوضاً عن الاستغراق في الضلال»[58]. وهي، كما نرى، النظرية التي قال بها أسقف هيبون، والتي نادى بها الأنسنيون الإراسميون، عموماً، عندما سعوا إلى تجديد الوحدة المسيحية بالطرق السلمية بقصد الحدّ من انتشار البدع الأكثر راديكالية[59].

شكّلت أعمال فيتزل وكاساندر الأخيرة، إلى جانب محاولات فرديناند وماكسيميليان، خاتمة الإيرينية الكاثوليكية في ألمانيا، فمنذ اتفاقية أوغسبورغ أخذ الأمراء البروتستانت والكاثوليك بمبدأ الدولة الطائفية حصراً، ودافعوا عنه بشراسة. كما بدا اللاهوتيون البروتستانت والكاثوليك مقتنعين يوماً بعد يوم باستحالة التوفيق بين أنظمتهم العقائدية. وهو ما أشارت إليه بوضوح تحديدات المجمع التريدنتيني من الجانب الكاثوليكي، وما سيجعل بعض الأنسنيين الإراسميين، أمثال فيتزل، يبدون من مخلّفات عصر آخر، وبعضهم الآخر، أمثال كاساندر وجماعته توفيقيّين مغامرين ومشبوهين. إن الكسب الوحيد الذي أصابوه من ذلك يتمثّل في السماح لألمانيا بالمناولة تحت أعراض الخبز والخمر. وهو إنعام منحه لفرديناند البابا الموصوف بالاعتدال، بيوس الرابع، على الرغم من مشاعر الرفض التي ظهرت لدى كثيرين من آباء المجمع. لكنه لن يكون أكثر من تدبير مؤقت مصيره الإلغاء التدريجي. ومع ازدهار التيار المقابل للإصلاح في نهاية القرن السادس عشر كاد الحزب الإيريني أن يكون مجرّد ذكرى. هذا ما أشار إليه غ. كونستان في خلاصة مؤلّفه الضخم حول الإنعام بالكأس على العلمانيين :

«إن الحزب الذي كان في عهد بيوس الرابع يقود الكنيسة في طريق التسامح والتسوية النظامية لم يعد له وجود، وإن وُجد فلا قوة له ولا تأثير. لقد بات خصمه هو وحده الحاكم في روما كما على عرش الملوك. وعما قليل لن يعود

(58) رسالة 58 (1562)، انظر: المصدر نفسه، ص 1152.

(59) حول تسامح كاساندر، انظر: Nolte, *Georgius Cassander en Zijn oecumenisch striven*, pp. 106-144.

يسمع أحد بالحزب المعتدل، كما إن قلّة سيذكرون بعد قرون أنه تعهّد إصلاح الكنيسة بطرق مغايرة تماماً لتلك التي صارت إليها الغلبة في نهاية المطاف»[60].

ويضيف غ. كونستان أن «على المؤرّخين إحياء هذه الذكرى». وهذا ما حاولنا فعله برسمنا تطوّر سياسة التوافق في ألمانيا بين عامي 1530 و1570. هذه السياسة، بالرغم من مخاطرها وأخطائها المحتومة، لا تستحق قسوة التاريخ كلها. لا شك في أنها آلت إلى التباس وغموض ولم يكن بمقدور فيتزل العجوز ولا كاساندر ولا الإمبراطور ماكسيميليان أن يردوا إليها الاعتبار في مرحلة أفولها، فلا عجب إن قسا عليهم القديس بيار كانيزيوس بأحكامه[61]. على أن المؤرّخ لا يسعه بعد التحقق من فشل الأنسنية الإراسمية النهائي إلا أن يشير إلى وجود شيء مؤثّر في هذا الجهد الطويل، فقد وعى هؤلاء الأنسنيون عجز الكنيسة الأخلاقي والروحي وانحطاط التعليم اللاهوتي وأصناف التجاوزات التي كانت تلطّخ الممارسات الدينية، ولم يرَوا في الإصلاح منذ بدايته إلا معارضة مشروعة لجميع هذه الاضطرابات، فبدلاً من أن يطردوا دفعة واحدة أولئك الذين ثاروا ضد الكنيسة بسبب هذا الوضع، جعلوا ينادون باعتماد سياسة الوفاق والتقارب. لقد كانت تجربة دقيقة، بل خطِرة، لكن محبة المسيح أوحت بخوضها، كما أشار كل من البابا بولس الثالث والكاردينال كونتاريني، عام 1540. إن إخفاقها يبرّر، إلى حدّ ما، صرامة التيار المقابل للإصلاح وتصلّبه ولا يسمح إطلاقاً بإلقاء اللوم على كل الذين أرادوا طوال نصف قرن أن يعملوا بالطرق السلمية على إصلاح المسيحية.

---

(60) Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, p. 769.

(61) انظر: Braunsberger, éd., *Lettres de Casinius*, t. 5, pp. 176, et 248-249, et t. 7, pp 553 et 606.

الفصل السابع

تطبيق حق الإصلاح

دخول الكالفينية

والتيار المقابل للإصلاح (1576 ـ 1618)

بعد تصدّع الوحدة المسيحية نهائياً في ألمانيا سيجري تطبيق مبادئ معاهدة أوغسبورغ حرفياً، ويتم التزامها في الإمارات البروتستانتية (براندبورغ، فورتمبورغ، الساكس، الهسّه، برونسفيك، مكلمبورغ). أما الأمراء الكاثوليك فسيفيدون منها لإطلاق التيار المقابل للإصلاح، كما سيطالب بها الأمراء المرتدّون إلى الكالفينية، علماً بأن بنود المعاهدة لم تلحظ حقوق الديانة المُصلَحة، على الإطلاق. وباختصار، فإن التعصّب سيعمّ جميع أنحاء الإمبراطورية في نهاية القرن السادس عشر. وإذا كانت معاهدة أوغسبورغ قد حاولت الحدّ من مفاعيله بإنشائها ما يمكن تسميته بنظام الفصل، فهي لم تخلق، في واقع الأمر، إلا حالة توازن غير مستقرٍ سيُزعزعه أكثر فأكثر تنافس الطوائف الثلاث المتخاصمة، فاللوثرية في تقهقر، والكثلكة تخطط لهجوم فاعل مضاد فيما تواصل الطائفة الكالفينية تقدمها. من قلب هذا الصراع الخفي ستندلع عام 1618 نيران الحرب العظمى المعروفة بحرب الثلاثين سنة.

1 ـ دخول الكالفينية إلى ألمانيا

يرتبط دخول الكالفينية إلى ألمانيا بأحد أسوأ النماذج الناشئة عن تطبيق حق الإصلاح، فأول من انضمّ إليها من الأمراء كان أمير البالاطنيات المنتخب،

فريدريك الثالث[1]. وكان هذا الأمير قد وضع كتاباً في التعليم المسيحي عُرِف باسم كتاب هايدلبرغ للتعليم مسيحي وفرضه (1563) على الشعب موجباً عليه إما الارتداد إلى الكالفينية وإما الرحيل، فاتُّهم في مجلس أوغسبورغ، عام 1566، بخرقه معاهدة 1555 لإدخاله ديانة جديدة إلى دويلاته. لكنّه استطاع، بفضل تواطؤ منتخب الساكس، أن ينجوَ من هذه الورطة من دون أن يتعرّض لمضايقات... وبعد موته عام 1576 أعاد إبنه لويس السادس فرض اللوثرية بالقوّة، فاضطر جميع الخدّام الذين رفضوا العدول عن العقيدة الكالفينية إلى النزوح. كذلك العلمانيون كان عليهم أن يختاروا، إلى أي بدعة انتموا، ما بين اعتناق اللوثرية أو النفي[2]. دام هذا النظام الجديد سبع سنوات. ولما كان إبن لويس السادس وخليفته فريدريك الرابع لا يزال صغيراً عام 1583، فقد مارس الوصاية عليه عمّه جان كاسيمير الذي تجاهل وصيّة المتوفى ونشّأ فريدريك على الديانة الكالفينية كما قام بفرضها من جديد على الشعب كله. وحدها البالاطينة العليا قاومت بضراوة وظلّت لوثرية[3]. وقد عمل فريدريك الرابع قبل موته عام 1612 على اتخاذ جميع الإجراءات كي لا يعود منصب الأمير المنتخب إلى اللوثرية خلال فترة قصور إبنه الشرعي، فريدريك الخامس، لاحقاً[4].

ولسنا نقع في أي مكان آخر على مثل هذه الثورات الدينية المتتالية المفروضة على شعب واحد بعينه، لكن القاعدة ستبقى على حالها، وارتداد الأمير من اللوثرية إلى الكالفينية ستعقبه الإلزامات نفسها. هذا ما حدث في كونتيّات ناسو (Nassau) عام 1578، وبريم (Brême) عام 1580 ودوقية أنهالت (Anhalt) عام 1595، وإن تكن قد عادت إلى اللوثرية عام 1644، وفي كونتيّة ليبيه (Lippe) عام 1600[5]، وأيضاً في هيسّه ـ كاسيل (Hesse-Cassel) حيث اعتنق اللاندغراف موريس الكالفينية عام 1604 وفرضها ديانة للدولة، معلناً لأحد المبشّرين اللوثريين:

---

(1) انظر: Johann Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, 4 vols. (Paris: [Plon, 1887-1911]), t. 4, p. 203.

(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 513 وما يليها.

(3) المصدر نفسه، مج 5، ص 65 وما يليها.

(4) المصدر نفسه، مج 5، ص 190 ـ 191.

(5) Heinrich Hermelink and Wilhelm Maurer, *Reformation und Gegenreformation* (Tübingen: Mohr, 1931), p. 283, et Janssen, Ibid., t. 5, p. 525.

«يحقّ لي أن أمارس في داري السلطان الأسقفي الذي فاز به اللاندغراف فيليب في الماضي على رئيس أساقفة مايانس. لقد نظم أسلافي القضايا الدينية بحسب كلام الإنجيل، وإني لأمتلك بدوري الحق الذي مارسوه»[6].

وعندما أراد فرض الكالفينية أيضاً في الهسّه العليا واجهته مقاومة عنيفة خصوصاً في ماربورغ وولاية سمالكالده، فقضى عليها بالقوّة[7]. وقد اعتمدت الطرق نفسها لدى ارتداد كل من الدوق أدولف حاكم شلسفيك ـ غوتورب (Schleswig-Gotthorp)، وهانس ـ ألبير حاكم مكليمبورغ ـ غورستوف إلى الكالفينية عام 1610، ودوق سيليزيا وبريغ (Brieg) ولايغنتيز (Liegnitz) عام 1611[8].

وحده ارتداد جان سيغيسموند، أمير براندبورغ، إلى الديانة الكالفينية لم يتميّز بإجراءات قمعية. لكن ذلك لا يعني أن المنتخب كان ليبرالياً بطبعه، فعندما وضع قانون إيمانه الجديد (Confessio Sigismundi) (1614)، كان قراره الأول يقضي بفرضه تلقائياً على جميع رعاياه، ما يعني أنه يريد أن يستعمل حقه كالأمراء الآخرين. لكنه اصطدم بمقاومة شرسة من قبل الخدّام الكنسيين والشعب، وعزم على الصمود حتى في مواجهة الدول التي كان قد استدعى ممثليها لأسباب مالية في شهر كانون الثاني/ يناير عام 1615. سوى أن هذه الدول تمكنت بعد أربع هجمات متتالية من التغلّب عليه، فلم يجد بدّاً من أن يعلن في الخامس من شباط/ فبراير أنه، وإن يكن له الحق في إدخال ديانة جديدة وفرضها، يسمح لمن يشاء باتباع المذهب اللوثري وإعلان أوغسبورغ. ثم أتبع ذلك، في اليوم التالي، برسالة تنازليّة تبيح ممارسة الديانة اللوثرية من دون قيود[9].

كذلك اضطر جان سيغيسموند لأسباب خارجة عن إرادته إلى منح السماح

---

(6) ورد هذا الشاهد في: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 5, p. 529.

(7) المصدر نفسه، مج 5، ص 530 وما يليها.

(8) المصدر نفسه، مج 5، ص 537.

(9) Kawerau, «Sigismund,» dans: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, t. 28, p. 336, and U. Stutz, «John Sigismund und das Reformationsrecht,» *Sitz-Ber. Der Preuss. Ak. d. Wiss*, 1922.

لرعاياه الكاثوليك أسوة باللوثريين، فقد رضي ملك بولونيا سيغيسموند الثالث بالتنازل له عن إقطاع دوقية بروسيا عام 1611 لقاء سماح الأمير المنتخب للرعايا الكاثوليك في هذه الدوقية بحرية ممارسة ديانتهم[10]. وكان جان سيغيسموند قد تردّد في القيام بهذه الخطوة، بادىء الأمر، بعدما آلى على نفسه، بحسب قوله بالذات، أن يُطهّر كنائس إمارته ومدارسها من «الخرافة البابوية»[11]. لكنه عاد فقبل بها على مضض من أجل مصلحته السياسية، وقد منح كاثوليك دوقية بروسيا في السادس عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1611 حق الحرية الدينية وتبوّؤ الوظائف العامة وممارسة حقهم في المُلكية، وتعهّد، علاوة على ذلك، ببناء كنيسة كاثوليكية في كونيغسبرغ وتأمين مدخول سنوي لها بقيمة ألف فلورين سنوياً[12]. كان لايزال يومذاك لوثرياً، فلما تحوّل عام 1613 إلى الكالفينية شعر بالسعادة إذ وجد في ملك بولونيا سنداً له ضد أبناء دينه القديم، ما أكسب رعاياه الكاثوليك مزيداً من العطف. تلك كانت المرة الأولى التي يدخل فيها التسامح اللوثري ـ الكاثوليكي إلى إحدى الإمارات الكالفينية في ألمانيا.

2 ـ معاهدة أوغسبورغ في خدمة تيار الإصلاح المقابل

وكما فعل الأمراء الكالفينيون إذ وظّفوا مبادئ معاهدة أوغسبورغ لصالحهم، كذلك فعل الإمبراطور والأمراء الكاثوليك باستغلالهم إياها لتنفيذ برنامج إصلاحهم الديني. يشجعهم على ذلك الناشطون الأكثر اندفاعاً وحماسة في الإصلاح المقابل، ومنهم القديس بيار كازينيوس الذي ألقى عظة في إنسبورغ، بحضور الأرشيدوق فرديناند حاكم التيرول (5 تموز/ يوليو)، يشرح فيها قول المسيح: «إياكم والأنبياء الكذّابين»[13] كالآتي:

«على السلطات الزمنية والأمراء الأوصياء أن يتذكّروا أن أمر المسيح يعنيهم هم أيضاً وينبّههم إلى أن من واجبهم ممارسة وظائفهم وسياسة الحكم بطريقة

(10) Max Lehmann, *Preussen und die katholische kirche seit 1640* (Leipzig: S. Hirzel, 1878-1902), t. 1, pp. 36 ss.

(11) المصدر نفسه، ص 17.

(12) ورد هذا التعهّد في: المصدر نفسه، ص 36 ـ 37.

(13) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 7، الآية 15.

مسيحية، فلما كانوا قد تسلّموها من الله وجُعل بيدهم السيف لحماية الناس الأتقياء ومعاقبة الأشرار، كما يقول القديس بولس، فإن المسيح يأمرهم إلى جانب الرؤساء الروحيين، بالسهر على خراف المسيح والكنيسة ليدرأوا عنهم خطر الذئاب. لذا لا يمكن القبول بأعداء المسيح والكنيسة والتسامح معهم بغض النظر عن الأذى الشامل الذي يلحقونه بالشعب المسيحي، في الوقت الذي نعرف فيه أن الإيمان المسيحي الحق هو بمثابة أم تحمي السلام والطاعة والوحدة والنظام والمحبة وجميع الخيرات المدنية والروحية. وفي المقابل نرى أن الإيمان الباطل والمنافي للمسيحية هو الأصل الذي منه تتولّد الانقسامات والاضطرابات والفتن والسفاهات وأشكال التطرّف كلها، فإذا كان من العدل أن تعاقب السلطات الزمنية مزوّري العملة، فكم، بالأحرى، ينبغي أن تعاقب الذين يشوّهون كلمة الله؟ من شتم السلطة وأهانها كان يقترف جرم القدح والذم بالذات الملكية ويستحق أن يعاقب في جسده وحياته، فأي عقاب يستحق أولئك الذين يحتقرون سرّ الذبيحة الإلهية وينكرونه ويرفضونه، والذين يقاومون الله في عروسه الكنيسة ومجامعها العامة المقدسة وتعليماتها الإلـهية، والذين لا يُقرون بأي نظام مسيحي للكنيسة»[14].

ويتابع الواعظ مذكّراً بتطوّر القديس أغسطينوس من التساهل إلى القسوة، تذكيره بقوانين الأباطرة المسيحيين القدماء ضد الهراطقة وكتاباتهم. ثم يختتم مذكراً بفكرة للقديس إيرونيموس خُيّل للملافنة الوسيطيين أنهم يرون فيها دعوة إلى القضاء على مروّجي الهرطقة بالسيف: كان آريوس شرارة في الإسكندرية، لكن لهيبها ملأ العالم بأسره لأنه لم يُصر إلى إخمادها للحال»[15].

ولا يصح اعتبار الإمبراطور رودولف الثاني (1576 ـ 1613) أحَدَ قادة الإصلاح الكاثوليكي، فقد كان إبن ماكسيميليان الثاني هذا أميراً تقياً، غيوراً على الكنيسة، بخلاف أبيه، لكن طبعه لم يكن بمستوى ثقافته، وقد ظهرت عليه

---

(14) Braunsberger, éd., *B. Petri Canisii Epistulae*, t. 6, pp. 633-634.

مقاطع مأخوذة من عظة أخرى ألقيت في فرايبورغ في الرابع عشر من تموز/يوليو عام 1585: المصدر نفسه، مج 8، ص 1585، 667.

(15) Saint Jérome, «*In epist. Ad Galat.*, III, 5,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXVI, 403,

انظر ص 96 هامش 91 من هذا الكتاب.

خلال السنوات العشر الأخيرة من ملكه دلائل تؤكد قصوره الذهني. أما كبار روّاد الإصلاح الكاثوليكي في النمسا فكانوا الأرشيدوق إرنست الذي كان يحكم النمسا العليا والسفلى، إضافة إلى فيينا؛ والأرشيدوق فرديناند حاكم بلاد التيرول؛ والأرشيدوق شارل وإبنه الإمبراطور المقبل فرديناند الثاني الذي كان مسلّطاً على المقاطعات الثلاث ستيريا وكارينتيا وكارنيولا. وقد خاض إرنست، شقيق الإمبراطور، صراعاً مريراً ضد البروتستانت يعاونه المرتد إلى الكثلكة ميخيور كليسل (Klesl) رئيس جامعة فيينا الذي كان يتمتع بحظوة كبيرة في البلاط الإمبراطوري[16]، فمنذ السنة الثانية لعهد رودولف شمل الحظر الديانة اللوثرية في فيينا وجميع المدن التابعة مباشرة للأمير[17]، ما أدّى إلى فرض الاعتراف بالإيمان الكاثوليكي على جميع المعلّمين المكلّفين تثقيف الشبيبة عام 1581. أما الحريات الدينية التي سبق لماكسيميليان أن منحها للنبلاء ولم يعد باستطاعته التراجع عنها فقد فرض عليها ضوابطَ وقيوداً، إلى جانب اتخاذه سلسلة من الإجراءات والدعاوى التي مكنته من انتزاع عدّة كنائس من النبلاء اللوثريين وإعادتها إلى العبادة القديمة[18].

وبعد موت الإمبراطور فرديناند الأول، عام 1564، تم تنصيب إبنه الأرشيدوق فرديناند حاكماً على بلاد التيرول، حتى إذا توفّي هذا الأخير، عام 1595، كانت البلاد كلها قد عادت إلى حضن الكثلكة. وذلك بفضل صانعين عظيمين لعملية التجدّد الكاثوليكي هما: القديس بيار كانيزيوس والفرنسيسكاني جان ناس[19]. أما الأمير فكان يسهر على الممارسة الدينية بشدّة إذ يلجأ في مرحلة أولى إلى تنبيه المقاومين والمشبوهين بالهرطقة، وفي مرحلة تالية كان يهدّدهم بالطرد، ثم يطردهم فعلاً في حال المعاندة أو العودة إلى الكفر. كما لم

(16) حول كليسل وعمله، انظر: Ernest Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs* (Wien: [n. pb.], 1949), t. 2, pp. 483 ss.

(17) Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), t. 20, p. 179, et Johann Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, 4 vols. (Paris: [Plon, 1887-1911]), pp. 5055-506.

(18) Heinrich Hermelink and Wilhelm Maurer, *Reformation und Gegenreformation* (Tübingen: Mohr, 1931), p. 288.

(19) «هذا ما كان يحصل في سائر الدول البروتستانتية بحسب إرادة حاكم المنطقة وترجيحه بين الفريقين»، انظر: Tomek, Ibid., t. 2, pp. 453 ss.

تكن هناك عقوبات جماعية بل عقوبات فردية لا تقل عنها فاعلية. وذلك كله انسجاماً مع معاهدة أوغسبورغ والتقليد المعمول به من قبل سائر الأمراء البروتستانت[20].

كان وضع الكثلكة صعباً بما فيه الكفاية، أول الأمر، في كل من ستيريا وكارينتيا وكارنيولا حيث اضطرّ الأرشيدوق شارل، أصغر أبناء الإمبراطور فرديناند، تحت وطأة الخطر التركي إلى منح النبلاء البروتستانت موافقته الشفهية على حرية ممارسة العبادة اللوثرية. وعلى هذا الأساس تم إبرام اتفاقيتي غراتز (1572) وبروك (1578)، على التوالي[21]. سوى أن النبلاء تمادوا في استغلال الوضع، فضاق الأرشيدوق بهم ذرعاً وأوصى إبنه الفتى فرديناند قبل وفاته عام 1590 «أن يحرّر مقاطعاته، بأسرع وقت ممكن، من رعاع الانفصاليين المفسدين»[22]. وما إن بلغ الفتى سن الرشد (1596) حتى شرع ينفذ حرفياً توصيات أبيه مطبقاً بعزم قاعدة: الناس على دين ملوكهم، فيوم أقسم اليمين أمام الهيئة التمثيلية رفض تثبيت التنازلات المتفق عليها في غراتز وبروك[23]. وكان كثير الأخذ بآراء مستشارَيه مارتين برينر، أسقف سيكاو، وجورج ستوبايوس، خريج المعهد الجرماني في روما وأمير اسقف مدينة لافان[24] الذي ختم تقريره عن الوضع الديني، في تموز/ يوليو عام 1598، بهذه الكلمات:

«لقد عرف الأمراء البروتستانت كيف يفرضون ديانتهم. لذا كان يفترض بالملك الكاثوليكي أن يقتدي بهم، فيستعمل رصيده وسلطته لمصلحة الكنيسة بتبنيه قرارات ثلاثة هي: 1 ـ عدم تسليم حكم أيّ مقاطعة أو مدينة إلا للكاثوليك؛ 2 ـ وحصر التمثيل في المجالس بالكاثوليك؛ 3 ـ إصدار مرسوم يُلزم كل فرد من رعاياه بالاعتراف خطياً بالإيمان الكاثوليكي، وفي حال الرفض يدعوه إلى البحث عن وطن جديد في مكان آخر يمكنه أن يعيش فيه على سجيته ويؤمن بما يريد... فليبدأ الأرشيدوق، إذاً، بطرد الوعّاظ المحرّضين على البلبلة،

---

(20) Pastor, Ibid., t. 19, pp. 508-510, et Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs*, t. 2, p. 475.

(21) Tomek, Ibid., t. 2, pp. 440 sq.

(22) Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 5, p. 262.

(23) انظر: Ludwig Friedrich August Pastor, *Geschichte de Päpste* (Freiburg: [n. pb.], 1907-1927), t. 11, pp. 259 ss.; et Janssen, Ibid., t. 5, pp. 262 ss., et Tomek, Ibid., t. 2, pp. 586 ss.

(24) انظر حول هاتين الشخصيتين: Tomek, Ibid., t. 2, pp. 586 ss.

وليخرجهم من غراتز، مكان إقامته، أولاً. فيوم يكف الوعّاظ عن تحريض البورجوازيين والفلاحين على التمرّد يعود هؤلاء من تلقاء أنفسهم إلى النظام»[25].

لم تبقَ هذه النصائح حبراً على ورق، ففي الثالث عشر من أيلول/ سبتمبر التالي تمت دعوة الوعّاظ إلى مغادرة مدينة غراتز وجميع أراضي الأرشيدوق خلال مهلة لا تتعدّى الخمسة عشر يوماً. ولم يلبث أن تجدد هذا القرار في الثالث والعشرين والثامن والعشرين من أيلول/ سبتمبر، على نحو أكثر إلحاحاً. كما صدر مرسوم آخر يُلزم الأسياد الإقطاعيين المستفيدين من الموارد المالية أن يُسمّوا خلال شهرين رجالاً من الإكليروس إلى الأساقفة الكاثوليك كيما يصار إلى تحويل هذه الموارد إليهم. أما سكان المدن والبلدات الخاضعة للأرشيدوق فقد أُبلغوا ضرورة العودة إلى كنف الكنيسة أو الارتحال إلى مكان آخر. وقد أثارت هذه الإجراءات في السنة التالية موجة من الاحتجاج العنيف لدى النبلاء البروتستانت في مقاطعة غراتز، لكن الرد جاءهم بأن الأرشيدوق يمارس الحقوق نفسها التي يمارسها منتخبو البالاطينات والساكس وبراندبورغ، ما أبقى القرارات المتخذة على حالها في مرسوم 21 تموز/ يوليو.

باشرت لجنة الإصلاح العمل اعتباراً من تشرين الأول/ أكتوبر، ولم يحدث أي اضطهاد دموي بل اقتصر الأمر على هدم العديد من المنازل. ولم تمضِ سنوات حتى استُكملت عملية إعادة الكثلكة إلى المقاطعات الثلاث حيث تمكّن النبلاء وحدهم من البقاء على إيمانهم البروتستانتي، وإن لم يُسمح لهم بممارسة العبادة العلنية. وهكذا يمكن القول إن أيّاً من الأمراء الكاثوليك لم يذهب أبداً أبعد من هذا الحد في ممارسة حقه بالإصلاح.

* * *

وربما رأينا في عدد من المقاطعات الكاثوليكية والإمارات الكنسية في ألمانيا تطبيقات أخرى لهذا المبدأ بالذات نكتفي بالإشارة إليها بإيجاز. لقد نشطت عملية إحياء الكثلكة في بافاريا بفضل مساعي الدوقين ألبير الخامس (1550 ـ 1579)

---

(25) Markus Hansiz, «*De auspicanda religionis reformatione in Styria, Carinthia, Carniola,*» dans: Markus Hansiz, *Germania sacra* (Augsbourg: [n. pb.], 1727-1755), t. 2, pp. 713-720.

وغيوم الخامس (1579 ـ 1597)[26] ومعاونة الآباء اليسوعيين لهما. كما تخلّى ألبير الخامس اعتباراً من عام 1565 عن كل تفكير وفاقي ليُصار عام 1569 إلى فرض قَسَم الأمانة لمقرّرات المجمع التريدنتيني على جميع رجال الإكليروس والأساتذة والموظفين في الدوقية، ثم تشكّل في العام التالي مجلس كنسي من رجال دين وعلمانيين من أجل مراقبة القوانين الكنسيّة وتطبيقها، ما أدّى إلى طرد العديد من الناس ومنع الكتب البروتستانتية وقيام رقابة متشدّدة. ثم عمد الدوق عام 1571 إلى إلغاء المناولة تحت أعراض الخبز والخمر بعدما كان، عام 1563 قد طالب البابا بيوس الرابع بها بإلحاح. أما إبنه غيوم الخامس فقد فاقه حماسة، وإذا كانت بافاريا قد ظلت على رأس ألمانيا الكاثوليكية إبّان حرب الثلاثين عاماً[27]، فذلك بفضله وفضل إبنه ماكسيميليان (1597 ـ 1651).

كانت عملية إحياء الكثلكة تزداد في الإمارات الكنسية إلحاحاً بنسبة تزايد خطر العلمنة المتربص بها، فقد مُنيت إمارتا الساكس وبراندبورغ بسقوط عدّة أسقفيات في أيدي الإنجيليين[28] بالرغم من تضمن معاهدة أوغسبورغ بنداً ينص على حفظ الحق الكنسي. أما مدينة كولونيا فقد كان وضعها مأسوياً لأن أسقفيتها بتحوّلها إلى الإصلاح أصبحت حليفة الهوغونو في فرنسا والبلاد الواطئة، فضلاً عن أن القيّم عليها هو أحد الأمراء المنتخبين، مما يوجب، في الحالة المذكورة، انتقال الأكثرية الانتخابية من الكاثوليك إلى البروتستانت. وكان هذا الاحتمال على وشك التحقق عام 1582 نتيجة تخلي غيبهارد تروشيس عن الكثلكة وزواجه بأنياس أميرة مانسفيلد. غير أن تدخّل البابا غريغوريوس الثالث عشر ومساندة بافاريا له ما لبثا أن أعادا الوضع إلى حالته الأولى، فقد عُزل غيبهارد عام 1583 واستُبدل به منافسه القديم إرنست، أمير بافاريا لأنه لم يلقَ دعماً فعّالاً لدى منتخبَي الساكس والبالاطينات، ما أوجب تنحيته[29]. وقد جاء

---

(26) ظلّ غيوم الخامس على قيد الحياة حتى العام 1626، لكنه استقال عام 1597 كي يتفرّغ للصلاة والتقوى. انظر حول أعمال الأميرين: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 19, pp. 496-508.

(27) Gustav Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit* (Paderborn: [Ferdinand Schöningh], 1937), p. 287.

(28) Hermelink and Maurer, *Reformation und Gegenreformation*, pp. 289-290.

(29) انظر حول هذه المسألة: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 5, pp. 5-9 et 35-60, et: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 20, pp. 263 ss.

هذا الإنتصار ليثبّت نهائياً مكانة الكثلكة في غرب ألمانيا.

أخذت حركة الإصلاح المقابل مع نهاية القرن السادس عشر طابع صراع ضارٍ لا هوادة فيه ضد العناصر البروتستانتية في عدّة مقاطعات كنسيّة منها فورتزبورغ وسالسبورغ وباسو وفولدا[30]، حيث نجد الشكوى نفسها في كل مكان، وفي ذلك تبرير للسلوك المتشدد آنذاك، فما إن يقوى البروتستانت في منطقة ما حتى يسارعوا إلى إبطال العبادة القديمة مطيحين كلَّ ما يعترض سبيلهم من عقبات. هذا ما عبّر عنه الأب جورج شيرر اليسوعي عام 1588 في كلامه على الإجراءات المتخذة من قِبل أسقف فورتزبورغ :

«إن أعضاء مجلس الإمبراطورية والأمراء المرتبطين بمعاهدة أوغسبورغ يدركون سلام الديانة ويمارسونه على نحوٍ يخوّلهم الإفادة منه في مجال إيمانهم على أفضل وجه، فهم لا يرضون بسوى سيطرة طائفتهم على أراضيهم، ولا يسمحون للرعايا الراغبين في العودة إلى الديانة القديمة بإقامة القداس والتبشير بالعقيدة الكاثوليكية، بل يُرغمونهم على الرحيل مع زوجاتهم وأولادهم. لكن لما كان الأمراء اللوثريون ينعمون بفضل معاهدة السلام الديني بالحرية والامتيازات نفسها، فقد بات بمقدور السلطات وأعضاء مجلس الإمبراطورية اللجوء إلى تصرّفات مماثلة وعدم القبول إلا بالديانة الكاثوليكية وطقوسها على أراضيهم، والتخلّص من الوعّاظ اللوثريين، فإن ما ينصف بعض الناس يستحيل أن يُلحق الظلم بآخرين»[31].

يبقى ما تقدمنا به في الصفحات السابقة أعجزَ من أن يوافينا برسم إجمالي للإصلاح الكاثوليكي. وما نريده فقط هو تصوير أجواء الصراع التي أحاطت بهذا الإصلاح في ألمانيا. إن ظهور هذا الإصلاح في أعقاب سلسلة طويلة من مساعي الوفاق والوحدة التي لم تأتِ بأي ثمر، جعله يتخذ طابع حرب صليبية، وهذا مؤسف لأنه يسيء إلى صفاء هذه الحركة الدينية الكبرى. كما إنه يصعب تفسير تطوّره المغاير لتلك الشروط التي نصّت عليها معاهدة أوغسبورغ. لقد عزّزت

(30) انظر: Janssen, Ibid., t. 5, pp. 244 ss.

(31) Georg Scherer, «Verantwortung der christlichen Reformation in Franken,» dans: Georg Scherer, *Opera* (München: [verlegung Antonij Hierats; gedruckt durch Niclas Heinrich, 1613-1614]), t. 1, p. 381, et Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 5, p. 245.

الوحدة الوثيقة بين الدين والدولة في كل من اللوثرية والكالفينية قيام وحدة مماثلة في الكثلكة، ما جعل التعصب العقائدي في هذه الطوائف الثلاث التي باتت واعية لعمق الخلافات المستعصية يقترن بتعصّب مدني متزايد شعاره عبارة: الناس على دين ملوكهم.

على أن واقعة استجدّت في السنوات الأخيرة من عهد الإمبراطور رودولف الثاني في فترة سابقة لصدور قوانين سيغيسموند التي أرست حرية العبادات اللوثرية والكالفينية والكاثوليكية في مقاطعة براندبورغ، ألا وهي صدور قانون دستوري في أحد بلدان التاج يقضي بإقرار حرية العبادة ضمن إطار محدّد، وكانت «رسالة الجلالة الملكية» (Majestat) التي تنصّ على القانون المذكور» موجهة، عام 1609، إلى مملكة بوهيميا[32] حيث يشكل الكاثوليك أقلّية فاعلة ونافذة تتألف من لوثريين وكالفينيين وهوسّيين (أوتراكيين) إضافة إلى أعضاء «وحدة الإخوة»[33]. وكان ماكسيميليان الثاني قد شمل عام 1575 مختلف هذه العبادات غير الكاثوليكية ببعض التسامح، لكن النبلاء البروتستانت استغلوا المنافسة القائمة بين الإمبراطور وأخيه ماتياس عام 1609 ليطالبوه بإنشاء نظام ديني يضمن حقوقهم، فجاءت «رسالة الجلالة» هذه تجيبهم إلى مطالبهم. وهكذا حصلت الطوائف البروتستانتية الثلاث على حق التجمّع وتشكيل مجلس (دييت) بروتستانتي، وكانت مقاطعاتهم تُعرف بمقاطعات أعراض الخبز والخمر (specie Sub utraque) في مقابل مقاطعات أعراض الصنف الواحد الخاصة بالكاثوليك. وقد وقّع أعضاء المجلسين مجتمعين اتفاقية تمت المصادقة عليها من قبل كبار ضباط بلاد التاج حيث قدم الفريقان الكاثوليكي والبروتستانتي تعهّداً متبادلاً بشأن الكنائس وكامل حرية العبادة والممتلكات والعائدات المالية. كذلك اعتمد، على التوالي، نظام ديني مماثل في مورافيا وسيليزيا اللتين كانتا تؤلّفان مع بوهيميا ومقاطعتي اللوزاس ما يسمى بـ «بلاد تاج بوهيميا». والناظر في هذه الدساتير التي

---

(32) انظر حول قانون الجلالة: Victor Lucien Tapié, *La Politique étrangère de la France et le début de la guerre de trente ans, 1616-1621* (Paris: [Leroux], 1934), pp. 115 ss, et Georges Pagès, *La Guerre de trente ans* (Paris: Payot, 1939), pp. 40 ss., et Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 5, pp. 617 ss.

(33) ظهرت هذه البدعة مع الثورة الهوسّية في القرن الخامس عشر انظر: Victor Lucien Tapié, *Une Eglise tchèque au XVe siècle: L'Unité des frères* (Paris: [s. n.], 1934).

هي من وضع إمبراطور كاثوليكي يرى أنها تستبق «الحريات الحديثة» وتتفوّق عليها في الآن نفسه. وقد كتب فكتور تابيه بهذا الخصوص:

«إذا قارنّا الحقوق التي نصت عليها الدساتير التشيكية (1609) بتلك التي أقرتها معاهدة أوغسبورغ وجدناها تفوقها عدالة وليبرالية. وإذا قارنّاها بقرار نانت (1598) الذي حوّل الحزب البروتستانتي إلى دولة داخل الدولة بدت «رسالة الجلالة» شريعة أسمى توفّق بين حق الأفراد وسلامة الدولة»[34].

والواقع أن النظام الديني الجديد كان يفتقر إلى الصلابة لسببين: أولهما، أنه يعتبر بروتستانت بوهيميا كتلة واحدة في حين أنهم مقسّمون شر انقسام تتآكلهم الغيرة بعضهم من بعض. والثاني، أن اصطدامه بسخط الكاثوليك جعل كثيرين من كبار ضباط التاج، من بينهم المستشار لوبكوفيتش، يرفضون التوقيع على القرار. وباختصار، لم تقم في ألمانيا سلطة ملكية قوية تعمل على فرض احترام هذا النظام، كما حصل أيام الملك هنري الرابع في فرنسا، بل إن خلافاً مشؤوماً سيقع بين البروتستانت والكاثوليك حول تفسير أحد بنود هذا الدستور ويتسبب في نشوب حرب الثلاثين سنة، عام 1618.

---

(34) المصدر نفسه، ص 120.

الفصل الثامن

الجدل الديني

أولى الكتابات المنهجية حول

التسامح الأهلي (1580 ـ 1620)

تميّزت مرحلة الإصلاح المقابل في ألمانيا بنشاط أدبي غزير في المجال السياسي ـ الديني. وهي، كما يمكن التكهّن، قلما تنحو باتجاه السلام الطائفي. إن الكتابات المؤيّدة للتسامح نادرة وتأثيراتها محدودة جدّاً، إذ لم يكن لها أي دور في الإجراءات التي أنشأت مؤقتاً حرية العبادات في بوهيميا أو براندبورغ. هذه القرارات لم يجرِ استيحاؤها من بعض النظريات، بل من ضرورات سياسية مُلحّة حتمت على الأمراء الانصياع لها شاؤوا أم أبَوا. ذلك أن الرأي العام بمجمله، كاثوليكياً كان أو لوثرياً أو كالفينياً، لم يكن يقبل بتعدّد الديانات في الدولة الواحدة. كما إن احتمال قيام اتفاق بين الطوائف الثلاث لم يعد وارداً بعد التجارب الفاشلة التي انطبع بها النصف الأخير من القرن السابق، فكانت كل كنيسة تسعى، ضمن هذه الشروط، إلى تحقيق الفوز والغلبة بصورة نهائية. وقد نشط الجدل الديني بوحي من هذا المناخ الفكري إلى أن بلغ في نهاية القرن السادس عشر حدّاً من الضراوة والتعصّب يندر تخطيه. لكننا سنكتفي هنا بالإشارة إلى جوانبه المميزة قبل أن ننتقل إلى دراسة مفصّلة لبعض الأبحاث التي تنحو باتجاه أكثر مسالمة.

1 ـ الجدل بين الكاثوليك واللوثريين والكالفينيين

تزخر الدفوعات البروتستانتية بالإهانات الموجّهة إلى البابوية، وهي ترشق

اليسوعيين بكل مخزٍ مشين[1]، ولا تفتأ تصف العبادة الكاثوليكية بالتجديف وعبادة الأصنام مطالبة الأمير المسيحي بإلغائها من مقاطعته. وقد عبّر الكالفيني جيروم زانكي، وهو أستاذ في هايدلبرغ، عن الرأي السائد في سياق تفسيره الوصيّة الرابعة من وصايا الله العشر، عام 1576، من خلال طرحه هاتين الفرضيتين:

1 ـ لا يجوز للأمير التقي، بل لا يسعه براحة ضمير أن يسمح لرعاياه الكاثوليك (الحبريين) بإقامة هياكل على أراضيه يمارسون فيها عباداتهم الوثنية ويبشرون بالهرطقة، فإما أن يهدم هذه الهياكل بما تحويه من أصنام وعبادات باطلة وإما أن يحرّرهم من كل أدوات تزّهاتهم...

2 ـ من حق الأمير التقي إجبار رعاياه الوثنيين، أمثال الكاثوليك، على حضور الطقوس الصحيحة. على أن من واجبه أن يكون قد اهتم قبل ذلك بتنشئتهم جيداً بهدف حملهم على إنكار معتقدهم الكفري وتلقّن العقيدة الصحيحة»[2].

وخلافاً لكل منطق، كان كتّاب الدفوعات البروتستانتية لا يتوقّفون عن المطالبة بحرية المعتقد والضمير لرعاياهم في الأراضي الكاثوليكية في الوقت الذي يرفضونها للكاثوليك في المقاطعات التي يحكمونها. وقد أشار الجدليون الرومانيون مراراً إلى مثل هذا التناقض، حيث كتب الجدلي جورج إيدر عام 1579 يقول:

«إن البروتستانت لا يتساهلون البتة مع الكاثوليك في الأراضي التي يسودون عليها، بل يحتقرونهم علانية ويطردونهم من ممتلكاتهم ومنازلهم ويُجبرونهم على سلوك طريق المنفى مع زوجاتهم وأولادهم... إلا أنهم ما إن يُقدم أحد أعضاء مجلس الإمبراطورية على التصرّف بالطريقة عينها مع رعاياه العصاة أو المتمرّدين حتى يسارعوا إلى توبيخه ويسخطوا عليه ويتهموه بخرق معاهدة الديانة»[3].

* * *

---

(1) درس جانسن الأدب الدفاعي العائد إلى هذه الفترة وأورد منه شواهد كثيرة، انظر: Johann Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, 4 vols. (Paris: [Plon, 1887-1911]), t. 5, pp. 457-605.

(2) G. Zanchi, *Opera theologica* (Genève: [n. pb.], 1613), t. 4, pp. 799 et 801.

حول تعصّب زانكي المطلق، انظر: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 290-300.

(3) Georg Eder, *Das guldene Fluss christlicher Gemain und Geselleschaft* (Ingolstadt: [n. pb.], 1579), pp. 399-400.

انظر بعضاً من هذه الملاحظات التي أوردها جانسن في: Janssen, Ibid., t. 5, pp. 483-484.

ولم تكن حرب البروتستانت الكلامية موجّهة ضد «البابويين» وحدهم، بل كان الكالفينيون واللوثريون في ألمانيا يهاجم بعضهم بعضاً عن سابق وعي وتصميم[4]، ويفتك كل فريق منهم بفريق، فقد امتلأت قلوب الكالفينيين بالاحتقار للمذهب اللوثري إذ اعتبروه مُلتاثاً بالأباطيل البابوية، كما عجز اللوثريون عن العثور على الكلمات البليغة للتهكم بـ «رُعاع كالفن الجهنمي» و«الكالفينيين الشياطين» أو «المحمديين الحقيقيين». وأكثر ما كان يؤنفهم لدى هؤلاء الإصلاحيين هو عقيدتهم في القَدَرية الخلاصية والعشاء الربّاني. كما إن الحسّ القومي لم يغب عن هذه العداوة اللوثرية للهوغونو، إذ غالباً ما كان يجري اتهام الكالفينية بأنها مُسْتَوْرَدٌ خارجي يدعمه أسياد غرباء. هذا ما نطالعه، على سبيل المثال، في إحدى المقالات الهجائية التي تعود إلى العام 1590:

«آه يا ألمانيا! إلى أين يجرّك ضلالك؟ ألا تدركين أن الذئاب الضارية تتسلل إلى ديارك وتتهيّأ لحمام دم يسقط فيه أولئك الذين يأنفون من سمّ كالفن الشيطاني؟ إنهم ينوون تسديد الضربة القاتلة إليك مستندين إلى دعم أسياد غرباء يتحيّنون لحظة إهلاكك بفارغ الصبر ومنذ زمن بعيد؟ فمتى، أيها الألمان تدركون أن الكالفينيين يحتقرونكم ويسخرون منكم؟»[5].

لم يحصل في أي مكان على الإطلاق أن تأدّى دخول الكالفينية إلى إثارة ردود فعل عنيفة كتلك التي أثارها في براندبورغ حين أراد جان سيغيسموند أن يفرضها في إمارته. ولهذا السبب الخارج كلياً عن إرادته اضطرّ الأميرالمنتخب إلى القبول بإنشاء حرية العبادات في مقاطعته.

كان اللوثريون يبدون إزاء المُصلحين في ألمانيا، كأصحاب الثروات الذين يهددهم عدو ماهر وشرس، فالكالفينيون أهل محبة وسلام طالما لم تتوفّر لهم بعد أسباب القوة والنفوذ، لكنهم متعصّبون جدّاً متى بدأت تتحقق لهم الغلبة. كتب دانيال جاكوبي عام 1615 ما يلي:

«يبدو الكالفينيون لطفاء، صبورين، قانعين بالعيش معنا ماداموا لا يمسكون بزمام السلطة ولا مندوحة لهم من الخضوع لسلطة أخرى. لكنهم لا يكادون يرون

---

(4) Janssen, Ibid., t. 5, p. 508.

(5) *Kurtze Warnung an die lieben Deutschen und Mitbrüder in Christo* (s. l.: s. n., 1590), fol. A2, cité par Janssen, Ibid., t. 5, pp. 509-510.

أنفسهم في موقع السيادة حتى لا يعودوا يقبلون بحرف واحد من العقيدة اللوثرية، ويرغبوا في إطاحةِ كلّ شيء... فإن لم تشأ القبول بالعقيدة المصلَحة وممارستها، فتوقّع أن يكون سير الأمور وفق ما بشّر به ذاك الكالفيني القديم أمَصْيا نبيُّ الرب: «أيها الرائي، انطلق واهرب إلى أرض يهوذا، وكُلْ هناك خبزك، وتنبأ هناك أو مُت»[6].

لكن حدة التوتر بين اللوثريين والكالفينيين في ألمانيا ما لبثت أن خفت خلال القرن السابع عشر مع ظهور كتاب **موجز المبادئ الإيرينية** (*Eirenicum*) للكالفيني دايفد باريوس الذي دعا إلى «إيرينية» جديدة تعمل على التقريب بين الطائفتين المتخاصمتين[7]. وكان الصراع الدائر بينهما، حوالي العام 1600، لايقل احتداماً عنه بين البروتستانت والكاثوليك، حتى لقد ذهب اللاهوتي اللوثري بوليكاربس ليزر (Leyser)، عام 1602، إلى القول إن مجال التفاهم بين الكاثوليك وتلاميذ لوثر هو، في مجمل الأحوال، أرحب منه بين اللوثريين والكالفينيين. ولسوف يدفع هذا الكاتب كرهُه إله الكالفينيين المخيف إلى الجهر بأنه أقرب إلى الشيطان منه إلى الإلـه الحقيقي[8].



وعليه، فالجدل الكاثوليكي لم يكن يقل ضراوة عن الجدل البروتستانتي[9]، حيث تميّز بعض الجدليين بتعبيرهم المتطرّف أمثال المستشار جورج إيدر

(6) D. Jacobi, *Zwei unterschiedliche Bedenken, ob den reformirten Gemeinden in Frankfurt ihr Religionsexercitium zu verweigern oder zu verstatten sei* (s. l.: s. n., 1615), p. 42.
انظر: Janssen, Ibid., t. 5, p. 510.
انظر أيضاً: «الكتاب المقدس، سفر عاموص،» الأصحاح 7، الآية 12.

(7) Otto Karl Albrecht Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 4 tomes (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, [1927]), t. 4: *Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie (Schluss). Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus (1927)*, pp. 245 ss.

(8) Polycarpe Leyser, *Eine wichtige in diesen gefährlichen Zeiten sehr nützliche Frag: Ob vie und warumb man lieber mit den Papisten gemeinschafft haben und gleichsam mehr vertrawen zu ihnen tragen solle denn mit und zu den Calvinisten* (Leipzig. [n. pb.] 1620).
يعود تاريخ هذا الكتيّب، في الواقع، إلى العام 1602 حيث كان يشكّل مقدّمة لكتاب: Polycarpe Leyser, *Dreyfachen Erklärung des Catechismi Lutheri* (Dresde: [s. n.], 1602),
الذي أعاد إبنه إصداره.

(9) Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 5, pp. 457 ss.

والكاهن جان بول فينديك[10]. كما كان بين اليسوعيين أيضاً من تمادى في الطعن بلوثر متجاوزاً كل حدود، أمثال سيغيسموند إرنهوفر وكونراد فيتير[11]. ولا نظنّن أبطال التيار المقابل للإصلاح أكثر تسامحاً من خصومهم المعاصرين؛ فهذا جورج إيدر، مثلاً، لا يضمر للإيرينيين المتأخرين إلا الاحتقار والغضب، ولطالما تهكم بمن أسماهم «الحياديين» و«المتقلّبين»، أي ذوي «الباطن اللوثري والظاهر الكاثوليكي» الذين عرف البلاط الإمبراطوري أمثالهم في السنوات الأخيرة من عهد ماكسميليان[12].

بيد أن تشدّد المتساجلين الكاثوليك لن يحول دون إجماعهم على رفض إحدى التهم الموجّهة إليهم من جانب الخصم. وقد اقتضت الإشارة إليها نظراً إلى خطورتها وأهميتها الخاصة في تاريخ التسامح. إنها ما لا يفتأ يردده البروتستانت في ألمانيا والبلاد الواطئة من أن الكاثوليك لا يلتزمون الوفاء بالوعود المقطوعة للهراطقة والمعاهدات المعقودة معهم لا بل إنهم يلتزمون خرقها عملاً بالمبدأ الذي يوصي بعدم التعاهد مع إيمان الهراطقة! ومعلوم أن معاهدة أوغسبورغ التي تم إبرامها بينهم وبين البروتستانت قد ظلت عديمة القيمة، في نظرهم، كما ظلت كل تهدئة دينية مهدّدة بالخرق من قِبَل البابا والكاثوليك[13].

كانت هذه التهمة تستند، بشكل خاص، إلى قضية جان هوس في مجمع

---

(10) Georg Eder, *Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion* (Dilingen: [n. pb.], 1573), and Johann Paul Windeck, *Prognosticon futuri status Ecclesia* ([n. p.]: [n. pb.], 1576).

(11) S. Ernhoffer, *Klein und rein Cathechismus auss Dr M. Lutheri Scrifften* ([n. p.]: [n. pb.], 1587), and K. Vetter, *Zwölff underschiedliche Tractätlein auss D. Martin Luthers seinen selbest eygenen Schrifften zusammen getrage* ([n. p.]: [n. pb.], 1600).

انظر: Bernhard Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, [1907-1921]), vol. 1, pp. 690 ss.

كما يشير الأب دوهر إلى أن الأب العام، كلود أكوافيفا، تدخّل مراراً ليلوم هذا التطرّف بالكلام ويُجبر المجادلين على عدم الردّ على السباب بالسباب (المصدر نفسه، ص 683 ـ 684).

(12) Eder, *Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion*, pp. 166-168.

(13) لا تخدعنّنا هذه التهمة الموجّهة ضد الكاثوليك فنظن أن البروتستانت كانوا، من جهتهم، يلتزمون المعاهدات ويحترمون بنودها، بل إن المصلحين الأوائل كثيراً ما أخلّوا بالمعاهدات المعقودة مع الإمبراطور أو مع السلطات الكنسية بحجّة أنها «تُسيء إلى العزّة الإلهية». انظر الأمثلة على ذلك في: Duhr, Ibid., vol. 2, 1ère p., p. 453, note 2; Paulus, Ibid., pp. 142-143, et Henri Hauser, *François de La Noue* (Paris: Hachette, 1892), pp. 66-67.

كونستانس؛ فقد تم إعدام أبي الإصلاح هذا ـ يقول البروتستانت ـ بالرغم من صك الأمان الذي منحه إياه الإمبراطور للذهاب إلى هناك وشرح موقفه أمام الآباء. وعلاوةً على ذلك ـ يضيفون ـ فقد قرر المجمع بالذات أن الأمانة غير واجبة تجاه الهراطقة حتى في حال معاهدتهم على أحد الأمور. سنشير لاحقاً إلى تفسيرات اللاهوتيين حول هذا الموضوع الدقيق، أما الآن فنكتفي بالقول، في ما خصّ معاهدة أوغسبورغ، إن أكثر الجدليين الكاثوليك تصلّباً، أمثال إيدر ولوريشيوس وإرستنبرغر وفينديك، لم يبدوا أي اعتراض على صحتها، كما يلحظ المرتد غاسبار شوبيه (Schoppe)، وهو مستشار نافذ لدى الأرشيدوق فرديناند، أمير ستيريا. من الجائز أن يكونوا قد انتقدوا انتهازيتها، لكنهم، من الناحية الضميرية، كانوا يعتبرون أن من الواجب مراعاتها بحذافيرها[14].

أهم المؤلفات بهذا الخصوص كتاب: **في الاستقلال الذاتي** أصدره المستشار الإمبراطوري أندريه أرستنبرغر، عام 1586[15]، فنحن لا نعرف في ذلك العصر مؤلّفاً يوضح أفضل منه موقف الكاثوليك المتصلّبين من معاهدة أوغسبورغ وما تبعها من مسائل دينية. كان هدف المؤلف من كتابه هذا أن يتناول بالدراسة والنقد تلك الحرية الدينية التي نصت عليها المعاهدة المذكورة بعدما قيل فيها الكثير. وقد ميّز فيها بين خمسة وجوه ثم انثنى يتفحّصها على التوالي. إن الأول يقتصر على الأمراء بمن فيهم الأمراء المنتخبون وأعضاء مجلس الإمبراطور الذين منحتهم معاهدة أوغسبورغ حرية الاحتفاظ بديانتهم. والثاني ينحصر برجال الإكليروس الجاحدين الذين تجري المطالبة بإلغاء عائداتهم المالية الكنسية. والثالث يختص بالنبلاء والكونتات والأسياد الذين يطالبون بحرية الوصول إلى المكاسب الكنسية. والرابع يتعلق برعايا الأمراء

---

(14) Gaspard Schoppe, *Erinnerung von der calvinistischen falschen betrieglichen Art und Feindseligkeit gegen dem hl. Röm. Reich* ([s. 1.]: [s. n.], 1617), pp. 42 ss.

(15) صدر هذا المؤلف في ميونيخ عام 1586 بعنوان: [*De Autonomia das ist : von Freystellung mehrerley Religion und Glauben...*]، موقّعاً باسم مستشار بلاط بافاريا، فرانسوا بورغارد المتوفى حديثاً. كما صدرت منه طبعة ثانية عام 1593 وثالثة عام 1602. إن الطبعة الثانية موجودة في: (Mazarine) والثالثة في B. N. وهي التي اعتمدناها، انظر: M. F. Stieven, *Die Politik Baierns (1591-1607)* (Munich: [n. pb.], 1878), t. 1, p. 159,

يعترف ستيفن بأنه لم يجد أي معلومات تاريخية عن أرستنسبرغر، لكننا نجد تحليلات مفيدة ومقاطع في Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 5, pp. 465-471.

الكنسيين الذين يطالبون بحرية اختيار ديانتهم. أما الخامس فيشمل كل الذين يطالبون بالحق نفسه. وهكذا نرى المؤلِّف يتصدّى للمسألة من مختلف جوانبها فيُخضع كل ما تمّ استنتاجه من معاهدة السلام المذكورة إلى نقد قاسٍ من غير أن يطرح نفسه عدواً مطلقاً للحرية الدينية، بدليل موافقته لتوّه على أن يشمل تطبيق معاهدة أوغسبورغ جميع الأمراء وأعضاء مجلس الإمبراطورية. هذه المعاهدة قد لا تكون هي المثال المنشود لكنها تبقى قائمة وشرعية ولا يمكن للأمراء الكاثوليك ضميريّاً أن يقوموا بأي مسعىً مضاد لحرية زملائهم البروتستانت الدينية. سوى أن إرستنبرغر كان يبغي الالتزام بأهداف المعاهدة، حصراً، ويناضل بعزم ضد توسيع هذه الحرية الدينية بحيث تشمل الإكليروس والنبلاء العاديين والرعايا الأفراد. وبكلام آخر، فقد كان يوافق على الوجه الأول من وجوه الحرية الدينية، ويرفض الأربعة الأخرى بحجة أنها غير شرعية وتناقض معاهدة أوغسبورغ، فالقاعدة تقضي باتباع الرعايا ديانة أمرائهم، وإنه لمن المخزي، في نظره، أن يُقال: «إن الرعايا غير مجبرين على الخضوع للسلطات في الشأن الإيماني وأنهم أحرار، بموجب معاهدة السلام الديني، باعتناق هذه الديانة أو تلك وممارستها حتى ضد إرادة الأمير»[16]. لذا لم يعترض على إمكان إفادة الأمراء البروتستانت من هذه المعاهدة لإرساء الوحدة الدينية في أراضيهم، بل أضاف: إنه لا يجوز لأحد الاعتراض، بالمقابل، على ممارسة الأمراء الكاثوليك لهذا الحق، فهؤلاء لا يُسيئون إلى العدالة ولا يخرقون معاهدة أوغسبورغ بطردهم اللوثريين والكالفينيين من مقاطعاتهم[17].

وقد صدر عن إرستنبرغر موقف وسيطيّ جريء عندما عالج في الجزء الثاني من كتابه، وتحديداً في الفصلين الخامس عشر والسادس عشر، مسألة الضمير وحرية الضمير والمعتقد لدى الأفراد، بنوع خاص، حيث لم يتوانَ عن الإقرار بأن ضمير الوثنيين يفوق إلى حدٍّ ما ضمير المسيحيين حرية:

«ما نتمتع به، نحن المسيحيين، من حرية ضمير يبقى دون التي يفخر الوثنيون بها. ذلك أن معرفتنا وضميرنا لا يخضعان (مثل ضمير الوثنيين) للشريعة الطبيعية وتعليمات العقل فقط، بل لإرادة الله الثابتة والموحاة كما تعرضها لنا

(16) المصدر نفسه، fol. 123.

(17) المصدر نفسه، fol. 423، 432 وما يليها.

الكنيسة الكاثوليكية ورؤساؤها الشرعيون. وهكذا يظل فهمنا أسير روابط الإيمان كما يقول القديس بولس: «ونأسر كل ذهن لنهديه إلى طاعة المسيح»[18].

هكذا ينتهي إرستنبرغر إلى النتيجة نفسها التي انتهى إليها القديس توما، ومؤدّاها أن الإنسان حر في اعتناق الإيمان لا في التخلي عنه، من هنا كان المُعمّد مجبراً على الخضوع لقوانين الكنيسة، فإذا ما عقد النية على الخروج عن المعتقد الإيماني المشترك حقّ استعمال عقوبات السلطة ضده[19]. وعلى كل حال، فإن تطبيق الحرية الدينية على الأفراد خطأ بغيض لأن هذه الحرية منافية للشريعتين الطبيعية والإنجيلية، تهدم صحة الإيمان وتشرّع الباب على مصراعيه أمام جميع الهرطقات، كما تضعف سلطة الكنيسة وتهدم وحدة الكنيسة والدولة في آن[20].

إن كتاب إرستنبرغر هذا «في الاستقلال الذاتي» هو كتاب نضال، والتفسير الحصري الذي يقدمه لمعاهدة أوغسبورغ يجب أن يدخل في صلب سياسة الأمراء الكاثوليك ويكون، في الوقت نفسه، سلاحاً فاعلاً في يدهم ضد الهجوم البروتستاني ووسيلة دفع جذري لتجديد الوحدة الدينية على أراضيهم.

2 ـ كتابات بروتستانتية في التسامح
كاميراريوس وجان غيرهارد

كانت الطوائف الثلاث في ألمانيا على أهبة الحرب، إذاً، في نهاية القرن السادس عشر. وقد قاد اللاهوتيون الصراع بحزم يفوق حزم الملوك، ما يبعث على التساؤل: هل يمكن العثور على كتابات تعرض مسألة التعايش السلمي بين مجموعة طوائف متنافسة داخل دولة واحدة؟ لقد سبق أن طُرح هذا السؤال في كثير من المقاطعات المسيحية، كما سنرى، ولا يزال مطروحاً في ألمانيا حتى اليوم على الرغم من التوتر الديني الحاد الذي أثاره دخول الكالفينية ونمو تيار

---

(18) المصدر نفسه، fol. 178-179، والكتاب المقدس، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 10، الآية 5.

(19) المصدر نفسه، fol. 180.

انظر: Saint Thomas, 2. 2. q. 10, a, 8c. et ad 3.

(20) تمّ تخصيص نهاية الجزء الثاني بأكملها، ابتداء من ص 227 وما يليها لدراسة العواقب المدمّرة التي تجرّها الحرية الدينية.

الإصلاح المقابل، حيث لا يسعنا، في هذا المجال، إلا الإشارة إلى ثلاثة مؤلفات موزّعة بين كاتبين لوثريين وأحد اللاهوتيين الكاثوليك.

الأول كتاب لفيليب كاميراريوس بعنوان: **تأملات تاريخية صدر** عام 1591 في فرانكفورت بطبعته الأولى اللاتينية، ولم يلبث أن تُرجم إلى عدّة لغات[21]. كان كاميراريوس (1537 ـ 1624) رجل قانون بافارياً، لوثري المذهب، يصح تصنيفه بين «السياسيين» أكثر منه بين المجاهدين البروتستانت. تميزت حياته المهنية بالبساطة التامة، حيث بدأ مستشاراً في مجلس شيوخ نورمبرغ، وانتُخب عام 1573 مساعداً لرئيس الجامعة الجديدة في مدينة ألتدورف البافارية، وبقي في وظيفته حتى وفاته عام 1624. أما كتابه **تأملات تاريخية**، فهو عبارة عن مجموعة طرائف غريبة تشغل فيها المسائل الدينية حيّزاً محدوداً جدّاً. وليس يعنينا منه في هذا السياق إلا فصل بعنوان «ذبائح الوثنيين وتعدّدية الديانات»[22] يشرح فيه المؤلّف معاهدة أوغسبورغ من وجهة نظر ليبرالية. فبدل أن يقوده التمييز بين الدول البروتستانتية والدول الكاثوليكية إلى الاستنتاج بأن من واجب كل أمير تحقيق الوحدة الدينية في مقاطعته، جعله يتطلّع إلى أمير غير منحاز يكتفي بفرض السلام الأهلي على الطوائف المتناحرة:

«ينبغي الإقرار أنه عندما يساند الأمير أو الحاكم أحد الأحزاب ويسحق الآخر بهدف الحفاظ على هيبته، وعندما يتذرّع بالدين ليسهّل نشوء تحالفات وانقسامات على غرار تلك التي رأيناها سابقاً ونراها في وقتنا الحاضر، فلا بد أن يتسبب تصرفه هذا في إثارة الفتنة. كما يمكننا التيقن، بالمقابل، من أن الحروب الأهلية ستتوقف إذا ما شهر الأمير سيفه بين الفريقين ولم يمل يميناً أو يساراً إلا من أجل قطع رؤوس المحرّضين على الثورات والانقسامات دون محاباة أحد»[23].

قليلة هي الإمارات الألمانية التي اعتمدت هذا النهج. وقد عبّر كاميراريوس عن عمق غبطته» برؤيته أزواجاً ونساء وآباء وأمهات وأولاداً وإخوة وأخوات

(21) Philippe Camerarius, *Horae subcisivae seu Meditationes historicae* (Frankfurt: [n. pb.], 1591). Traduction française en 1610 à Lyon.

(22) Dans l'édit. Française, 1er vol., Liv. III, chap. XVIII, pp. 278 ss. Dans les éditions latines, chap. LVIII.

(23) المصدر نفسه، ص 282.

وأقارب آخرين يعتنقون عدّة ديانات في عدّة أماكن ويعيشون، رغم ذلك، بسلام وسط عائلاتهم وفي متاجرهم ومقاطعاتهم ويضطلعون بمهامهم بهدوء.

وقد دعم المؤلّف آراءه بأمثلة من الماضي والحاضر، فاستشهد بأقوال جميلة للقطنطيوس تدين العنف في الموضوع الديني، وأبدى إعجابه بالقديس مارتينوس في توبيخه الأساقفة الذين أحرقوا بريسيليانوس، كما نوّه بنهج بعض الأباطرة القدماء، أمثال نرفا وألكسندروس ساويروس وطراخيانس وقسطنطين، مقدّماً إياهم نموذجاً في التسامح، وفاخر، شأن كثيرين من معاصريه، بليبرالية الأتراك «الذين يتحمّلون مختلف الديانات في أرجاء إمبراطوريتهم الواسعة من دون أن يعمدوا إلى إكراه ضمائرعبيدهم في موازاة إكراههم لأجسادهم». ولم يفته، في هذا الصدد، أن يورد قصة طريفة عن سليمان القانوني المتوفى عام 1566، تروي أن السلطان تعرّض ذات يوم لتأنيب الرؤساء الدينيين الذين طالبوه بفرض الوحدة الدينية في دولته بالقوة. وبينما هو يتأمل حديقة مزدانة بالأزهار من كل صنف ولون، ردّ عليهم قائلاً:

«كما إن هذا التنوّع الظاهر في الأعشاب والأزهار لا يضير في شيء، بل يجدد النظر والشم على نحو رائع، كذلك تنوّع الديانات في إمبراطوريتي لا يشكل عبئاً عليّ بل عوناً لي، بالأحرى، شرط أن يعيش رعاياي بسلام ويطيعوا أوامري. فالأفضل لي، أن أدعهم يعيشون على طريقتهم ويتبعون الديانة التي يريدون... بدل أن أثير الفتن وأرى دولتي مُقفرة شأن حديقة اقتلعنا منها جميع الأزهار ولم نُبقِ فيها إلا على لون واحد لا غير»[24].

يقترب كاميراريوس بفكره كثيراً من مجايليه «السياسيين» في فرنسا والبلاد الواطئة، إذ ينزع، على نقيض المذهب اللوثري، إلى القضاء جزئيّاً على طابع الدولة المذهبي، وهي فكرة لا ترتبط لديه بأي نهج سياسي متماسك، على ما يبدو، بل تعبّر عن فكر رجل يأبى الانزلاق إلى معركة دينية. على أن تسامح كاميراريوس ينحصر بالطوائف المسيحية الكبرى ويستثني صراحة فريق «الهراطقة المتعنّتين الذين يطيحون عقائد الإيمان ويُقوّضون ركائزه»[25].



(24) المصدر نفسه، ص 283.

(25) المصدر نفسه، ص 284.

أما الكاتب اللوثري جان غيرهارد (1582 ـ 1637) فقد سلك اتجاهاً فكريّاً مغايراً. إنه صاحب الكتاب الشهير: **موضوعات لاهوتية** (1610 ـ 1622) وأحد كبار اللاهوتيين اللوثريين. شغل ابتداء من عام 1616 منصب أستاذ في إينّا ومن قبلها في كوبورغ. وإذ كان قد أسهم أكثر من أي مفكر آخر في تنظيم اللاهوت اللوثري فقد استحق لقب «رئيس اللاهوتيين ورجل العقيدة اللوثرية القويمة»[26]. كان في أحد مؤلّفاته الشبابية: مئة سؤال سياسي، الصادر عام 1604، قد أفرد ملحقاً لموضوع تعدّدية الديانات في الدولة طرح فيه المسألة الآتية: هل يمكن السماح بقيام عدّة ديانات في جمهورية فاضلة؟[27] واعتمد في معالجتها على النهج المدرسي (السكولاستي) الذي يحشد الآراء المؤيّدة والمعارضة، فتعددت مراجعه وتنوّعت بين **الكتاب المقدس** وآراء آباء الكنيسة، ولاسيما طرطليانس ولقطنطيوس والقديسَين هيلاريوس وبرنارد، كما لم يفته التعريج على بعض المحدثين أمثال كاميراريوس وجان بودان وجوست ليبس. حتى إذا أوفى إلى خاتمة بحثه، عمد إلى اختصار موقفه النهائي باقتراحه حلاًّ شخصيّاً يعبر عن شجبه الكلي للاّمبالاة الدينية، فالقول إن جميع الديانات تقود إلى الله شريطة التحلّي بحسن النية هو تعبير مقيت: هذا الرأي ليس مرفوضا وَحسب، بل مكروهاً ومنبوذاً أيضاً[28]. سوى أن غيرهارد لا يتبنّى بيسر، شأن كاميراريوس، تعدّدية الديانات في الدولة، فالوحدة الدينية مطلوبة لذاتها، بالتأكيد. ولكن «إذا كانت الرغبة فيها واجبة فالأمل بتحقيقها يكاد لا يكون متاحاً»، لسوء الحظ[29]. ولعل الضرورة باتت تقضي الآن بشيء من التسامح الذي يستحيل بدونه تجنيب الدولة الانهيار. من هنا ينبغي تقليد الأطباء الذين ينصحون في بعض الحالات الخطِرة بالراحة بدل المُصرّفات القوية[30]. وبالتالي، فطريقة التصرّف لا تكون هي

---

(26) Art. Gerhard (Johann), dans l'*Allgemeine Deutsche Biographie*; voir aussi même article dans: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, Ed. by A. Hauck, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913).

(27) Centuria quaestionum politicarum cum adjuncta coronide quae continet explicationem ζπτ'ηματος an diversae religiones in bene constituta republica tolerandae (Iena: [n. pb.], 1604).

صفحاته غير مرقّمة لكن قضايا الفهرس الملحق به تحمل أرقاماً متسلسلة.

(28) المصدر نفسه، رقم 44.

(29) المصدر نفسه، رقم 43.

(30) المصدر نفسه، رقم 46.

نفسها مع الهراطقة المسالمين ومرّوجي الهرطقات الناشطين، وإنما ينبغي التسامح مع الأولين من دون إبداء الموافقة على ضلالاتهم ومعاقبة الآخرين من دون اللجوء إلى التعذيب الجسدي، كما يريد بعض المعلّمين، بل إلى عقوبات دونها قسوة أقصاها النفي في أسوأ الحالات[31].

وقد عاود غيرهارد التطرّق إلى هذه المسألة بعد عشر سنوات في الفصل الرابع والعشرين من كتابه: **موضوعات لاهوتية**. وهو مجموعة محاضرات في اللاهوت تعالج موضوع سلطات الحاكم على الديانة[32]، مع اللفت إلى أن تصميم الردّ ذاته طريف يستحق أن نعطف عليه بالإشارة، فقد عمد هذا اللاهوتي، أولاً، إلى بسط الآراء المعارضة التي أبدتها أبرز مرجعيات عصره، وهم: دايفد باريوس من الكالفينيين، يليه، من بين الكاثوليك، كل من الأنسني جوست ليبس والقاضي كونراد براون واللاهوتيين الجدليين: ج. ب. فينديك وأندريه إرستنبرغر وأنطوان بوسيفان وروبير بلرمينو[33]، وبعد أن نوّه بأهمية حججهم المعارضة لتعدّدية الديانات في الدولة الواحدة، تحوّل إلى نقدها عبر سلسلة من التمييزات الجدلية.

1 ـ يقتضي التمييز، أولاً، «بين ما قد يكون مرغوباً به في الردّ المسيحي وما يمكن أن نرجوه في هذه الحياة الفانية»، أي التمييز، باختصار، بين «المقولة»

---

(31) المصدر نفسه، رقم 48 ـ 49.

(32) Johann Gerhard, *Loci theologici*, 10 tomes en 3 vols. (Lipsiae: J. C. Hinrichs, 1885), [Locus 24, q. 4], et *An magistratus plures (uti vocant) religiones in republica tolerare debeat?* (Leipzig: [n. pb.], 1885), t. 6, pp. 362 ss.

(33) Le *De Autonomia* de Erstenberger; la *Politique* de Juste Lipse (IV, p. 2); le *De Haereticis* de Conrad Braun (1549); le *de laicis* de Bellarmin (c. 18); l'*epistola ad Regem Poloniae* d'Antoine Possevin, s. j. (1583). Ce dernier opuscule a paru en un petit volume, sous le titre *Epistola ad Stephanum primum Poloniae regem serenissimum, adversus quemdam Volanum, haereticum Lituanum* (Ingolstadt: [n. pb.], 1583); on le retrouve dans la 2e édition de la *Moscovia* du même auteur (s. 1.: s. n., 1587),

يحثّ بوسّيفان إيتيان باتوري في هذه الرسالة على النضال بقوة ضد الهرطقة في مملكته، وذلك على غرار قدامى الأباطرة المسيحيين وملكي النمسا وبافاريا اللذين أعادا الكثلكة إلى دولتيهما. ويختتم قائلاً: أما إذا كان مستشارو الملك لم يطمحوا إلى توحيد السامرة مع أورشليم أو الحراثة على ثور وحمار معاً، بعكس ما يأمر به (الكتاب المقدس، «سفر تثنية الاشتراع،» الأصحاح 22، الآية 10)، فتلك دعوة واضحة إلى عدم القبول بأكثر من ديانة واحدة في دولة.

(Thèse) والفرضية (Hypothèse). ربما كانت وحدة الديانة في الدولة هي المثال الأعلى، إذ ليس ما يضمن الوفاق بين المواطنين مثل الاشتراك في الإيمان الواحد. سوى أن «الأمل في تحقيق هذا الإجماع الشامل على هذه الأرض يبقى ضعيفاً»، مما يخوّلنا القول، بتعبير حديث، إن المقولة إسكاتولوجية، في حين أن مجال «الفرضية» هي الحياة الأرضية!

2 ـ يقتضي التمييز أيضاً بين التسامح مع أفراد منشقّين والسماح بإقامة العبادة العامة؛ حيث يسهل التسامح مع الأفراد في حال التزامهم الهدوء، في حين يقتضي اللجوء إلى إجراءات قمعية، باستثناء التعذيب، بحق مروّجي الضلال الذين يعكّرون السلام الأهلي. أما السماح بالعبادة العامة فيستدعي تمييزات أخرى.

3 ـ كذلك يقتضي التمييز، في ما خصّ وجهة النظر الأخيرة هذه، بين «حال الهدوء» و«حال الاضطراب» في الجمهورية، ففي الحالة الأولى، يجدر بحاكم الإمارة التي يحيا الناس فيها بسلام في وحدة الإيمان، أن يتصدّى بقوة لاجتياح الفرق المنشقة، ذلك أن تدارك الشر يكون بمنعه من التفشي. على أن الأمور لا تسير على هذا النحو حيث يطغى التنوّع الديني:

«عندما نجد أنفسنا أمام ديانات متنوعة على قدر من القوة تبغي كل منها السيطرة على الأخرى، وعندما يتجمّع الرعايا، بالتالي، في أحزاب مختلفة بحيث يكون نصف المواطنين أو معظمهم متعلقاً بديانة خاطئة يستحيل استئصالها من دون التسبب في خطر الانشقاق الداخلي وخراب الدولة، فمن الواجب الاحتكام إلى السلطة والامتناع عن كل عنف وتجنب الحروب والانقياد للظروف»[34].

لقد شبه غيرهارد الأمير بطبيب يصف الهدوء بدل العلاجات القاسية، كما شبهه ببحّار ينقاد إلى العاصفة بدل أن يصرّ على مجابهتها، مورداً مثل الملك هنري الرابع الذي قدّم لفرنسا قرار نانت، حتى إنه لم يخشَ أن يستشهد بمؤلّف لاهوتي كاثوليكي في حماية إيمان الهراطقة للكاتب ج. مولانوس، وهو أستاذ في جامعة لوفان (1584)، مستنتجاً ما يلي:

«من الأفضل أن تكون لنا دولة بكل معنى الكلمة، حتى ولو عكّرت صفوها الانقسامات الدينية، من أن لا تكون لنا أيّ دولة، على الإطلاق. من الأفضل لنا أن نحمي أشخاصاً أمناء للديانة الحقيقية حتى ولو اختلطوا مع أشخاص من

(34) المصدر نفسه، ص 363.

المبتدعة المنتمين إلى طوائف مختلفة، وأن نتعهدهم بالرعاية والحفظ، كزنابق بين الأشواك، من أن نُغرق زورق الدولة في لجج العنف.

4 ـ لا يحق لكل بدعة التنعّم بالتسامح العام بل إن التمييز واجب بين السماح ببعض العبادات المتنوّعة والتسامح بشأن ما يُعتبر» تجديفاً علنياً» سافراً. وقد كان غيرهارد، شأن كاميراريوس، قاطعاً في استثنائه بدعتي الوحداوية والأناباتيست من الحرية الدينية. أما العبادة الكاثوليكية فلا نعتقد أنه نعتها بالتجديف، كما فعل لوثريون كثيرون.

5 ـ يتبيّن لنا من خلال هذه التمييزات كلها أن غيرهارد لا ينضم إلى مبدأ حرية العبادات، على الإطلاق. وقد أضاف من باب الإيضاح: علينا أن نميّز «بين التسامح مع الديانات المتنوّعة وتأييدها». فإذا ما ألفى الحاكم نفسه مضطرّاً إلى التسامح مع مختلف الديانات الموجودة في دولته «تجنّباً لشر أعظم، «وجب ألاّ يوافق عليها بل يجهر بعدم موافقته، ويجعل حريتها ضمن الحدود التي تتناسب والمصلحة العامة. أي إن من واجبه، باختصار، أن يسعى قدر المستطاع إلى التوفيق بين الغيرة على الحقيقة وروية المحبة، ما يجعل تفكير هذا اللاهوتي اللوثري مطابقاً تماماً لتفكير اللاهوتي الكاثوليكي مولانوس واليسوعي مارتينوس بيكانوس، كما سيتسنّى لنا التأكد من ذلك لاحقاً.

6 ـ أخيراً، يصرّ غيرهارد على الإعلام بعدم انجراره إلى الفوضى العقائدية التي يروِّج لها بعضهم تحت ستار التسامح، فيقول بضرورة التمييز «بين السلام السياسي والتلفيقية الكنسيّة». وما هذه الأخيرة إلا مذهب كاساندر، أي نظرية العقائد الأساسية التي استردها الكالفينيون لحسابهم الخاص من أجل الاتفاق مع اللوثريين. وقد كان الكالفيني دايفد باريوس واضع كتاب: **موجز في المبادىء الإيرينية** (*Eirenicum*) (1614) أهم ممثّل لها في ألمانيا آنذاك، لكن زعيم التيار اللوثري المحافظ أبى التعرّف إلى مثل هذه التسوية العقائدية، إذ كان، نظير مولانوس وبيكانوس، مؤيداً التسامح الشامل من دون التسامح الكنسي. وقد بدت له التلفيقية منافية للوحدة المسيحية الحقيقية وللصدق في آن معاً.

يشكّل عرض غيرهارد هذا حول شروط التسامح وحدوده نقطة تحوّل مهمة في تاريخ اللوثرية، إذ يشهد على بداية تطوّرها وتخليها تدريجيّاً عن القسوة والتعصّب الأولين تمهيداً للانتقال إلى مواقف أكثر ملاءمة لروح **العهد الجديد**.

من هنا تعمّده اختتام عرضه بتأنيب المسيح إلى «إبني الرعد» : «لا تعلمان من أي روح أنتما»[35].

3 ـ مواقف مارتينوس بيكانوس من التسامح

ثمة قرابة فكرية وطيدة بين هذا المعلّم اللوثري ومعاصره اللاهوتي الكاثوليكي مارتينوس بيكانوس (1563 ـ 1624). هذا الأخير هو هولندي الأصل من مواليد مدينة هيلفارينبيك في مقاطعة بربان الشمالية. درس في كولونيا، ودخل في سن العشرين إلى دير الإبتداء التابع للآباء اليسوعيين في مقاطعة الرين. ثم انصرف ابتداء من العام 1593 وحتى بداية حرب الثلاثين سنة إلى تدريس اللاهوت في فورزبورغ ومايانس وفيينا، ليلتحق بعدها بالبلاط الإمبراطوري (1619) حيث استمر يعمل مستشاراً لفرديناند الثاني حتى وفاته.

عالج مارتينوس مراراً مسألة التسامح في أعماله اللاهوتية، فردّ على الذين يتهمون الكنيسة واليسوعيين بالتعصّب وشهادة الزور بإصداره عام 1608 كتيّباً في ضرورة التعهد بحماية إيمان الهراطقة كان قد استوحاه، بالتأكيد، من مؤلَّف مماثل لمولانوس، أستاذ اللاهوت في لوفان[36]. وقد أودع مؤلَّفه الضخم في اللاهوت المدرسي (1612 ـ 1613)[37] خلاصة ما أورده في الكتيّب المذكور، ليعاود التصدّي للموضوع نفسه مرة أخيرة في كتابه: **موجز السجالات** (1623)[38]. ولما لم يطرأ على فكر المؤلِّف أي تطوّر ملموس، فقد رأينا أن نكتفي بعرض نظريته كما يمكن استطلاعها من خلال هذه المؤلَّفات الثلاثة.

ربما خُيِّل إلينا، للوهلة الأولى، أن بيكانوس لا يتميّز في شيء عن بيلّرمينو وإرستبرغر واللاهوتيين المعروفين بتصلّبهم. فهو يسلّم بما قضى به الرأي التقليدي منذ القرن الثالث عشر من أن كل هرطوقي متعنّت يستحق الموت: «هؤلاء يعكّرون سلام الكنيسة والدولة في آن، أي السلام الكنسي والسلام السياسي. أما

(35) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 9، الآية 55.

انظر: المصدر نفسه، ص 364.

(36) إن كتاب مولانوس الصادر في كولونيا عام 1584 يحمل نفس عنوان مؤلَّف بيكانوس الذي نجده في: Martin Becanus, *Opera omnia*, 2 vols. (Mayence: [n. pb.], 1649), vol. 2, pp. 923-944.

(37) *Theologia scholastica*, 2a pars, t. 1, tract. 16, et Opera omnia, I, pp. 359-365.

(38) *Manuale Controversiarum*, lib. V, c. 15 et 16, et *Opera omnia*, 11, pp. 1555-1560

الأول فإنهم يعكّرونه بتقويضهم وحدة الإيمان، وأما الثاني فلأن سلام الدولة لا يستتبّ من دون وحدة الإيمان». لذا وجب أن يُعاقبوا بكلا السيفين، الزمني والروحي[39]. وهي محاجّة القديس توما، بالضبط، مما يخوّلنا القول إن بيكانوس هو أكثر صرامة من غيرهارد الذي لم يطالب بأكثر من عقوبة النفي لمروّجي الهرطقة، ويصح تصنيفه معادلاً لمعاصره الكالفيني باريوس وكبار قادة الإصلاح في القرن السابق[40].

أما استعادة هذا اللاهوتي للمبادىء الأساسية فلم تحل دون تقديمه جواباً مختلفاً عن جواب بيلّرمينو بشأن الطرح العملي الآتي: «هل يمكن لأمير كاثوليكي أن يسمح بوجود الهراطقة على أراضيه»؟[41] فقد رأينا هذا الأخير، في الفصل الثامن عشر من كتابه عن العلمانيين، يحارب حرية الديانة بكل قواه عندما يُقصد بها الهراطقة، ولا يستطيع أن يفترض، ولو لحظة واحدة، إمكان منحهم التسامح المدني في بعض الظروف المحتملة. أما بيكانوس فلم يبلغ هذه الدرجة من التشدّد: «يقول البعض، من باب الغيرة لا الحكمة، إنه لا يجوز للأمير، في أيٍّ من الأحوال، أن يسمح بالهرطقة على أراضيه، بل عليه أن يكون مستعدّاً للتضحية بحياته وأملاكه، وحتى بإمارته، مفضلاً ذلك على التسامح مع الهراطقة». وهو موقف في غاية الإطلاق، في حين أننا نتبيّن، في الواقع، ثلاث حالات يجوز فيها التسامح من الناحية الخلقية:

الحالة الأولى: هي حالة أمير عاجز عن منع الهرطقة بسبب تفوّق الهراطقة على الكاثوليك عدداً وقدرة، وتعذّر إخضاعهم بأي سلاح روحي أو زمني بسبب انغماسهم في الضلال، ففي ظروف كهذه يمكن للأمير أن يُذعن للقوة ويمنح الهراطقة التسامح.

الحالة الثانية: هي حالة أمير قادر على الحدّ من الهرطقة بالقوة، عند اللزوم، في الوقت الذي لا يزال يُرجى حصول خير أعظم في حال اعتماد طرق أقرب إلى الحِلم. هنا يعمد بيكانوس إلى توضيح فكرته حول طبيعة هذ الخير الأعظم مستعيناً بالمثل الآتي: إذا نحن منحنا السماح للهراطقة، فقد يحصل أن

---

(39) *Theologia scholastica*, 2a pars, t. I, tr. 15, q. 6, et *Opera omnia*, I, p. 355.

(40) علاوة على الحجج المقدّمة في الصفحات السابقة، انظر حول باريوس ما يلي: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 5, pp. 487-488.

(41) Manuele Controversiarum, lib. V, c. 16, et *Opera omnia*, 1, pp. 1559-1560.

تستولي على الكاثوليك منافسة ورعة، فيصبحوا بين ليلة وضحاها أكثر تقوى في إيمانهم وديانتهم، وأطهر في أخلاقهم وأشد غيرة في الدفاع عن عقائدهم وانتشارها. وبالمقابل، فقد يتأثر الهراطقة بتقوى الكاثوليك هذه، ويتكوّن لديهم استعداد للتقرّب منهم والعودة، أخيراً، إلى الوحدة. وبالعكس إذا ما تم التعامل مع الهراطقة بالقوة، حيث يتعذّر علينا بلوغ مثل هذه النتيجة لسببين: أولهما، أن الكاثوليك يكونون، في هذه الحالة، أقل تقوى. والثاني، أن سخط الهراطقة بسبب العنف الحالّ بهم لن يزيدهم إلا تعنتاً وعناداً. وعليه، فمن الجائز منح التسامح للهراطقة إذا كان يُرجى من ذلك تسهيل ارتدادهم وجعل توبتهم أكثر صدقاً.

الحالة الثالثة: هي حالة أمير يريد القضاء على الهراطقة قضاء قد يتسبب في شر عظيم. ذلك ما يمكن أن يحصل في حال تعرّض الهراطقة للهجوم، مثلاً، واستعانتهم بجهات خارجية قادرة تتيح لهم أن يتحوّلوا من الضعف إلى القوة فيعمدوا بدورهم إلى اضطهاد الكاثوليك الذين تؤول حالهم إلى أسوأ مما كانت عليه. ولا يسعنا، أمام احتمال كهذا، إلا أن نرى في التسامح أهون الشرّين.

إن بيكانوس يطبّق على الهراطقة ما سبق لإراسم ومولانوس من بعده[42] أن طبّقاه عليهم من مبادئ كان يستعملها القديس توما لتبرير التسامح مع الوثنيين. ذلك ما أقر به أيضاً اللوثري جان غيرهارد «تجنّباً لشرّ أعظم»، ولو لم يقلّ عن سابقيه رفضاً لمبدأ الحرية الدينية. على أن بيكانوس لم يقنع بهذه الصيغة السلبية بل تعدّاها إلى اعتبار: «الخير الأعظم» الذي يتيحه التسامح[43]، مما يطلق المجال رحباً أمام اعتماد الوسائل السلمية في حل المشكلات التي يطرحها وجود الأقليات البروتستانتية القوية في الدول الكاثوليكية. والجدير بالذكر أن موقف بيكانوس يختلف شديد الاختلاف عن موقف «السياسيين»، بافتراضه وجود تحالف وثيق بين الكنيسة والدولة، إضافة إلى حق الأمير بالتدخل في الشؤون الدينية على نطاق واسع. كذلك يقتضي اللفت إلى أن بيكانوس لا يقر بالتسامح لأسباب محض دنيوية، بل يفترض دوماً، إلا في حال الضرورة القاهرة، وجود سبب روحي.

فإذا ما قرّ الرأي في أيٍّ من الحالات المذكورة على منح التسامح مع الهراطقة أمكن أن تشكّل موضوع معاهدة أو ميثاق. علماً أن ميثاقاً كهذا يُصنف

(42) Jean Ver Meulen Molanus, *De fide haereticis servanda* (Cologne: [n. pb.], 1584); liv. I, c. 235, pp. 43-44; liv. III, c. 17, p. 130.

(43) أيضاً القديس توما أورد حجة الخير الأعظم في إطار التسامح مع الوثنيين (2. 2. q. 10 a. 11).

في فئة العهود الشريفة والمشروعة، وينبغي مراعاته ضميرياً من كلا الطرفين، مما يخوّلنا الاستنتاج بأن العقيدة الكاثوليكية تقضي، أيّاً تكن اعتراضات الخصوم، بضرورة التعهّد بحماية إيمان الهراطقة(44).

لم يكتفِ بيكانوس بمعالجة مسألة التسامح من منطلق نظري، بل نجح في التأثير إيجابياً في بعض القرارات الإمبراطورية بصفته معرّف فرديناند الثاني منذ العام 1619، فقد كان الإمبراطور منذ بداية حرب الثلاثين سنة يسعى إلى فصل دول النمسا السفلى عن مناطق البوهيميين الثوار، في مقابل مطالبة النبلاء البروتستانت بحرية ممارسة معاهدة أوغسبورغ. لكنه كان يريد الحصول على موافقة البابا قبل الإقدام على مثل هذا التنازل، فلما تأخر الجواب دعا إلى عقد

---

(44) *Theologia scholastica*, 2a pars, L. I, tr. 16, q. 4, conc. 5, et *Opera omnia*, I, p. 364.

لا يسعنا إلا الإشارة هنا إلى كل ما أثير من مناقشات في سياق السجالات الدائرة آنذاك حول ضرورة التعهّد بحماية إيمان الهراطقة، حيث يدحض بيكانوس في كتيّبه الاعتراضات التاريخية والعقائدية المقدّمة من قبل البروتستانت. وأولها ما يُنسب إلى الإمبراطور سيغيسموند أنه أخلّ بالتعهد الذي كان قد قطعه لجان هوس كي ينتقل إلى مدينة كونستانس. غير أن الإمبراطورلم يلتزم، في الواقع، إلا حمايته من مخاطر الطريق، ولم يكن بمستطاعه أن يمنع العدالة الكنسية من أخذ مجراها الطبيعي (*Opera omnia*, I, p. 365, no. 7). أما الزعم الثاني القائل إن مجمع كونستانس قد حدّد موقفه بعدم التعهّد بحماية إيمان الهراطقة فيُردّ عليه بإعلان المجمع في جلسته التاسعة عشرة بأن السلطة الكنسية تحتفظ بحقها في محاسبة الشخص المشتبه بالهرطقة ومعاقبته إذا كان مذنباً ومتعنّتاً، حتى ولو أعطي له تصريح الأمان من قبل الأمير، ما يعني أن الأمير لا يستطيع أن يتذرّع بحقه وأوامره وتصاريح الأمان المخوّل إعطاءها لاعتراض سير العدالة الكنسية: *Opera omnia*, I, p. 365, no. 13.

انظر: Mansi, *Concilia*, XXVII, 799.

من بين الكتاب الكاثوليك في القرن السادس عشر، نشير إلى رجل القانون كونراد براون، وهو أحد الجدليين القلائل الذين نفوا نفياً قاطعاً مشروعية التعهدات المعطاة للهراطقة، انظر: *De haereticis* (Mayence: [n. pb.], 1549, liv. III, c. 15, pp. 200-203.

غير أن اللاهوتي الإسباني ديغو دو سيماكس الذي يُعتبر منافساً لكونراد براون قد عبّر عن رأي أكثر اعتدالاً إذ قال: «إذا كان إيمان الهراطقة مفروضاً من قبل الأمير أو السلطات العامة فقد وجب احترامه بأمانة إلا إذا تضمّن ما يناقض الشريعة الموحاة أو القانون الطبيعي، فإنه لا يجوز الارتباط به في هذه الحالة. (ص 366) ذلك ما نبّه إليه بيكانوس الذين يوردون شواهد بتراء من هذا المؤلف: *Quaestiones miscellaneae*, q. 8, n. 3, et *Opera omnia*, II, 943).

أخيراً، يتطرّق بيكانوس للاعتراض إلى حق البابا في إعفاء رعاياه من القسَم، مثل قسَم الأمانة الذي يتعيّن عليهم الوفاء به في حال تحوّل أميرهم إلى الهرطقة، فيردّ عليه بقوله إن سلطة البابا تبقى في مجال المواثيق والعهود مقيّدة بالحقين الطبيعي والإلهي، فإذا ما أخلّ بمعاهدة ما من غير حاجة ملحّة يفرضها الخير الروحي، كان عمله باطلاً، إذ لا سلطة لديه من الله تخوّله القيام بعمل كهذا: *De fide haeredicis servanda*, Appendix, 3 prop., et *Opera omnia*, II, p. 930).

مجلس من اللاهوتيين في فيينا خلال شهر أيار/ مايو عام 1620. وقد اشترك بيكانوس في هذا المجلس مرجّحاً كفة أحد الآراء التوفيقية، ما طمأن الإمبراطور وجعله يقدِم فوراً على منح النمسا السفلى حق حرية العبادة اللوثرية. ولما كان هذا القرار قد أشاع مناخاً من القلق في البلاط الروماني، فقد تكفّل الأب اليسوعي بتقديم شروحات مطمئنة له إلى كل من البابا وبيلرمينو والرئيس العام للآباء اليسوعيين، ألمح فيها بما لا يخلو من الدهاء إلى تسامح الدولة الحبرية مع اليهود، مما يبعث على التساؤل: لمَ لا يكون ثمة تسامح على غراره مع البروتستانت في النمسا السفلى ما دامت توجب ذلك أسباب في غاية الخطورة[45]؟ كذلك اجتهد بيكانوس حتى حلول أجله عام 1624 في الدفاع عن سياسة مَلِكه وتبريرها بكثير من البراعة والإخلاص منعاً لإساءة فهمها من قبل البلاط الروماني.

* * *

هكذا ظلّت مسألة التسامح العام مطروحة بقوة في بداية القرن السابع عشر بالرغم من التوتر الديني الشديد الذي ميّز عصر الإصلاح المقابل في ألمانيا، فقد تحقّق السماح الشرعي بعبادة واحدة منشقة أو عبادتين اثنتين في كل من براندبورغ وبوهيميا والنمسا السفلى على قاعدة نظرة لاهوتية اشترك في صنعها لاهوتيان بارزان، أحدهما كاثوليكي والآخر لوثري. تلك كانت بدايات متواضعة، بدون شك، لكنها مهّدت لمرحلة جديدة من مراحل توسع مسألة التسامح بعد الأزمة الكبيرة التي ولّدتها حرب الثلاثين سنة.

تبقى فئة من المنشقين الذين لم يُطرح بشأنهم آنذاك حتى إمكان التسامح من قبل الطرفين، البروتستانتي والكاثوليكي، على السواء. إنها فئة الأناباتيست والضد - ثالوثيين الذين كان كبار قادة الإصلاح في منتصف القرن السادس عشر يعتبرونهم مستحقين للموت، كما رأينا. ومع أنه لم يعد يُخشى أي تحرّك ثوري من جانب هذه المجموعات الدينية الصغيرة فإن وضعها لم يكن حتى نهاية القرن المذكور قد عرف الاستقرار بعد، بدليل تعرّض أعضائها لمطاردة الأمراء

---

(45) انظر: Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, II, 2e p., pp. 220-222,

من الغريب أن نرى فرديناند الثاني، أحد أبرز مطلقي الحركة الإصلاحية الكاثوليكية، يعود بعد مضي نصف قرن إلى سياسة ماكسيميليان الثاني في النمسا السفلى.

الكاثوليك في دولهم، وحصول بعض الإعدامات عام 1587 في بافاريا أيام الدوق غيّوم الخامس(46). ولم يكن الأمراء واللاهوتيون البروتستانت دون الكاثوليك قسوة، فعندما تمت محاكمة المبشّر المتهم بالآريوسية جان سيلفانوس في هايدلبرغ عام 1572، أجمع علماء الجامعة، زانكي وأورسينوس وأوليفان وترميليوس وآخرون، على اعتباره هرطوقياً يستوجب الموت. وقد تمّ قطع رأس سيلفانوس يوم الثالث والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر من السنة نفسها(47). كما عرفت بلاد الساكس خلال القرن السادس عشر عدّة إعدامات حتى لغير المتمرّدين من الأناباتيست(48)، أمثال هانس دوهن (Dohn) الذي تم إحراقه في لايبزيغ يوم الثالث من كانون الثاني/ يناير عام 1584، بسبب معتقداته الهرطوقية في المسيح وسرّ الثالوث الأقدس(49). إلا أننا نبقى بعيدين، بالتأكيد، عن تلك الإعدامات الجماعية التي حصلت بين سنتي 1525 ـ 1530. ولابد من الإشارة، أخيراً، إلى أن هؤلاء المنشقين الراديكاليين ظلّوا يُعتبرون في ألمانيا هاربين من وجه العدالة حتى نهاية القرن السادس عشر.

---

(46) Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), t. 19, p. 507.

(47) انظر حول هذه المسألة: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1911), pp. 300-308.

(48) المرجع المهم حول هذا الموضوع هو كتاب: Paul Georg Wappler, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung* (Münster: [n. pb.], 1910).

انظر كذلك: Paulus, Ibid., pp. 308-326.

(49) Wappler, Ibid., pp. 343-344,

لقد شهدت بلاد الساكس، ودريد بالتحديد، في التاسع من تشرين الأول/ أكتوبر، قطع رأس الكالفيني، المستشار السابق نيكولا كريل، الذي امتدت محاكمته عشر سنوات. ومن المؤكد، على ما يبدو، أن كريل وإن يكن قد اتهم بأخطاء سياسية خطيرة، يبقى إعدامه نتيجة الحقد على الكالفينية التي كان قد حاول إدخالها إلى بلاد الساكس. انظر: Janssen, *L'Allemagne et la réforme*, t. 5, pp. 100-108 and 153-157, and Karl Müller, *Kirchengeschichte*, 3e éd. (Tübingen: [J. C. B. Mohr], 1923), vol. 2, p. 98.

البـــاب الرابع

الإصلاح في سويسرا والسجالات حول التسامح

يبدو تاريخ سويسرا الديني في القرن السادس عشر على جانب كبير من التعقّد[1]. ولا عجب، فإن سويسرا الألمانية هي الموطن الأصلي للطائفة البروتستانتية الثانية، طائفة زفنغلي، كما إن زوريخ هي التي أطلعت أولى تجمعات الأناباتيست. زِد على ذلك أن سويسرا الفرنسية غدت مع فاريل وكالفن محور انتشار الكالفينية. ولا ننسى، أخيراً، أن سويسرا شكلت ملجأ مؤقتاً لروّاد الضد ـ ثالوثية الذين توزّعوا ما بين الغريزون وجنيف وبال وزوريخ. على أن كثرة الانقسامات الطائفية فيها لم تشجّع، كما حدث في بولونيا، على تطوّر الحرية الدينية. ومردّ ذلك إلى نظام الكانتونات الذي أرسى حواجز سياسية زاد في منعتها الإصلاح بتقسيمه البلاد دينياً، ما أدى إلى نشوء كنائس ـ دول في غاية التعصّب، على غرار ما حصل في ألمانيا. وهكذا غدت الصيغة القائلة: إن الناس على دين ملوكهم إحدى أبرز السمات التي يُعرف بها الوجه الديني للاتحاد السويسري ابتداء من منتصف القرن السادس عشر.

كانت سويسرا في ذلك القرن مسرحاً للسجالات الأكثر دويّاً حول الحرية الدينية، تلك التي وضعت جان كالفن في مواجهة سيباستيان كاستيليون غداة إعدام الطبيب الإسباني ميشال سيرفيه عام 1553 في جنيف. كما إن نشاط

(1) تتبسّط المؤلّفات التاريخية العامة حول الاتحاد السويسري في الحديث عن الوضع الديني، انظر خصوصاً: Johannes von Müller, *Histoire de la confédération Suisse*, traduite de l'allemand et continuée par C. Monnard et L. Vuillemin (Genève; Paris: [s. n.], 1840]), tomes 10-12); Johannès Dierauer, *Histoire de la confédération Suisse*, ouvrage traduit de l'allemand par Aug. Raymond (Lausanne: Payot, 1910-1913), t. 3; Ernest Gagliardi, *Histoire de la Suisse* (Lausanne: Librairie Payot, 1925), t. 1, et William Martin, *Histoire de la Suisse* (Lausanne: Payot, 1943).

الأوساط الأنسنية، ولاسيّما اللاجئين الإيطاليين، أطلق سجالات أخرى وكان وراء صدور بعض المؤلّفات المهمة حول مسألة التسامح الديني، فإذا ما أردنا تحديد موقع هذه المؤلّفات حسُن بنا التذكير، أولاً، بالأحداث المأسوية الكبرى التي قلبت وجه النظام الديني في البلاد خلال القرن السادس عشر.

الفصل الأول

أطوار الإصلاح في سويسرا في القرن السادس عشر

1 ـ أولريخ زفنغلي (1484 ـ 1531) والإصلاح في سويسرا الألمانية

ولد أولريخ زفنغلي عام 1484 بعد لوثر بأشهر قليلة، في فيلدهاوس (Wildhaus) الواقعة ضمن مقاطعة توغنبورغ[1]، وتلقّى ثقافة أنسنية راسخة في فيينا ثم في بال قبل أن ينخرط في سلك الكهنوت. سيم كاهناً عام 1506 على رعية غلاريس (Glaris)، ومنها انتقل عام 1516 إلى إينسايدلن (Einsiedeln) حيث

---

(1) نجد المعلومات التاريخية الضرورية حول زفنغلي وإصلاحه في: Jacques Vincent Pollet, «Zwinglianisme et zwinglianisme,» *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15 (1950), colonne 3744-3925-3928,

هذه المقالة الأخيرة هي على جانب كبير من الأهمية، إذ لم يسبق أن قدمت إلى القراء الفرنسيين أي دراسة شاملة على غرارها للعقيدة الزفنغلية. وما صدر حديثاً هو سيرة حياة زفنغلي بالفرنسية، انظر: Jaques Courvoisier, *Zwingli* (Genève: Labor et Fides [1947]), et Oskar Farner, *Huldrych Zwingli*, 3 vols. (Zürich: Zwingli Verlag, 1943).

حول النواحي السياسية لإصلاح زفنغلي، انظر، على الأخص: Alfred Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* (Tübingen: [n. pb.], 1930); R. Ley, *Kirchenzucht bei Zwigli* (Zurich: [n. pb.], 1948), et Helmut Kressner, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; no. 170 (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1953).

صدرت أعمال زفنغلي في: Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, 98 vols. (Halle: [n. pb.], 1834-1928), tomes 88-98.

انظر كذلك: *Zwingli Opera*, 8 vols. (Zürich: [n. pb.], 1828- 1841),

الإصدار الأول لكتابات زفنغلي في القرن السادس عشر، يحتوي على الترجمات اللاتينية لعدّة أبحاث ألمانية ويقع ضمن أربع مجلدات وقد نشرها (R. Gualter).

عمل مدة سنتين تم تعيينه على أثرهما واعظاً في كنيسة غروسمونستر (Grossmünster)، أهمّ كنائس زوريخ. كان تأثير إراسم طاغياً عليه في البداية، ثم ما لبث أن تلاشى تدريجياً مفسحاً في المجال أمام تأثير لوثر. لكن مبادئه الإصلاحية لبثت، في الحالتين، شديدة التميّز عن مبادىء الراهب الأغسطيني، فقد كانت له معتقداته الخاصة لا على صعيد الأسرار وحسب، بل أيضاً بشأن الكنيسة وعلاقاتها بالدولة.

كان الإصلاح الألماني يستوحي أول عهده من اهتمامات لوثر الشخصية في مسألة التبرير والخلاص، فيكرز بميزة الكنيسة غير المنظورة بعيداً عن كل ارتباط سياسي، بعكس ما سيؤول إليه مع زفنغلي حيث نجد، منذ البداية، التقاليد المشتركة والديمقرطية التي كان معمولاً بها في الكانتونات السويسرية، فالإصلاح الذي خطط له منذ العام 1522 كان عملية سياسية ودينية في آن، ومن الطبيعي أن تشمل المجتمع المدني والجماعة الكنسية في آن معاً تمهيداً لصهرهما لاحقاً في ما يشبه الدولة التيوقراطية. وقد كتب رانكيه بهذا المعنى: «كان همّ زفنغلي أن يغيّر وجه الجمهورية التي احتضنته، دينياً وأخلاقياً، وأن يردّ الاتحاد السويسري إلى مبادئه الأصلية»[2]. لكن ثمة من ينكر من وقت إلى آخر أن تكون هذه الفكرة حاضرة في ذهن مُصلح مدينة زوريخ منذ البداية، فقد زعم أ. فارنر، تحديداً، أن ما نراه لدى زفنغلي هو تطوّر من الكنيسة غير المنظورة إلى كنيسة الدولة على غرار ما عند لوثر[3]. لكنه مجرّد افتراض، فالحقيقة هي أن زفنغلي، مواطن مدينة زوريخ، كان يعتقد دوماً أن إصلاحه سيؤدي إلى قيام جمهورية مسيحية حقيقية[4]، ولم يكن التطوّر الذي يقوده باستمرار إلى توثيق التداخل بين الكنيسة والدولة إلا مجرّد نموّ منطقيّ لمواقفه الأساسية.

كانت بداية الحملات الأولى على النظام القائم عام 1522 عندما هاجم واعظ غروسمونستر تنظيم العشور والصوم وبتولية الكهنة وسواها من القيود الكنسية. ولما لم يكن أسقف كونستانس يجاريه في نظرته إلى الأمور فقد اتجه نحو

---

(2) Leopold Von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, [Herausgeber Paul Joachimsen], 6 vols. (München: Drei Masken Verlag, 1925-1926), t. 3, p. 50.

(3) في مؤلفه: Alfred Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* (Tübingen: [n. pb.], 1930).

(4) انظر: Kressner, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, p. 26.

السلطات المدنية في زوريخ. وهو حدث مميّز في تاريخ الإصلاح الزفنغلي الذي حدّدت وجهة سيره منذ البداية مناقشات علنية كبرى ومناشدات للرأي العام بدت قرارات المجلس الأعلى وكأنها تصدر عنها بصورة منطقية. وقد حصلت أولى هذه المناقشات في الحادي والعشرين من تموز/ يوليو عام 1522، لكن التدابير الحاسمة لم تُتخذ إلا على أثر المناظرة التي نظمها المجلس في التاسع والعشرين من كانون الثاني/ يناير عام 1523، حيث شكلت القضايا السبع والستون التي كان زفنغلي قد استخرجها من **التوراة** قاعدة للنقاش. وقد جاء انتصار **الإنجيل الجديد** نتيجة طبيعية للتحضير المتقن الذي أحيط بهذا الاجتماع ما أعلن خروج مدينة زوريخ عملياً عن الولاية الأسقفية.

أصدر زفنغلي بعد أشهر، وتحديداً في الرابع عشر من شهر تموز/ يوليو عام 1523[5]، شرحاً للقضايا السبع والستين بعنوان: **تفسير القضايا ومرتكزاتها**، من أبرز ما يطالعنا فيه البند السادس والثلاثون الذي ينصّ على أن: «الولاية التي استأثر بها رجال الإكليروس لأنفسهم تخصّ بكليتها الحكم الزمني شرط أن يكون مسيحياً»[6]، حيث يستند زفنغلي إلى قول المسيح: «من أقامني عليكم قاضياً أو قسّاماً؟»[7] ليبلغ إلى استنتاج مؤدّاه أن المسيح رفض القضاء فكم ينبغي، بالأحرى، أن يمتنع عنه رجال الإكليروس؟ مؤكداً أن دور هؤلاء يقتصر على التعليم، وسيفهم الوحيد هو كلام الله. ورُب معترض يستشهد بمقطع للقديس بولس من رسالته الأولى إلى أهل قورنثوس[8] ينصح فيه المؤمنين بعدم عرض خلافاتهم على الحكّام الوثنيين. لكن ذلك لا ينفي تفوّق القضاة المسيحيين في المجال القانوني على رجال الإكليروس[9]. وإذا كان المؤلّف المذكور يفترض للكنيسة شيئاً من الاستقلالية الذاتية، كما هي الحال في مجال الوعظ والتبشير، مثلاً، فإن ما سنشهده، في الواقع، هو تمدد مستمر لصلاحية السلطات العامة في مجال العبادة الخارجية.

---

(5) Dans *Sämtliche Werke*, t. 2 (=Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 89. Voir les articles 34-43, pp. 298-347; résumé dans: Pollet, «Zwinglianisme,» *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15 (1950), colonnes 3863-3865.

(6) *Werke*, t. 2, p. 307.

(7) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 12، الآية 14.

(8) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 6، الآيات 1 ـ 11.

(9) *Werke*, t. 2, p. 310.

وهكذا، فعندما أصدر لوثر مقالته «في السلطة الزمنية» داعياً الأمراء إلى الاقتصار على ممارسة وظائفهم الزمنية، كان زفنغلي قد سبقه في السنة نفسها إلى إسناد إدارة الإصلاح وممارسة الولاية الكنسية إلى حكّام مدينة زوريخ، ثم عاد فأصدر في العام التالي (1524) مؤلّفاً بعنوان: **من الذي يتسبب بالفتن؟** عرض فيه على الأمراء كافة برنامجاً موسّعاً للإصلاح الديني[10]. لكنه اصطدم بمقاومة تستنكر، حتى في زوريخ بالذات، مثل هذا التعظيم لسلطات الحاكم. وكانت هذه المقاومة تتمثل في حركة الأناباتيست التي بدأت تكوّن تهديداً للإصلاح الجديد لا لأنها تفوقه راديكالية فحسب، بل لأن أتباعها يريدون منع المسيحيين الحقيقيين من ممارسة الوظائف العامة اعتقاداً منهم بأن مثل هذه الوظائف تفترض حق اللجوء إلى السيف في الوقت الذي لا يحق للمسيحي أن يريق نقطة دم واحدة. ذلك ما دفع زفنغلي إلى الدخول في خطة دفاعية ذوداً عن الحاكم المسيحي، حيث أصدر مؤلّفاً بعنوان: **شرح في الديانة الحقيقية والمزيّفة** (1525) يبيّن فيه الفرق الشاسع بين المدينة المسيحية وأي مدينة أخرى، فالمدينة العادية يحكمها الإكراه والشرائع الخارجية، بينما المدينة المسيحية مشبعة بالحب الذي يأتينا من روح المسيح: «إنها راسخة ومقدّسة كونها تجمع إلى القوانين العادلة عقولاً سليمة تعمل على تطبيقها. وما من مدينة، بالتالي، أكثر سعادة من تلك التي تقوم فيها الديانة الحقيقية»[11]. مثل هذه المدينة يستحيل أن يرئسها إلا حاكم مسيحي، حتى ولو لم يرق ذلك للأناباتيست.

وما «الحاكم المسيحي» هنا إلا مجلس المئتين الأعلى الذي سيبادر إلى تنظيم الإصلاح تدريجياً بإصداره جملة قرارات هي: إلغاء الصور المقدسة والتماثيل عام 1524، وإبطال القداس عام 1525، وإلزامية عماد الأطفال (ضد الأناباتيست)، وإنشاء محكمة الزواج التي أصبحت عام 1526 من اختصاص الآداب. كما عمد في السابع من آذار/ مارس عام 1526[12] إلى إقرار عقوبة

---

(10) انظر: Werke, t. 3, et Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 90, pp. 355-469,
نجد برنامج الإصلاح في القسم الثالث من الكتاب، ص 445 ـ 469.

(11) *Werke*, t. 3, et Melanchthon, Calvin and Zwingli *Corpus Reformatorum*, t. 90, p. 868.

(12) انظر حول هذا القانون الأخير، Harold S. Bender, *Conrad Grebel (c. 1498-1526), The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists* (Goshen, IN: Mennonite Historical Society, 1950), p. 160.

الإعدام بحق كل من يتجاسر على تجديد العماد. لم يسلم نشاط هذا المجلس، في البداية، من الاعتراضات، إذ رأى فيه البعض تجاوزاً للسلطة ومصادرة لحقوق المجتمع السياسي والجماعة الكنسية من قبل هيئة تقتصر على قلة من الأفراد، فكان لابد لزفنغلي من أن يوضح حقيقة سير الأمور في مقطع مأثور من مؤلفه: **التعاضد أو خاتمة الأفخارستيا** (1525)[13]، لافتاً إلى أن المجلس يحافظ على علاقته الوثيقة بالشعب وطواعيته لكلام الله، ما ينفي عنه كل تصرّف اعتباطي. لقد كان هذا المصلِح يحاذر الجماهير، بالتأكيد ـ أما كانت تهدّد بالانجراف في مدّ تأثيرات خطيرة كتلك التي مارسها عليهم الأناباتيست؟ ـ لذا رأى من الأضمن له أن يعتمد على السلطات الزمنية التي لا تفتأ تعتبره مُلهِماً ونبياً من أجل تحقيق مراميه.

وقد عقد زفنغلي العزم مذ ذاك على حصر حرية التبشير بـ «إنجيله» وحده، فأقنع السلطات العامة بعدم السماح بأي تعليم مخالف لتعليمه على أراضيها، تماماً كما سبق للوثر أن فعل بعد حرب الفلاحين، وكتب إلى أوكولامباد في الثالث من كانون الثاني/ يناير يسأله أن يفعل الشيء نفسه في مدينة بال: «يجب إطلاع مجلس الشيوخ على مدى خطورة السماح للمقيمين في المدينة الواحدة بالتجاذب في كل اتجاه بسبب التعاليم المتباينة»[14]. هكذا راحت ترتسم في سويسرا، كما في ألمانيا، قاعدة مستقبليّة شعارها: الناس على دين ملوكهم. وقد استند زفنغلي إلى حجّة جِمْلائيل[15] التي سيعود إليها سيباستيان كاستيليون مراراً، ولكن، فقط، من أجل دعوة أسقف كونستانس إلى الامتناع عن فعل ما من شأنه أن يعاكس إصلاحه، وكأنه لم تكن لديه أي نيّة في أن يترك للآخرين حظوة

= تنفيذاً لهذا القانون، تمّ إعدام الأناباتيست فيليكس مانز غرقاً في الخامس والعشرين من كانون الثاني/ يناير عام 1527 (انظر ص 261 ـ 262 من هذا الكتاب).

(13) أعيد نشر هذا المؤلَّف في: *Werke*, t. IV, et Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 91, pp. 440-504.

كما عالج زفنغلي هذا الموضوع في ص 479 ـ 480، عارضاً فكرته بوضوح (ص 479). وثمة أيضاً دراسة معمّقة لهذه المسألة في مقالة: Pollet, «Zwinglianisme,» colonnes 3872-3876.

(14) Werke, t. 9, et Melanchthon, and Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 96.

هذا ما كان يقوله لوثر، كما رأينا، في رسالته إلى أمير الساكس المنتخب، بتاريخ التاسع من شباط/ فبراير 1526، انظر: Martin Luther, *Dr Martin Luthers Briefe*, Gesammelt, kritisch und historisch bearbeitet von Dr W. M. L. de Wette (Berlin: [n. pb.], 1825-1828), t. 3, p. 89.

(15) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 33 ـ 39.

التمتع بمثل ما يريد التمتع به من حرية[16]. لذا كان، كلما ازدادت ترتيبات **الإنجيل الجديد** إحكاماً في زوريخ، يزداد مطالبة بتدخّل الحكام الحاسم. ومن أبلغ المستندات دلالة بهذا الشأن رسالة وجهها زفنغلي إلى أمبرواز بلارير يحثه فيها على إرساء الإصلاح في مدينة كونستانس[17]، كما يتصدّى للعبارة اللوثرية القائلة: إن ملكوت الله غير منظور، مبيّناً بطلانها، فإن المسيح نفسه أعطى شكلاً اجتماعياً لمملكته، ولم يخشَ رسله أن يسنّوا شرائع خارجية كما حصل لدى عقدهم مجمع أورشليم:

«إذا كان الرسل والشيوخ وأعضاء الكنيسة قد أصدروا توصيات بتجنّب «نجاسة الأصنام والزنى والمخنوق والدم»[18]، فما من يمكنه أن يمنع مجلس شيوخ كونستانس، وهو مسيحي، من إصدار توصيات مماثلة للشعب، حتى في الشأن الديني، شرط أن تتعلّق بأمور ظاهرة وأن تكون الأوامر الصادرة عنه مطابقة لكلام الله، حتى وإن تذمّر منها كثيرون؟»[19].

وربّ قائل إن: «مجلس شيوخ كونستانس لا يشكّل الكنيسة». وهو قول صحيح، لكن للمدينة «جمعياتها الرعوية»، فإذا كانت الكنيسة على بيّنة من الأمر، فمن ذا الذي يستطيع أن يمنع مجلس الشيوخ من إبطال القداس وإلغاء الصور المقدسة[20]؟ لم تكن الإجراءات الوحشية لتردع زفنغلي الذي اتخذ مثالاً له إيليا النبي عندما ذبح أنبياء البعل[21] والملك حِزْقيا عندما حطّم الصور الوثنية[22]؟

«لِمَ، والحالة هذه، لا يُقدم الحاكم المسيحي على إلغاء الصور والقداس، خصوصاً إذا كان يحظى بموافقة الكنيسة؟ وليس ليوجب ذلك إقدامه على ذبح الكهنة أيضاً طالما يمكن الامتناع عن عمل بمثل هذه الوحشية. لكننا في الحالة

---

(16) نجد هذه الرسالة في الطبعة الأولى لأعماله: *Zwingli Opera*, Ed. R. Gualter, t. 1, fol. 120.

(17) Werke, t. 9, et Melanchthon, and Calvin and Zwingli, Ibid., t. 96, pp. 451-467.

انظر: Ley, *Kirchenzuncht bei Zwingli*, pp. 100 ss.

(18) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 15، الآية 20.

(19) Melanchthon, and Calvin and Zwingli, Ibid., t. 9, p. 456.

(20) المصدر نفسه، ص 457.

(21) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الاول،» الأصحاح 18، الآية 40.

(22) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 18، الآية 4.

النقيضة لن نتوانى عن اتباع أشد الأمثلة قسوة شرط أن يعطينا الروح ثقة كتلك التي أعطاها لهؤلاء الأبطال القدامى، فإني، إذا ما جاز القول، أرى طائفة من الأساقفة الذين لن يتوقفوا عن زرع البلبلة إلا إذا التقوا أخيراً بشخص مثل إيليا يقطع رأسهم بالسيف، فإذا ما دعتنا المحبة، بانتظار ذلك، إلى الإفراج عنهم لما يبعثونه فينا من رجاء وجب علينا العمل من أجل إنقاذهم. أما إذا أمرتنا هذه المحبة نفسها بقتلهم من أجل خلاص الجسد، فمن الأفضل أن نقتلع عيناً عمياء من أن نخاطر بهلاك الجسد كلّه»[23].

تميّزت سنة 1528 هذه بتكثيف السلطات الزمنية والكنسية بشكل ملحوظ، فقد حلّ مجلس المئتين عملياً مكان الجماعة الزوريخية. سوى أن إنشاء ما سيُعرف بـ «المجلس السرّي» الذي اقتصر على أفراد قلائل ما لبث أن حدّ بدوره من نشاط المجلس الأكبر، ولما كان زفنغلي أحد أعضائه فقد توحّدت في شخصه جميع السلطات السياسية والدينية[24]. كذلك تم الإعلان عن تدابير جديدة نتج منها تعزيز السلطة المركزية، حيث أصدر المجلس السرّي عام 1529 قرارين: أحدهما يقضي بزيارة الكنائس، والثاني بإلزامية المشاركة في الصلوات، فكان يُفترض بكل مواطن راغب في الإقامة في زوريخ أن يشارك في العبادة ويمتنع عن الخروج إلى المقاطعات القريبة من أجل حضور القداس[25]، إلى أن كان عام 1530 فتم فرض رقابة شاملة على الأخلاق ما أخضع الحياة المدنية والدينية في المدينة لنظام صارم[26].

* * *

كانت الثورة الزفنغلية يومذاك تهزّ سويسرا الألمانية بكاملها، فبعد مناقشة برن الشهيرة عام 1528 انضمّ كانتونا برن وبال إلى الإصلاح[27]. وكانت الكانتونات الأخرى: شافوز وأبنزيل وغلاريس تميل علناً إلى الأفكار الجديدة التي لم يتنكّر لها كانتون سولور بحكم اشتماله على فئة إنجيلية. ولم يبقَ متمسّكاً

(23) *Werke*, p. 464.

(24) Farner, *Huldrych Zwingli*, pp. 123-124.

(25) Courvoisier, *Zwingli*, p. 176, et Farner, *Huldrych Zwingli*, pp. 125 ss.

(26) Farner, Ibid., p. 127, and Ley, *Kirchenzuncht bei Zwingli*, pp. 105-115.

(27) Courvoisier, Ibid., pp. 140 ss.

بالكثلكة إلا الكانتونات الثلاثة الأولية: شفيتز وأوري وأنترفالد، تليها كانتونات لوكارنا وزوغ وفرايبورغ. لكن الوضع الديني زاد تعقيداً بسبب وجود «مقاطعات مشتركة» أي أراضٍ خاضعة إدارياً إلى كانتونين أو أكثر، مما أثار مسألة جديدة هي الآتية: ما الذي يجدر فعله إذا كان أحد الكانتونات كاثوليكياً والآخر بروتستانتياً؟ ولم يكن ليصعب على نبي زوريخ إيجاد الحل، كما أشار إليه المؤرّخ السويسري وليام مارتان بقوله: «كان زفنغلي، وهو السيد المطلق في كانتونه، يدعو إلى التسامح في المقاطعات المشتركة»[28]. فهو يؤيّد الحرية الدينية طالما أنها تساعد على دخول الإصلاح على أن تُلغى في ما بعد عندما تتمكن جماهيرالمؤمنين الجدد من السيطرة.

كانت سويسرا الألمانية مشطورة عملياً إلى قسمين. وعندما أوشكت الحرب أن تندلع فيها عام 1529 بسبب توتر خطير بين الكانتونات الكاثوليكية والبروتستانتية كان زفنغلي يتمنّاها علناً[29]. إلا أن تدخّل أمير إقطاع غلاريس، هانس آبلي، أدّى إلى إيقاف الجيوش المتأهبة للقتال وإبرام اتفاقية سلام بين الطرفين في السادس والعشرين من شهر حزيران/ يونيو عام 1529. ولئن لم يتمكن زفنغلي من تحقيق رغبته في إدخال حرية التبشير حتى إلى الكانتونات الكاثوليكية، فقد تم إيجاد حل مُرضٍ له، على الأقل، في المقاطعات المشتركة حيث باتت حرية المعتقد مضمونة، أما حرية العبادة فقد تم تنظيمها بحيث يُصار في كل محلّة إلى التصويت بغالبية الأصوات للقداس أو الوعظ، وتُجبر الأقلية على الخضوع أو الرحيل إلى مكان تواجد طائفتها[30]. كان هذا البند يبدو في غاية الجدة والجرأة بالنسبة لذلك العصر، لكن نشاط زفنغلي الذي لم يَرعَ عهداً ولا ذمة، هو ومُرسَلوه، كاد أن يُعطّله نهائيّاً ويجعل الحرب أمراً لا مفرّ منه.

كان المُصلح آنذاك في أوج قوته، وقد أسس في زوريخ «جمهورية مسيحية» حقيقية، كما كان يخطط لها، وبدأ يستشرف انتصاراً وشيكاً للإصلاح في سويسرا الألمانية. كما أصدر في تلك الفترة (1530 ـ 1531) كتابات بالغة الأهمية من شأنها أن تساعدنا على فهم نظريّاته السياسية. لكننا لن نتوقّف عند «إعلان

---

(28) William Martin, *Histoire de la Suisse* (Lausanne: Payot, 1943), p. 101.

(29) Courvoisier, *Zwingli*, p. 150.

(30) Dierauer, *Histoire de la confédération Suisse*, t. 3, pp. 152-155.

الإيمان» العائد إلى عام 1530 والذي يحظى بأهمية كبرى في التعليم العقائدي الزفنغلي؛ فإن البند الحادي عشر منه يكتفي عملياً بتلخيص دور «النبي» ودور الحاكم في الجماعة السياسية ـ الكنسيّة[31]. وقد عرض زفنغلي بإسهاب هذين الدورين في كتابه: **العرض الموجز والواضح للإيمان المسيحي**[32] الذي ألّفه عام 1531 وأهداه إلى ملك فرنسا على أمل أن ينشىء تحالفاً معه ضد الإمبراطور. ويشرح زفنغلي مطوّلاً، في هذا المستند الذي لن يُنشر إلا بعد وضعه بخمس سنوات، كيف أن الكنيسة، وإن كانت تحتاج إلى الأنبياء، لا يمكنها الاستغناء عن الحاكم، إذ يستحيل على النظام أن يسود في هذا الجسم المنظور الذي هو الجماعة الكنسية بمعزل عن عمل السلطة الزمنية الدائم:

«لما كانت الكنيسة المنظورة تضمّ عصاةً ومجرمين لا إيمان لهم ولا يأبهون للجرم، حتى ولو تكرّر ألف مرّة، فهي بحاجة إلى الحاكم ـ أميراً كان أم مجلس شيوخ ـ لكبح جماح الخطأة. ومادام في الكنيسة رعاة هم بمنزلة الأمراء، كما نرى في سفر إرميا، فمن الطبيعي أن تكون الكنيسة مبتورة وناقصة من دون حاكم. نحن لا نرفض الحاكم، كما يتهمنا البعض، أيها الملك الجزيل التقوى، بل نعلّم أن الحاكم ضروري لكمال الجسم الكنسي... إن كنيسة المسيح تحتاج إلى الحاكم والنبي كليهما على السواء، ولو كان هذا الأخير يحتل المرتبة الأولى. وكما إن الإنسان لا يستطيع البقاء قيد الحياة إلا باتحاد النفس والجسد معاً، وإن يكن الجسد هو العنصر الأكثر ضعة، كذلك الكنيسة لا تستطيع البقاء بلا حاكم وإن تكن اهتماماته دونها روحانية وسموّا»[33].

من المؤكد أن الجماعة المسيحية والجماعة المدنية متطابقتان لدى زفنغلي تشكّلان الكنيسة التي يعتبر زفنغلي نبيّها والحكّام خدّام النظّام الظاهر بكامله. ومع أن مذهبه يغلو، كما نرى، في تأييد سلطة الحاكم المسيحي، فهو يولي «النبوّة» مرتبة الصدارة. فالحاكم، وإن تكن له عمليّاً السلطة والولاية على الشأن العام كله، لا يحقّ له التصرّف على هواه من أجل غايات زمنية بحتة، بل هو مجبر

(31) نجد إعلان الإيمان هذا في: Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen* (Leipzig: Deichert, 1903), pp. 79-94, a. 11, p. 92.

(32) *Zwingli Opera*, 1828- 1841, t. 4, pp. 42-78.

(33) المصدر نفسه، ص 58 و60.

على الخضوع لإلهامات «النبي»، ممثل الروح الحقيقي. ذلك ما يمكن استخلاصه أيضاً من تمهيده لشرح إرميا الموجّه إلى مجلس شيوخ ستراسبورغ وشعبها عام 1531، حيث يقول:

«إنه، وإن لم يكن من حق النبي أن يتنازل للحاكم عن شيء في الشؤون الدينية، ولا من حق هذا الأخير أن يتنازل للنبي، فإن الأولية تبقى للنبي. ذلك أن مهمةَ المعلّمين الأولى هي التعليم، والثانية هي إصلاح ما أسيء فهمه أو استخدامه. وهكذا فإن النبي يعلّم الجميع الديانة التي هو حَبرها والمطّلع على أسرارها، ثم يأتي دور الحاكم من بعده ليعاقب كل من لا يعمل بموجب هذا التعليم أو يتصرّف بخلاف توصياته»[34].

ثم يورد في خاتمة التمهيد المذكور وصفاً موجزاً للمدينة المسيحية النموذجية كما يراها زفنغلي:

«أمراؤها بعيدون عن الغرور والانتفاخ بالمجد الباطل، وأنبياؤها يعلّمون بوافر العلم والأمانة، وشعبها مسالم يخضع للعقيدة والسلطة، فليس الإنسان المسيحي، كما سبق لي أن قلت وأحب أن أكرر، إلا مواطناً صالحاً، مؤمناً، وما المدينة المسيحية إلا كنيسة مسيحية»[35].

ما من مُصلح، باعتقادنا، اقترب إلى هذا الحد من المثال القديم الذي نجده عند شعب الله. فالحاكم والنبي والتطابق بين الجماعة السياسية والجماعة الدينية ونشاط الملوك الأتقياء الإصلاحي ومحاربتهم عبادة الأوثان بلا هوادة، كل هذه الميزات التي أُثرت عن شعب إسرائيل القديم بدت وكأنها تنبعث من جديد في زوريخ بوحي من زفنغلي؟ فهل من حاجة بعد إلى الإضافة بأن كل خلاف شعائري في نظرية كهذه هو أمر مرفوض يستحيل التسامح بشأنه؟ لقد كان من الطبيعي أن يُصار إلى تدميرها على غرار ما فعل يوشيّا أو حِزْقيا بهياكل الوثنية وعباداتها. وكما إن الشعب الإسرائيلي لم يتورّع عن شنّ الحرب لإخضاع الشعوب الوثنية أو إبادتها كذلك زفنغلي لم يجد ضيراً في اللجوء إلى القوة من أجل نشر «ملكوت الله».

(34) «Complanatio in Hieremiam prophetam,» dans: *Zwingli Opera*, 1828-1841, t. 6, 1, p. 3.

(35) المصدر نفسه، ص 6.

لم تكن معاهدة عام 1529 إلا هدنة، في الواقع، لأن السياسة الزوريخية في المقاطعات المشتركة كانت تحتّم اندلاع الحرب ضد الكانتونات الكاثوليكية، عاجلاً أم آجلاً. وقد كتب المؤرّخ السويسري ج. ديراور بهذا الشأن يقول: «لقد أرسل زفنغلي أعضاء المجلس إلى جميع الأنحاء كي يرئسوا انتخابات الإصلاح في جميع البلدات ويطردوا منها سلطات المؤمنين الأوائل ويحموا المبشّرين. أضف إلى ذلك أنه نظّم البلدات المُصلحة وألغى الأديرة وتصرّف بالممتلكات الكنسية على هواه كما لو كانت المقاطعة تخضع لسلطته حصراً»[36]. تلك كانت سياسته في كل من تورغوفيا ورينتال وتوغنبورغ والأراضي التابعة لدير سان ـ غال. أما التسامح النسبي الذي أرسته فيها معاهدة 1529 فلم يعد إلا خدعة وتضليلاً. ولما كان التوتر على أشدّه، عام 1531، بين برن وزوريخ، من جهة، والكانتونات الكاثوليكية، من جهة ثانية، فقد اندلعت شرارة الحرب في الحادي عشر من تشرين الأول/ أكتوبر على مقربة من كابيل المتاخمة لكانتونَيْ زوغ وزوريخ، ما أسفر عن سحق القوات البروتستانتية ومصرع زفنغلي الذي اشترك بنفسه في القتال.

* * *

شكّل موت المُصلح حدثاً خطيراً على مستقبل البروتستانتية في سويسرا الألمانية، حيث جاءت معاهدة كابيل على الأثر (23 تشرين الثاني/ نوفمبر) تضع حدّاً لتوسّعها في أعقاب الحرب المذكورة بمنعها كل انتقال إلى الإيمان الجديد في المقاطعات المشتركة، وتشجيعها الكاثوليك على استعادة ما فقدوه من أراضٍ. كانت هذه المكاسب على تواضعها ثمينة لأنها مكنت الكاثوليك من استعادة المقاطعات المشتركة في أغروفيا وتورغوفيا وتوغنبورغ، وأيضاً في كانتون سولور الذي كان يضمّ أحد الأحزاب الإنجيلية. وسيتم لاحقاً تثبيت الوضع في غلاريس (1564) وأبنزيل (1567) بتقسيم كل من هذين الكانتونين دينياً إلى قضاءين، واحد للبروتستانت وآخر للكاثوليك. أما كانتون سولور فقد أدّت عودته إلى الإيمان الروماني إلى نتائج سياسية مهمّة، إذ أمّنت للكاثوليك غالبية الأصوات (7/13)[37] في المجلس الفيدرالي. وسيتوطّد هذا الوضع نهائياً

(36) Dierauer, *Histoire de la confédération Suisse*, t. 3, p. 166.

(37) Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, 20 vols., traduit de l'allemand par Furcy Raynaud (Paris: [s. n.], 1888), t. 18, pp. 206-207.

في النصف الثاني من القرن السادس عشر بفضل جهود الناشطين في تيّار الإصلاح المقابل وعلى رأسهم اليسوعيون والكبوشيون[38]. أما سويسرا الألمانية فستكون، على صعيد الحرية الدينية، محكومة، كما الإمبراطورية، بالمبدأ الذي نصت عليه معاهدة أوغسبورغ: الناس على دين ملوكهم.

كذلك أثّر موت زفنغلي سلباً في التطوّر الداخلي للبروتستانتية السويسرية، لأن عمل «الأنبياء» من شأنه أن يقلّل من سطوة الحاكم في الجماعة الإنجيلية، كما كان يتصوّرها، وبعد مماته، كما يشير أ. فارنر، «اضمحلّ العمل النبوي في إدارة كنيسة زوريخ، وباضمحلاله تغلبت السلطة الزمنية على الكنيسة، ما مهّد الطريق أمام قيام «الدولة الكنسية»[39] (Staatskirchentum). وطالما كانت شخصيته القوية قادرة على أن تفرض نفسها على السلطة المدنية لم يكن إلغاء استقلالية الكنيسة قبلها وتحويل كل شأن قضائي إلى الدولة ليعنيا سيطرة الدولة على الكنيسة، بالمعنى الصحيح. أما بعد رحيل «النبي» فقد انتقلت إدارة «الجمهورية المسيحية» الفعلية لتوّها إلى الحاكم بسبب قصور خلفائه عن متابعة دوره. ولم نعدم منظّرين لتبرير هذا الوضع المستجد، إذ راحت حوالي منتصف القرن تعاليم كل من فولفغانغ موسكولوس في برن ورودولف غوالتر في زوريخ تشقّ طريقها نحو «الإقليمية» و«الأراستية» وجميع الأنظمة التي تجعل من سلطان الأمير الديني (*jus circa sacra*) نتيجة طبيعية لسيادة الدولة[40]. ولم يكن لهذا التطوّر، في البداية، أي تأثير مباشر على الحرية الدينية لا في سويسرا ولا في ألمانيا، بل اقتصر دوره على تبرير تشدّد المبدأ القائل: الناس على دين ملوكهم.

2 ـ فاريل وكالفن: الإصلاح في سويسرا الفرنسية

سجلت البروتستانتية، بعد وفاة زفنغلي، مكاسب مهمة لها في سويسرا الفرنسية من الجهة الغربية حيث كان نشاط غيوم فاريل الإصلاحي في نيوشاتيل

---

(38) Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 20, pp. 94 ss.

(39) Farner, *Huldrych Zwingli*, p. 134.

(40) Kressner, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staaskirchentums*, pp. 45 ss., and Johannes Heckel, «Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra,» in: Johannes Heckel, *Festschrift Ulrich Stutz*, dargebracht von schülern, freunden und verehrern (Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1938), pp. 285 ss.

وبلاد الفو[41] سابقاً لنشاط كالفن التبشيري في جنيف. وفاريل هذا هو من مواليد بلدة غاب (Gap) الفرنسية، عام 1489. تتلمذ، أولاً، لإراسم ولوفيفر الإيتابلي (Lefèvre d'Étaples)، ثم تأثر بلوثر عام 1521، لكن تأثير زفنغلي بدأ يغلب عليه منذ العام 1524 إلى أن أصبح اعتباراً من عام 1529 مبشّراً للبرنيين المرتدين إلى الإنجيل الجديد. وأبرز ما اقتبسه من الإصلاح الزوريخي هو عقيدته الأسرارية. كان فاريل مبشّراً دينياً وسياسياً في آن معاً لأن البرنيين كانوا يجمعون إلى حماستهم التبشيرية مطامع توسّعية ترمي إلى الاستيلاء على كونتية نيوشاتيل وأسقفيتي لوزان وجنيف، وأيضاً، على بلاد الفو التابعة لدوقية سافوا. لكنه بعد فشله مرتين: الأولى في لوزان، والثانية في الأراضي التابعة لأسقف بال، قرّر أن يكسب نيوشاتيل التي كانت تابعة آنذاك لدوقية لونغفيل(تموز/ يوليو عام 1530)، فاتّبع طريقة كان قد جرَّبها زفنغلي من قبله وتحقق من جدواها في المقاطعات المشتركة. وقد سمحت سلطات نيوشاتيل بتعليم فاريل سماحها بالتعايش السلمي بين الطائفتين على أثر وصول بعثة من مدينة برن قدّمت طلبها بعبارات في منتهى الاعتدال كانت لتحملنا على الإعجاب دون تحفّظ، على حد قول أ. بياجيه «لو لم نكن نعلم أن دعوة التسامح هذه كانت موجّهة بلباقة نحو تحقيق كسب ما. إذ إنه سيأتي يوم يصبح فيه المُصلحون أكثرية فيبدّل سادة برن لهجتهم، ويجد أنصار القداس أنفسهم مسوقين إلى الارتداد جملة وبالقوة»[42]. وقد استغلّ فاريل هذا التسامح، للحال، فراح ينشر عقيدته بكل ما أوتي خطيب مثله من غوغائية واندفاع. لا بل أكثر من ذلك، لقد انتهز فرصة مرور فرق من الجيش البرني في الثالث والعشرين من شهر تشرين الأول/ أكتوبر فأطلق أتباعه الجدد برفقة الجنود ليحطّموا الصلبان

---

(41) حول غيوم فاريل، ينبغي مراجعة سيرة حياته المهمة، وهي من وضع فريق من المؤرخين والرعاة الروحيين، انظر: *Guillaume Farel, 1489-1565*, biographie nouvelle, écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France, et d'Italie (Neuchâtel; Paris: Editions Delachaux et Niestlé, 1930).

كما نجد دراسة نقدية لهذا المؤلف وضعها: V. Carrière, «Guillaume Farel, propagandiste de la réformation,» *Revue d'histoire de l'église de France*, [vol. 20] (1934), pp. 37-78, et Pierre Imbart de La Tour, *Les Origines de la réforme*, 4 vols. (Paris: Hachette, 1905-1935), t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 456-494.

(42) A. Piaget, «Documents inédits sur G. Farel et sur la réforme dans le comté de Neuchâtel,» *Musée Neuchâtelois*, t. 36 (1897), p. 78.

والصور والأواني المقدسة. ولم تمضِ أيام حتى أُجري انتخاب شكلي اضمحلّت على أثره العبادة الكاثوليكية في المدينة[43].

كان فاريل في نيوشاتيل أوفر حظاً منه في المقاطعات المشتركة المؤلفة من موريه، وأورب، وغرانسون التابعة لمدينتي برن، وفرايبورغ حيث صدّه الكاثوليك فاتجه نحو جنيف، وكانت لاتزال يومها كاثوليكية تسعى إلى التحرر من نير السيطرة المزدوجة التي يمارسها عليها أسقفها، من جهة، ودوق سافوا، من جهة أخرى. هذا هو سبب ارتباط فاريل بمعاهدة تحالف «كومبورجوازية» مع مدينة برن التي قدم إليها بتوصية من البرنيين، على غرار ما فعله في نيوشاتيل ومدن أخرى، يعاونه مبشّران آخران هما بيار فيريه وأنطوان فرومان. وبقدر ما كان يتم لفاريل توطيد[44] أركان الدين الجديد كان نشاطه يزداد عنفاً وإلحاحاً، فلم يكن يُسمع هناك إلا عظات وشجارات، ولم يكن يُرى إلا مشاهد نهب للكنائس، ما حمل الأسقف بيار دو لا بوم على مغادرة المدينة إلى غير ما عودة، عام 1533. وقد تلا ذلك إلغاء للقداس بقرار من مجلس المئتين، عام 1535، لتكتمل عملية الإصلاح في السنة التالية بإعلان برن الحرب على سافوا، حيث لم يقتصر الأمر على سقوط جنيف في أيدي الجيوش البرنية بل امتدّ الاحتلال ليشمل أيضاً بلاد الفو والجيكس وشابليه وأسقفية لوزان. وقد تمّ سريعاً «تبشير» هذه البلاد المحتلّة **بالإنجيل الجديد** فيما كانت جنيف تحتفل بعيد تحرّرها معلنة انضمامها نهائيّاً إلى الإصلاح. وفي الحادي والعشرين من أيار/ مايو تم عقد مؤتمر عام أعلن فيه الشعب مجتمِعاً في ما يشبه القسم: «إننا كلنا بالإجماع نريد، بعون الله، أن نحيا بحسب هذه الشريعة الإنجيلية المقدسة ونتّبع كلمة الله كما بُشّرنا بها متخلّين عن كل القداديس والطقوس الأخرى والطغيان البابوي والصور والتماثيل»[45].

❊ ❊ ❊

إذا كان فاريل قد ردّ جنيف إلى الإصلاح، فإن كالفن جعل منها

(43) Carrière, Ibid., pp. 32-35.

(44) Pierre Louis Théophile Georges Goyau, *Une Ville-église: Genève, 1535-1907*, 2 tomes (Paris: Perrin, 1919), t. 1, pp. 3 ss., et Emile Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps* (Lausanne: G. Bridel and C., 1899-1927), t. 2, pp. 113 ss.

(45) ورد نصّ المحضر الرسمي في: Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 2, pp. 147-148.

المدينة ـ النموذج للبروتستانتية. ولد كالفن عام 1509 في نوايون (Noyon)، ودرس في معهد لا مارش (la Marche) في باريس ثم انتقل إلى معهد مونتيغو (Montaigu) حيث تخرّج برتبة أستاذ في الآداب والفنون الجميلة عام 1528/ 1529[46]. درس الحقوق في مدينتي أورليون وبورج من عام 1529 حتى عام 1531. ثم تحوّل بعد الحقوق واللاهوت المدرسي (السكولاستي) نحو الأنسنية وأقام في معهد فورتيه (Fortet) في باريس. أما كيف التزم بالإصلاح، فمن الصعب معرفة ذلك، كما إن أحداً لم يفلح في رسم مراحل «ارتداده» بصورة يقينية. إلا إن تطوّره الديني يبدو مكتملاً عام 1534، فقد شعر بنفسه مُهدّداً في أثناء قضية الملصقات الإعلانية (Placards) إلى حدٍ أرغمه على مغادرة فرنسا واللجوء إلى مدينة بال حيث انصرف إلى التأليف وأصدر الطبعة الأولى من **الأسس المسيحية**، عام 1536. ولا يعدو هذا الكتيّب اللاتيني أن يكون، في مرحلته الأولى، رسماً إجمالياً، لكنه سيغتني في الطبعات اللاحقة بخبرات مؤلّفه المتنامية باستمرار.

وقد سنحت الفرصة لكالفن أن يزور تلك السنة جنيف ويلتقي فيها فاريل الذي ألح عليه بتمديد إقامته، ففعل وبادر لتوّه إلى مساعدة صديقه في تنظيم الثورة الدينية لأنه لمح ببصيرة لا تخطىء ما يتهدّد الحركة الإصلاحية من مخاطر. وكان الإصلاح الزفنغلي بعد موت «النبي» قد نجح عملياً في تحقيق سيادة الدولةَ على الديانة، فلما رأى كالفن أن السلطات المدنيّة في جنيف تأبى إلا أن تحذوَ حذو برن وزوريخ بالنسبة إلى هذه النقطة بالذات، سارع إلى التصدّي لها بكل قواه مصمماً على إعادة السيادة للكنيسة وجعل الحكّام خاضعين للرعاة في المجالين الديني والأخلاقي. لكن الوقت لم يكن يتسع لهذا الرهان الذي يبالغ في تقدير قوى الفرد الشخصية، فانفجر الصراع وأصدر المجلس في الثالث والعشرين من شهر نيسان/ أبريل قراراً يقضي بطرد فاريل وكالفن كليهما من المدينة ، فأقام الأول في نيوشاتيل، في حين لجأ كالفن إلى ستراسبورغ حيث أنجز الطبعة اللاتينية الجديدة لكتاب **الأسس المسيحية**، وأتبعها بالترجمة الفرنسية[47]. كانت

---

(46) دخل التلميذ إغناطيوس دو لويولا، مؤسس الرهبنة اليسوعية، إلى معهد مونتيغو سنة 1528 نفسها، في حين كان فرانسوا كزافييه يدرس منذ العام 1525 في معهد سانت بارب المجاور لمعهد مونتيغو.

(47) صدرت الطبعة اللاتينية الجديدة عام 1539، والطبعة الفرنسية عام 1541، انظر: Jacques Pannier, dans: [*Les «Textes français» de l'association Guillaume Budé*, 4 vols. (Paris: [s. n.], 1936-1939)].

مرحلة العزلة الإلزامية هذه ذات أهمية حاسمة في تركيز فكر كالفن الديني بشكل نهائي، إذ لم يسبق لأي مصلح آخر أن أوثق رسالته إلى نظام بمثل هذا التماسك والإحكام. وقد أخذ كالفن عن أسلافه، لا سيّما لوثر الذي كان يجاريه في إثباته صفة الفساد التام للطبيعة البشرية الخاطئة، فكرتي الخلاص بالإيمان وحده، وحصرية السلطة بالكتاب المقدس كقاعدة وحيدة للإيمان. لكنه انفرد عنه بتعليمه الخاص حول الأسرار والكنيسة وعلاقة الله بالإنسان، حيث قاده تعظيمه سيادة الله المطلقة إلى القول بقدَريّة الخلاص والهلاك، حتى ما قبل الخطيئة (Ante lapsum)، وتصنيف الناس مسبقاً على هذا الأساس. كما استبعد حضور المسيح الحقيقي في سر الأفخارستيا، وهو ما كان يقول به لوثر، استبعاده للرمزية الخالصة التي كان يكرز بها زفنغلي، ولم يقرّ إلا بما يشبه الحضور الافتراضي للمسيح في نفس المتناوِل. أما في المجال الكنسي فقد ذهب كالفن مذهباً مختلفاً عن ذلك الذي يطالعنا في تعليم كل من لوثر وزفنغلي. وكان الأول متعلّقاً بفكرة الكنيسة غير المنظورة يترك للأمير الإنجيلي أمر تنظيم الديانة الخارجي بكامله، بعكس زفنغلي الذي كان يعتقد أن ملكوت الله لا يزدهر إلا في كنيسة منظّمة، مما قاده إلى دمج النظامين السياسي والكنسي في مؤسسة واحدة. أما كالفن فكان يقول بضرورة الكنيسة المنظورة وفي الوقت نفسه يندفع إلى المطالبة بسيادتها إزاء الدولة وحقها في التشريع وولايتها الخاصّين:

= هذه الأخيرة هي على درجة رفيعة من الإتقان، غير أنّا استقينا شواهدنا عموماً من تقسيم الطبعة الفرنسية العائدة إلى عام 1560 (أنظر إعادة طباعتها، جنيف ـ باريس، 1888) لأنها أكمل من سابقتها وتمثّل تعليم كالفن النهائي. أما الدراسات حول كالفن فكثيرة جداً، نجد فهرساً لها في: François-Jean Wendel, *Calvin: Sources et évolution de sa pensée religieuse*, études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de strasbourg; 41 (Paris: Presses universitaires de France, 1950),

كما نتوقف على الأخص عند: Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, and Pierre Imbart de La Tour, *Les Origines de la réforme*, 4 vols. (Paris: Hachette, 1905-1935), vol. 4: *Calvin et l'institution chrétienne*. (Volume posthume).

حول نظرية كالفن الكنسية وفكره السياسي، انظر: Wendel, *Calvin: Sources et évolution de sa pensée religieuse*, pp. 221-236; Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), pp. 269-308 (nouvelle édition 1952); Eugène Choisy, *La Théocratie à Genève au temps de Calvin* (Genève: Impr. de M. Reymond, 1897); Goyau, *Une Ville-église: Genève, 1535-1907*, t. 1; J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat un Kirche* (Breslau: [n. pb.], 1937), et Marc-Edouard Chenevière, *La Pensée politique de Calvin* (Genève: Editions Labor, 1938).

«كما لا يمكن أن تقوم مدينة أو قرية من دون حاكم ولا شرطي كذلك من مصلحة كنيسة الله أن يكون لها أمن روحي مغاير تماماً عن الأمن الأرضي... ولن تكون سلطة الولاية هذه، عموماً، إلاّ نظاماً تم إنشاؤه من أجل حماية الأمن الروحي. وقديماً شكّلت الكنائس لهذه الغاية مجالس من الحكّام الذين يسهرون على الأخلاق ويُصلحون الآفات ويلجأون إلى الحِرم عند اللزوم»[48].

ما كان كالفن ليسمح للسلطات المدنية، على غرار ما كان شائعاً في زوريخ وألمانيا، بالاستيلاء على حقّ الحِرم بعد انتزاعه من الرعاة، فالكنيسة والدولة تشكّلان برأيه سلطتين «متكاملتين»، كما سيُقال لاحقاً في البلاد الواطئة، إنهما متكاملتان، بدون شك، إنما ينبغي الحفاظ على تمايزهما.

كان كالفن، إذاً، متمكناً من تعليمه على أتم وجه عندما استدعاه أهل جنيف بعد سنتين من النفي، وهم يطالبون بمخلّص ينتشلهم من حال الفوضى التي غرقت فيها البلاد أثناء غيابه. لكن فاريل عاد إلى جنيف قبل كالفن الذي طال انتظاره حتى الثالث عشر من أيلول/ سبتمبر عام 1541. وقد شرع في العشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر يطبّق قوانينه الشهيرة والكفيلة بتنظيم وضع المدينة الديني، فكانت الوحدة الدينية مُلزمة إلى حدّ أن كل مواطن كان مُجبراً على إعلان قسَم الولاء للإيمان الجديد، كما كان الرعاة الذين لا يحق للجماعة اختيارهم يتمتعون بسلطة عقائدية لا تقبل النظر. أما نظام التأديب الكنسي ـ وهو نظام قاسٍ يتدخّل في جميع تفاصيل الحياة الخاصة والاجتماعية ـ فقد عُهد به إلى هيئة مختلطة من علمانيين ورجال دين عُرفت باسم: الكونسيستوار[49]. ولما كان الطابع المشترك لهذا الجهاز يسمح للسلطات العلمانية بمتابعة تدخلها في شؤون الكنيسة، فقد انصب جهد كالفن على التخفيف تدريجياً من هذا النفوذ بتحويله دولة جنيف إلى شريك طيّع للسلطة الروحية. وهو نفسه لم يُمارس أي وظيفة، لكن شخصيته القوية والمُتسلّطة ستخوّله فرض نفسه تدريجيّاً إلى أن تصبح المدينة بكاملها طوع مشيئته. أما المعارضة فقد ظلت فاعلة حتى محاكمة سرفيه عام 1553 لأن إرسال هذا الهرطوقي الضد ـ ثالوثي إلى المحرقة ضاعف من نفوذ كالفن بدل أن يقضي

(48) [*Institution Chrétienne*, IV, 11, 1].

(49) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, p. 118; Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, p. 302, et Wendel, Ibid., pp. 49 ss.

عليه. لقد ظهر المصلح يومذاك وكأنه مخلّص الإيمان[50]، كما يوحي به قول ج. غويو: «ليست جريمة التعصّب التي ستأخذها الأجيال اللاحقة على كالفن إلا تكريساً لقوته في نظر أهل جنيف آنذاك»[51]، بحيث إن الصراع بين «القيصرية البابوية» واستقلالية الكنيسة، بحسب تعبير إ. دوميرغ[52]، سينحلّ نهائياً بعد العام 1554، ليُعلَن فوز الكنيسة بشخص كالفن الذي سيمارس ديكتاتورية دينية مطلقة حتى وفاته عام 1564.

مثل هذا التسلط الروحي يتعذّر استمراره إلى أجل غير محدود. وقد سبق، كما أشار أوجين شوازي، أن اتخذ خليفة كالفن، تيودور دو باز «موقفاً يتقدم سابقه بأشواط في مجال التأييد لسلطة الحاكم»[53]. إلا أن التقليد الكالفيني سيكون من القوة والرسوخ بحيث يتم له في جنيف، أكثر من أي مدينة بروتستانتية أخرى، فرض نفوذ الكنيسة على السلطة المدنية.

❊ ❊ ❊

ما توصّل إليه الإصلاح الزفنغلي والكالفيني في سويسرا وألمانيا لا يعدو أن يكون إجراء شبيهاً بمعاهدة أوغسبورغ، مع فارق وحيد هو أن معاهدة أوغسبورغ في ألمانيا لم تكن أكثر من سلام مؤقت، أو بالأحرى، هدنة تسبق حرب الثلاثين سنة، بعكس ما حدث في سويسرا حيث بدأ الوضع الطائفي يميل إلى الاستقرار منذ نهاية القرن السادس عشر. لا شك في أن البلاد ستتأثر بمضاعفات الحرب الأوروبية، لكن مدّ الانقلاب العظيم لن يشملها. وعلى العموم، فإن سويسرا القرن السادس عشر لم تكن أرض الحريات الدينية، وهي لم تتقبّل الانشقاقيين لا في الكانتونات البروتستانتية ولا في الكانتونات الكاثوليكية، بل كانت مدن جنيف وزوريخ وبرن تلقي الحظر على الأناباتيست وأحياناً تعدمهم[54]. كما إن اللاجئين

---

(50) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, p. 118, et Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, p. 130.

(51) المصدر نفسه، ص 98 ـ 99.

(52) Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 5, p. 179.

(53) Eugène Choisy, «L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze,» (Thèse, université de Genève, faculté de théologie, 1900), p. 3.

(54) Imbart de la Tour, Ibid., vol. 4: *Calvin et l'institution chrétienne*, pp. 135-136,

يقدّر إ. دوميرغ عدد الأناباتيست الذين تمّ إعدامهم في مدينة برن بين عامي 1528 و1571، بحوالي الأربعين على الأقل: Doumergue, Ibid., t. 6, p. 332.

البروتستانت من فرنسا وإيطاليا كانوا يعرّضون حياتهم للخطر في حال مجاهرتهم بآراء منافية للمعتقد الإيماني السائد، لأن الدولة والكنيسة كانتا تشتركان في فرض رقابة شاملة ومشدّدة على هؤلاء المُجدِّدين، فبعد إعدام ميشال سرفيه عام 1553 جرت محاكمة الإيطالي جان فالانتان جنتيليه في جنيف بتهمة الهرطقة الضد ـ ثالوثية، هو الآخر، وأُعدم في برن بعد سنوات (1566)[55]. وكثيرون هم الأنسنيون الإيطاليون الذين هربوا من محاكم التفتيش الرومانية ولم يتمكنوا من البقاء في جنيف ولا زوريخ فالتجأوا إلى بولونيا. تلك هي حال كل من ألشياتي وبلاندراتا وبرناردينو أوكينو الذين كانت آراؤهم في المسيح والثالوث الأقدس[56] موضع شبهة واتهام بالخروج على الإيمان المستقيم. أما سكان مدينة بال فقد سبق لهم أن شاهدوا عام 1559، كما مرّبنا، تنفيذ عملية إعدام وسيطية يوم تم نبش جثة الأناباتيستي دايفد جوريس وإحراقها بعد محاكمته[57]. وقد عاد لهيب المحرقة يتصاعد في جنيف بعد انقضاء ثمانين سنة على موت سرفيه (1632)، والضحية هي، هذه المرة، قسيس من بلاد الجيكس يدعى نيكولا أنطوان اتهمه القساوسة بالعمل على إحياء اليهودية[58].

---

(55) Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents* (Cambridge, MA: Harvard Univer. Press, 1945), pp. 230-238.

(56) المصدر نفسه، ص 233 وما يليها.

(57) انظر ص 286 ـ 287 من هذا الكتاب.

(58) انظر مقالات: S. Balitzer et de J. Weil, dans: *Revue des études juives*, t. 36 (1898), pp. 161-196, et t. 37, pp. 161-180.

ثمة بعض الإيضاحات في: Goyau, *Une Ville-église: Genève, 1535-1907*, pp. 151-152.

الفصل الثاني

إعدام ميشال سرفيه (1553)

وجدل كاستيليون ضد كالفن

يلوح لنا مما تقدّم أن سويسرا قلّما كانت مهيّأة في القرن السادس عشر لتكون مسرح المناقشات الكبرى حول التسامح، فهي، وإن لم يظهر على سدة الحكم فيها أمراء يفرضون ديانتهم الخاصة على رعاياهم كما في ألمانيا، لم تعدم ممارسة مماثلة على مستوى الجماعات الحاكمة التي كانت تفرض معتقدها الإيماني على جميع أعضاء الجسم السياسي، بالطريقة نفسها. على الرغم من ذلك، فإن أحد أهمّ سجالات العصر الحديث حول الحرية الدينية سينطلق في أواسط عصر الإصلاح من سويسرا بالذات بمناسبة محاكمة الطبيب الإسباني ميشال سرفيه وإعدامه في جنيف بتاريخ السابع والعشرين من شهر تشرين الأول/ أكتوبر عام 1553[1].

---

(1) حول قضية ميشال سرفيه وما تلاها من سجال، انظر: Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), t. 1, pp. 335 ss. et t. 2, pp. 1-132; Emile Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps* (Lausanne: G. Bridel and C., 1899-1927), t. 4, pp. 173-444; Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents* (Cambridge, Massachusetts: Harvard Univer. Press, 1945), pp. 49-75, and 113-212; Roland Herbert Bainton, *Michel Servet, hérétique et martyr*, travaux d'humanisme et renaissance; 6 (Genève: E. Droz, 1953); Roland Herbert Bainton, *«Castellioniana»: Quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance* (Leiden: E. J. Brill, 1951) et Bruno Becker, éd., *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion* (Haarlem: H.D. Tjeenk Willink, 1953), et Stefan Zweig, *Castellion contre Calvin, ou, conscience contre violence*, texte français d'Alzir Hella (Paris: B. Grasset, 1946).

1 ـ محاكمة ميشال سرفيه وإعدامه

كان سرفيه شخصية على جانب كبير من الفضول، يملك فكراً موسوعيّاً متلهّفاً لكل جديد إن في المجال العلمي أو في المجال الديني. وُلد في فيلانوفا على مقربة من ليريدا في إسبانيا نحو سنة 1511، وبعد أن أتم دراسته الحقوقية في تولوز التحق فترة من الزمن ببلاط الإمبراطور شارلكان في إيطاليا وألمانيا. كما أنشأ عدّة صلات بكبار قادة الإصلاح، أمثال ميلانختون وأوكولامباد وبوسير وكابيتو، في أوغسبورغ، أولاً، ثم في بال وستراسبورغ. كان له من العمر عشرون سنة عندما أصدر عام 1531 كتابه الأول: **في ضلالات الثالوث الأقدس**، الذي أثار صخباً كبيراً وسرعان ما حرّم بيعه في بال وستراسبورغ لأن مؤلفه كان يسعى جاهداً إلى إثبات فرضية مؤداها أن لا أساس لعقيدة الثالوث الأقدس في الكتاب المقدس. ولئن عاود سرفيه التصدّي بعد ذلك للموضوع، مع تلطيفات شكلية محض، في **حواراته في الثالوث** (1532)، فإنه، بعد عمله الجريء الأول بات يشعر بعدم الأمان في ستراسبورغ، وقرر التواري عن الأنظار. راح يتنقّل متنحلاً اسم ميشال دو فيلنوف بين باريس وليون وفيينا حيث مارس عدّة نشاطات تراوحت بين الطباعة والجغرافيا وعلم الفلك والطب والجراحة. وكان في أثناء إقامته في فرنسا التي طالت أكثر من عشرين سنة يظهر بمظهر الكاثوليكي الصالح، حتى إنه أصبح رئيس أخوية القديس لوقا في فيينا، عام 1550[2]. لكنه، في الواقع، كان يحلم بإصلاح جذري لا يعدو عمل لوثر وكالفن أن يكون له مجرّد تمهيد. وقد أعدّ لهذه الغاية وأصدر خفية في فيينا، عام 1553، مؤلّفاً سيلقى بسببه حتفه، بعنوان: **إحياء المسيحية**. وهو كتاب ضخم، من طروحاته الأساسية أن المسيح مجرّد إنسان، لكنه يتمتع بجميع قدرات الله.

وبينما هو يتفكّر في عمله المقبل، أزمع استمالةَ كالفن إلى آرائه، وبدأ يراسل رائد الإصلاح الفرنسي ممطراً إياه بوابل من الأسئلة والاعتراضات إلى أن عيل صبرهذا الأخير فأطلق لغضبه العنان في رسالة منه إلى فاريل بتاريخ الثالث عشر من شباط/ فبراير عام 1547، حيث صاغ تهديداً يجب ألا نحمّله من المعاني ما لا يحتمل بالنسبة لعصر كاتبه. قال:

---

(2) Pierre Cavard, *Procès de Michel Servet à Vienne* (Vienne: Syndicat d'initiative, 1953), pp. 34 ss.

«لقد كتب لي سرفيه مؤخراً وأرفق برسائله مجلّداً ضخماً ضّمنه هذياناته، ثم أضاف بتبجّح مصطنع أنني سأجد فيه أشياء مدهشة وغير مألوفة لم يسمع أحد بمثلها، وأنه سيأتي إلى هنا، إذا ما سمحت له بذلك. لكنني لا أريد الارتباط بكلامي، لأنني في حال قدومه سأفعل كل ما بوسعي للقضاء عليه، ولن أحتمل خروجه حياً أبداً»[3].

عندما ظهر كتاب سرفيه، عام 1553، لم يكن يحمل إلا الحروف الأولى من اسم مؤلّفه م. س. ف. (ميشال سرفيتوس فيلانوفانوس). لكن هوية الكاتب الحقيقية سرعان ما اكتُشفت في جنيف. وفي السادس والعشرين من شباط/ فبراير عام 1553 قام أحد اللاجئين الفرنسيين، ويدعى غيوم دو تري، بالإفصاح عن الاسم كاملاً في رسالة له إلى صديقه الكاثوليكي المحافظ في ليون، أنطوان أرنيس[4]، فاغتاظ هذا الأخير وعجب كيف أن فرنسا تحتمل مثل هذا «الهرطوقي الذي يستحق الحرق حيثما وُجد». ولما كان غيوم قد أرفق رسالته إلى أرنيس بأحد كراريس الكتاب المطبوع يثبت صحة أقواله، فقد سارع هذا الأخير إلى إعلام المفتش ماتيو أوري الذي باشر لتوّه تحقيقاً استجوب خلاله المتهم من دون أن يصل إلى نتيجة لأن سرفيه نفى مشاركته في هذا الكتاب. عندها طلب المحقق إلى أرنيس أن يزوده بمعلومات إضافية ويحضر الكتاب كاملاً، إن أمكن. وما يدعو إلى العجب، فعلاً، هو تلك الحمية التي أظهرها دو تري في العمل على إفادة صديقه بجميع المعلومات الضرورية. ذاك أن من يمد محكمة التفتيش الكاثوليكيّة بالمستندات هو بروتستانتيّ من جنيف! فلما عجز عن الحصول على الكتاب كاملاً أرسل إلى صديقه أرنيس نحو عشرين رسالة ومستندات متنوّعة كلّها مكتوبة بخط سرفيه، مضيفاً أن كالفن سلّمه إياها بعد طول عناء. ولم ينسَ أن

---

(3) Michel Servet, *Calvini Opera*, t. 12, p. 283. Les Oeuvres de Calvin sont comprises dans les tomes 29 à 87 du: Philipp Melanchthon, John Calvin and Huldrych Zwingli, *Corpus Reformatorum*, 98 vols. (Halle: [n. pb.], 1834-1928).

انظر: Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 6, pp. 261 ss.

الرسالة أصلية، بدون شك، انظر: Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 134-135, note 15.

(4) نجد هذه الرسالة في Servet, *Calvini Opera*, t. 8, pp. 835 ss.

انظر: Bainton, *Michel Servet, hérétique et martyr*, pp. 91-93.

يشير أخيراً إلى أن هذه الرسائل المبعوثة تؤكّد بوضوح أن سرفيه وميشال دو فيلانوفانوس هما شخص واحد[5]. بذلك يكون دو تري هو المسؤول الحقيقي عن هذه الوشاية المؤذية. ولكن ماذا عن مسؤولية كالفن؟ لقد أكّدها ميشال سرفيه بشدة، وأكثر من مرة، في أثناء محاكمته في جنيف، قائلاً إن دو تري كتب هذه الرسائل بناء على إلحاح كالفن من دون أن يلقى من خصمه ردّاً مباشراً بشأن هذه النقطة بالذات. لكن ما يجب الإقرار به هو أن معظم المؤرّخين المحدثين قد حكموا بصحة رأي سرفيه الذي لم تُفلح دفاعات فايس وشوازي ودوميرغ في تغييره[6]. وحتى لو أردنا التسليم بأن كالفن لم يلحّ على دو تري فإن «الرسائل شاهدة» على ذلك، كما يشير فرديناند بويسون[7]، وهي بخط سرفيه وقد تنازل عنها كالفن بملء إرادته كي ينير، بوساطة صديقه، تحقيق القضاة.



كانت الوثائق التي قدمها أرنيس سبباً في توقيف سرفيه في فيينا[8] وبدء محاكمته للحال. لكنها ما لبثت أن توقفت بعد بضعة أيام بسبب فرار المتهم في السابع من نيسان/ أبريل. ثم بعد أربعة أشهر حمل الشؤم سرفيه على المرور بجنيف حيث اكتُشف أمره يوم الأحد في الثالث عشر من آب/ أغسطس في أثناء حضوره الخدمة الدينية في هيكل المجدلية حيث كان يعظ كالفن، فتم إيقافه

(5) نجد رسالتي دو تري في Servet, *Calvini Opera*, t. 8, pp. 840 ss. et 843 ss.
لكن أول من نشر رسائل دو تري هو: L'Abbé Antoine d'Artigny, *Nouveaux mémoires d'histoire, de critique et de littérature*, 7 vols. (Paris: [s. n.], 1749), t. 2, pp. 79 ss.
حول ملاحقات محكمة التفتيش لسرفيه، انظر: Pierre Cavard, *Procès de Michel Servet à Vienne* (Vienne: Syndicat d'initiative, 1953), pp. 94 ss.

(6) Nathanael Weiss, «Calvin, Servet, G. de Trie et le tribunal de Vienne,» *Bulletin d'histoire du protestantisme français*, t. 57 (1908), pp. 387-404; Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 4, pp. 276-301, et Choisy, *La Théocratie à Genève au temps de Calvin*, p. 131.
بالنسبة لآراء المؤرّخين المضادة، ومعظمهم من البروتستانت، انظر: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1911), pp. 236 ss.
انظر: Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, p. 153, et Cavard, *Procès de Michel Servet à Vienne*, pp. 107 ss.

(7) Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, t. 2, p. 53, note 4.

(8) انظر: Cavard, Ibid., pp. 115 ss.

للحال. وليس في نيتنا أن نسوق محاكمة سرفيه بالتفصيل[9]، لكن من أخصّ ميّزاتها أن مجلس جنيف طلب خلال المناقشة رأي جميع الكنائس الأخرى في زوريخ وشافوز وبال وبرن. وهكذا، دعيت البروتستانتية بأكملها إلى إبداء رأيها في الجدل الدائر بشأن هرطقة سرفيه. ولئن جاءت الأجوبة متروّية في الظاهر، فقد كانت تشير بوضوح إلى الموافقة على إنزال أشد العقوبات بالهرطوقي المجدف[10]. من بينها رسالة لافتة من فيرجريوس (Vergerius) إلى بولينغر، رئيس كنيسة زوريخ، بتاريخ الثامن من تشرين الأول/ أكتوبر، من شأنها القضاء على كل ريبة بهذا الخصوص:

«لقد تلوت رسائلك على مجلس جنيف وأنا معجب بها أشد الإعجاب. لم تقل فيها صراحة بوجوب قتل هذا الهرطوقي لكنك شدّدت على الأمر بطريقة يسهل معها على القارئ فهم قصدك: إنك تريد قتله»[11].

هذا القصد كان كالفن قد فهمه، حق الفهم هو الآخر، وشعرأنه مدعوم، فكأنما حصل لديه يقين بأن مطالبته بالموت لأسوأ الهراطقة ومُنكر الثالوث الأقدس لا يعبّر عن رأيه الشخصي بل عن حكم الكنائس مشتركةً، فكتب لصديقه فاريل في السادس والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر ـ وهو يوم صدور حكم الإعدام على سرفيه بإجماع أعضاء المجلس ـ يقول:

«لقد أعلن (الرعاة) كلهم بالإجماع أن سرفيه جدّد أباطيله الكفرية، تلك التي عكّر بها الشيطان في ما مضى صفاء الكنيسة، ولم يعد بالإمكان احتمال هذا المسخ. إن جماعة بال حازمون في الموضوع، والزوريخيين يفوقون الجميع اضطراماً. . . وسكان شافوز موافقون. كما إن رعاة برن يشاطروننا الرأي وهناك رسالة تحريضية من مجلس هذه المدينة تركت عظيم الأثر في نفوس أعضاء مجلسنا»[12].

وغداة السابع والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر كان ميشال سرفيه يصعد

(9) Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 4, pp. 314 ss; Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 163-185, and Bainton, *Concerning Heretics*, pp. 111 sq.

(10) يورد إ. دوميرغ المقاطع الأساسية من هذه الرسائل: Doumergue, Ibid., pp. 347-351.

(11) انظر: Jean Calvin, *Opera*, t. 14, p. 635.

(12) المصدر نفسه، مج 15، ص 657.

إلى المحرقة عند أبواب جنيف على هضبة شامبيل. وما أكثر ما سيُنظر إليه بعد موته وكأنه بطل التسامح وشهيده. غير صحيح، لأنه هو نفسه أقر في إحدى رسائله إلى كالفن أن الهرطقة الخطيرة تستحق الإعدام إذا ما رافقها التصلّب بالرأي:

«الحقيقة التي لا لبس فيها هي أن العمل بعقوبة الإعدام توقف مع مجيء المسيح. إلا أنه عندما يكون هناك أمل بتقويم الاعوجاج... صحيح أن القديس بطرس قتل حنَنيا وسفيرة من غير أن ينتظر عودتهما عن الشر نظراً إلى بشاعة جريمتهما ولكي يكونا عبرة للآخرين. بل لعل الروح القدس الذي احتقراه أراد بهذه الطريقة أن يقول إنهما متماديان في الخبث وغير قابلين للإصلاح. ولنقل ببساطة إن هذه الجريمة تستحق الموت أمام الله والناس. أما سائر الجرائم التي لا وصية فيها من الروح ولا تكشف عن شر متأصّل أو تعنّت متعمّد أو شناعة عظمى، فعلينا أن نرجو إصلاحها لا بعقوبة الموت بل بعقوبات أخرى حميدة كالنفي الذي يؤيده يسوع المسيح تأييد الكنيسة للجِرم[13]».

لقد عبّر سرفيه بمنتهى الأمانة عن النظرية والتطبيق المعمول بهما في ألمانيا وسويسرا، كما مرّ بنا، فالموت للهراطقة المتعنّتين، والنفي للمنشقين العاديين، على ما يوجبه الحق في الإصلاح. وهو قلما اختلف مع خصمه حول المبادئ بدليل أنه في أثناء المحاكمة ادّعى عليه طالباً أن يعاقَب كالفن بالمِثل في حال ثبتت عليه تهمة الزور أو جرم الهرطقة[14].

ولا نحسبنّ أيضاً جماعة «الزنادقة» الذين ظن سرفيه في البداية أن بإمكانه الاعتماد عليهم مدافعين عن التسامح، بصرف النظر عن «الزنادقة الروحانيين»، أي المتصوفين المزيّفين والمُلهمين الذين سبق لكالفن أن هاجمهم في **الأسس المسيحية** يوم كان لهذه البدعة عدّة فروع في سويسرا وفرنسا والبلاد الواطئة[15].

---

(13) انظر: المصدر نفسه، مج 8، ص 708 (ep. 27).

(14) Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 4, p. 344.

(15) انظر: المصدر نفسه، مج 4، ص 63 ـ 67، و G. Jaujard, *Essai sur les libertins spirituels de Genève* (Paris: [s. n.], 1890), et L. Saulnier, «L'Evangélisme de Pierre du Val et le problème des libertins spirituels,» *Bibliothèque d'humanisme et renaissance = Mélanges Augustin Renaudet*, t. 14, pp. 205-218,

إذا ما حكمنا على الزنادقة انطلاقاً من بعض كتاباتهم كتلك التي درسها ج. جوجار، وجدنا أنهم ينضمون إلى المونطانية ويعتنقون نظرية يواكيم دو فلور بشأن عهود الوحي الثلاثة: عهد الآب، وعهد الابن وعهد الروح القدس، مطالبين المسيحين بحرية اتباع الروح، فهم يقتربون في بعض النقاط من سيباستيان فرانك ودايفد جوريس.

إن «زنادقة» جنيف يمثّلون التيار المعارض لكالفن، كما يستشف من كلام إيمبار دولاتور. وربما كان من الأصح أن نسميهم «الحزب الوطني»[16] لأنهم كانوا يدافعون عن المدينة ضد هؤلاء «الفرنسيين» الذين يدّعون تطبيق القانون ويوطّدون حقوق الدولة المسيحية، كما تم الاتفاق عليها في برن وزوريخ، في مواجهة مدّ الإكليروسية التي يمثلها كالفن وأتباعه، محتجين على النظام القاسي الذي يحاول هؤلاء فرضه على الشعب باسم الإنجيل[17]. ولم يكن لديهم أي اعتراض على ما سوى ذلك، فهم لا يشجبون وحدة الدولة الدينية، بالمعنى الحصري، ولا طرد المنشقين ولا حتى إعدام الهرطوقي الخطير. وعندما كان مصير سرفيه مطروحاً للنظر لم يتوانَ «زنادقة» المجلس عن الحكم عليه بالموت مثلهم مثل باقي الأعضاء[18].

* * *

لا داعي، إذاً، إلى تحميل ذكرى كالفن وحده، وزر محاكمة ميشال سرفيه، فإنّا إذا ما استذكرنا تصريحات كبار قادة اللوثرية في ألمانيا حول معاقبة الهراطقة، والحقد العارم الذي استهدف الأناباتيست والضد ـ ثالوثيين طوال القرن السادس عشر، تبيّن لنا أن إعدام الطبيب الإسباني لم تتسبب به، حصراً، إرادة خصمه الديني الظالمة، وإنما شجّع عليه رأي كان متداولاً يومذاك في العالمين البروتستانتي والكاثوليكي، مفاده أن الهرطقات الكبرى تجديف حقيقيّ يستدعي تجديد العقوبات القاسية التي نصّت عليها الشريعة القديمة، باستمرار. والجدير بالذكر أن كالفن تلقّى قبل محاكمة سرفيه وبعدها تأييد أرفع المقامات الروحية من مختلف الكنائس وأن بولينغر هنّأه على وضعه كتاباً يُبرّر تصرّفه. أما رئيس كنيسة زوريخ فقد ميّز بين رأي فريقين، أحدهما يعتبر أن لا حاجة بنا للعودة إلى مسألة معاقبة الهراطقة، والآخر يلحّ على ضرورة معالجتها محدّداً موقفه كالآتي: «نحن، خدّام كنيسة زوريخ، من أنصار الرأي الثاني». كذلك ذكّر بولينغر برسالة مماثلة كان قد بعث بها أوربانس ريجيوس، باسم وعّاظ

---

(16) Imbart de La Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 4, p. 122.

(17) Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 6, pp. 91 ss., and Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 163 ss.

(18) Calvin, *Opera*, t. 14, p. 657 (*Sine controversia damnatus est*).

لونبورغ[19]، إلى فيليب أمير بلاد الهسّه عام 1536. وإنّا لنلمس التأييد نفسه لدى بيار مارتير فرميلي، واعظ مدينة ستراسبورغ، في رسالة له إلى النبلاء البولونيين جاء فيها: «علينا ألا نتهم الحاكم الذي أدان سرفيه بالعقوبة القصوى، إذ لم تكن تجديفاته تُطاق يومذاك ولا كان يلوح في الأفق أي بارقة أمل في إصلاحه»[20]. ولما كان ميلانختون قد طالب كالفن منذ وقت طويل بإنزال أشد العقوبات بالأناباتيست ولم يعد بإمكانه الاعتراض على إعدام مُنْكِر الثالوث الأقدس، فقد سارع إلى تأييده، هو الآخر، إذ أرسل إلى كالفن في الرابع عشر من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1554، يقول:

«قرأت مؤلّفك الذي تدحض فيه تجديفات سرفيه البغيضة، وإني أشكر إبن الله الذي كان هو الحكَم في معركتك. كذلك الكنيسة مدينة لك بالشكر حاضراً ومستقبلاً. إني أوافقك حكمك كل الموافقة وأجزم أن الحكّام تصرّفوا بعدل عندما حكموا بالموت على مجدّف بعد محاكمتهم إياه وفق الأصول»[21].

أعارت الكنائس البروتستانتية الألمانية، عموماً، كبير اهتمام بمحاكمة سرفيه وإعدامه. وإن الأدلة العديدة التي جمعها المونسينيور باولوس تُظهر بوضوح أنها تقف في هذه القضية مع ميلانختون بجانب كالفن[22].

يبقى أن «بابا جنيف» اكتسب، حتى في نظر الأوساط البروتستانتية، شهرة مميزة في مجال التعصّب بين جميع المُصلِحين. وقد كتب ر. باينتون بهذا المعنى: «إذا ما اتفق يوماً أن قرأت لكالفن شيئاً عن الحرية الدينية، فلا بد أن يكون ذلك خطأً مطبعياً»[23]. هذا هو كالفن. قطعة من صخر. لقد أرسى نظامه

(19) انظر: Calvin, *Opera*, t. 15, p. 158.
رسالة مؤرّخة 12 حزيران/ يونيو 1554. حول مذكرة أوربانس ريجيوس، انظر ص 400 - 402 من هذا الكتاب. كذلك يورد باولوس بعض رسائل بولينغير: Nikolaus Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 220-222.

(20) حول بيار مارتير، انظر: المصدر نفسه، ص 286 وما يليها.
انظر أيضاً: *Loci communes* (Zurich: [n. pb,], 1580), p. 553 v°.

(21) Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, t. 8, p. 362,
الرسالة ذاتها، في: Calvin, *Opera*, t. 15, p. 268,
سبق أن أوردنا في ص 320، رسالة من ميلانختون إلى بولينغر حول الموضوع نفسه.

(22) Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 275-286.

(23) Sébastien Castellion, *Concerning Heretics*, trad. anglaise et introduction par R. H. Bainton (New York: [n. pb.], 1935), préface, p. 74.

السياسي وهو في سن الثلاثين ونشره في كتابه **الأسس المسيحية** الذي سيشكّل دستور أرثوذكسيته الصارمة، فلن نجد عنده، كما عند لوثر أو برنز، أي تطوّر من الليبرالية إلى التشدّد، ولن نسمعه يقول أول عهده ما قاله لوثر في بداية ثورته على روما من أن إحراق الهراطقة مخالف لإرادة الروح. إنه يعتقد، نظير إيليا الجديد، أن بعض الهرطقات يجب معاقبتها بالموت لأنها تشكّل تجديفاً لا يُحتمل على العزّة الإلـهية[24]. إن كتابه في **الأسس المسيحية** يتضمن، بدون شك، صفحات بليغة مستوحاة من القديس بولس يعالج فيها موضوع حرية المسيحي واستقلالية الضمائر المسيحية التي هي «خالصة ومنزّهة عن كل قدرة بشرية»[25]. لكن هذه الصفحات التي ترمي، بنوع خاص، إلى اطّراح بعض ممارسات الكثلكة الظاهرة وكأنها «غير مهمة»، تكتفي بمراودة مسألة التسامح وحرية الديانة من بعيد. مع الإشارة إلى أن الحرية التي يطالب بها كالفن هي حرية حصرية موقوفة على إنجيله وحسب، يتعيّن على الجميع الانحناء أمامها بدءاً برؤساء الدول وانتهاء بآخر فرد من الرعية.

---

(24) Castellion, Ibid., préface de R. Bainton, pp. 71 ss.

كتب إ. دوميرغ بشأن التمييز بين «التجديف» و«الهرطقة» لدى كالفن ما يلي: كان هذا التمييز «كاللغم الموضوع في أساس مبنى محكمة التفتيش والذي يؤذن سير الأمور بانفجاره يوماً»، انظر: Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 6, p. 420,

ربما صعب علينا تقدير مفعول هذا التمييز البركاني الذي جُعل في صيغة موازية لتلك التي يحفل بها في العصر الوسيط حيث كان يجري التمييز بين الهرطوقي العادي والهرطوقي المتعنّت. وكان يمكن أن ينال الأول العفو في حال اعترافه بالخطأ شريطة ألا يكون مرتداً إلى الهرطقة ثانية. أما الثاني فكان وحده يتعرّض للعقوبة القصوى. وما يُستفاد من تعابير كالفن وبولينغر التي يوردها دوميرغ في الصفحات 418 ـ 419 هو أن التجديف، برأيهما، هرطقة متعنّتة، متصلّبة كتلك التي كانت وحدها تؤدي إلى المحرقة في العصر الوسيط. والمثال على ذلك، ما قاله بولينغر في رسالة له إلى كالفن: «سيرى العالم كلّه أن أهل جنيف يكرهون الهراطقة المجدفين: هؤلاء هم الهراطقة المتعنّتون بالمعنى الحقيقي للكلمة». أورد هذا القول: Doumergue, Ibid., t. 4, p. 418.

(25) انظر الطبعة الفرنسية العائدة لعام 1541، الفصل 14 «في الحرية الدينية»: éd. J. Pannier, t. IV, pp. 129-147, et voir p. 145.

حول الضمير عند كالفن، انظر: Ruth Lindemann, *Der Begriff der Conscience in französischen Denken*, Berliner Beiträge zur romanischen Philologie; Bd. 8, Heft 2 (Jena: W. Gronau, 1938), pp. 74-81.

2 ـ بعد موت سرفيه
السجال بين كالفن ـ زوركيندن

هذا التشدّد في تطبيق النظام هو الذي أطلق، تحديداً، أولى الحركات المؤيدة للتسامح في سويسرا البروتستانتية، فبقدر ما كان كالفن يشعربمساندة كبار قادة الكنائس البروتستانتية له، كان يستشفّ معارضة خفيّة لديكتاتوريته الدينية. هذه المعارضة كانت أكثر تحفّظاً في جنيف منها في بال لأن الهراطقة الإيطاليين اللاجئين إليها ظلّوا يكنّون مودّة مُقلقة لذكرى سرفيه[26]، عدا أن تأثير إراسم كان لايزال مستمرّاً في تلك المدينة الكبرى. وقد شعر كالفن بضرورة تبرير نفسه أمام هذه الانتقادات والإشاعات، فعمد في نهاية شهر كانون الثاني/ يناير عام 1554، أي بعد أربعة أشهر من إعدام سرفيه، إلى إصدار كتابه: **إعلان الإيمان المستقيم** في نسختيه: اللاتينية الأصلية والفرنسية المعدّلة[27]، فإذا ما قارنّا بين هذا الكتاب وسائر ما وضع في تبرير اضطهاد الهراطقة من مؤلفات، تحقق لدينا أنه من أكثرها ترهيباً، حيث إن الكاتب لا يني يتردد فيه على فكرة مؤدّاها أن من واجب السلطات أن تثأر للإهانة التي تُلحقها الهرطقة وتدنيس القدسيات بالعزة الإلـهية. لكن كالفن يُضيف أن هذا الواجب يصل إلى حدّ من الإلزام يجعلنا لا «نوفّر قرابة ولا دماً ولا أي شيء آخر»، فالله يفرض «أن نتجاهل كل مشاعر الرحمة والإنسانية عندما يتعلّق الأمر بمحاربة مجده»[28]. بل قد يكون من الضروري أحياناً، طبقاً لأحكام العهد القديم، أن ندكّ مدناً ونبيد سكانها من أجل بلوغ هذا الهدف:

«إن الغفورين الذين يطيب لهم أن يتركوا الهرطقات من دون عقاب يُدركون

---

(26) انظر: Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 188-189.

(27) تمّ نشر النص اللاتيني في: Servet, *Calvini Opera*, t. 8, pp. 453-644

أما مطابقة النص الفرنسي فيجب مراجعتها على حدة، وإليك العنوان الكامل لها: Jean Calvin, *Déclaration pour maintenir la vraye foy que tiennent tous chrestiens de la trinité des personnes en un seul Dieu contre les erreurs détestables de Michel Servet, où il est aussi monstré, qu'il est licite de punir les hérétiques, et qu'à bon droict ce meschant a esté exécuté par justice en la ville de Genève* (Genève: J. Crespin, 1554).

قدّم دوميرغ موجزاً وافياً لهذا الكتاب كما أورد مختارات مطوّلة منه في: Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 6, pp. 411 ss. Le Livre est à la B. N. Réserve D2 3590.

(28) Calvin, Ibid., p. 47.

الآن أن تصوّراتهم لا تتفق مع وصية الله. فإن خوفهم من اتهام كنيسة الله بالصرامة يجعلهم يطلبون بالتغاضي عن كل أنواع الضلالات من أجل قبول أحد الأشخاص. لكن الله لا يريدنا أن نوفّر المدن ولا الشعوب، ولو اقتضى الأمر أن ندكّ الأسوار ونفني السكان عن بكرة أبيهم ونرتكب من الفظائع ما يُستدل به على كرهنا الشديد، خوفاً من انتشار العدوى. أكثر من ذلك، إن الله يفهمنا بطريقة ما أننا بإخفائنا هذه الهرطقات نصبح شركاء في الجريمة نفسها. وهذا غير مُشرّف، لأن المسألة تعني التخلّي عن الله والعقيدة المقدسة مما يعتبر إفساداً وانتهاكاً للحقوق الإلـهية والإنسانية»[29].

رُبّ معترض بأن الحقيقة المسيحية لا تحتاج إلى من يدافع عنها بالجسد أو بقوة أي ساعد بشري. ربما ـ يجيب كالفن ـ لكن الله حر في أن يستعمل عون الإنسان والوسائل البشرية إن أراد: «ولا ضيرَ في أن يكون الدين والإيمان المسيحيان، حتى ولو لم يعضدهما إلا يد الله التي تنتصر على الصليب، بحاجة إلى مساعدة البشر ومساندة السلطة إذا ما حسن ذلك في عين الله»[30].

ورُبّ معترض آخر بأنه لا يجوز إكراه البشر على الإيمان. لكن كالفن يجيب أن ليس هذا هو المقصود، بل معاقبة الإهانة الموجهة إلى الله: «إني، وإن كنت أقرّ بأنه لا يحق للأمراء إصدار مراسيم تطول قلوب البشر وتؤثر فيهم بحيث ينصاعون إلى الله وينسجمون مع الحقيقة، أعتقد أيضاً أن مهمتهم توجب عليهم عدم السماح بأن يكون اسم الله موضع سخط واحتجاج أو أن يشوّه سمّ الألسنة الخبيثة كلمته المقدسة»[31]. هنا يُشبه موقف كالفن موقف لاهوتيي العصر الوسيط الذين كانوا يُدينون الهرطقة بالموت، تماماً كما هي الحال بالنسبة لجريمة القدح والذم بالذات الملكية[32].

---

(29) المصدر نفسه، ص 47 ـ 48. حول تدمير المدن وإبادة سكانها بسبب عبادة الأصنام، انظر: **الكتاب المقدس**، «سفر التثنية،» الأصحاح 8، الآيات 12 ـ 18.

(30) المصدر نفسه، ص 30.

(31) المصدر نفسه، ص 32.

(32) انظر ص 159 ـ 161 من الكتاب. أما الإكراه كوسيلة للدخول في الإيمان، فلم يكن كالفن معارضاً قط، من حيث المبدأ، على الإطلاق، فنراه، في تفسيره، **الكتاب المقدس**، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 14، الآية 23. يؤيد كل التأييد التفسير الأغسطيني «أرغم من فيها على الدخول». ذلك أن «هذه الوسائل، وإن يكن الإيمان إرادياً، تفيد لكسر شوكة الذين لم يعتادوا الطاعة من غير إكراه». ورد هذا النص في: Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 6, p. 414, note 1.

كذلك يردّ كالفن على من يحتجّ بفضيلتي الوداعة والمحبة المسيحيتين، قائلاً إن المسيح لم يكن ضد العنف ما دام قد طرد الباعة من الهيكل[33]، وكالقديس توما، بالضبط، يلفت، بنوع خاص، إلى أن التسامح مع الهراطقة هو بحدّ ذاته انتهاك للمحبة الحقيقية:

«إن الرحمة التي يبالغ في تقديرها أولئك الذين يريدون الصفح عن الهراطقة هي أشدّ قسوة من العقاب نفسه، لأنهم بعفوهم عن الذئاب يسلّمون النعاج المسكينة فريسة لهم. أيُعقل، بربكم، أن يُهلك الهراطقة النفوسَ بسمّ تعاليمهم الخاطئة ونظل نمنع السيف الذي أمر به الله من ملامسة أجسادهم، أم ترانا نرضى بأن يُمزّق جسم يسوع المسيح من أجل أن يدوم نتَن العضو الفاسد؟»[34].

وثمة من يعترض، أخيراً، بقوله إن السماح بمعاقبة الهراطقة يحول دون إدانة محاكم التفتيش. هنا يجيب كالفن أن ليس «للبابويين» حتى الحق في اضطهاد البروتستانت بسبب ضلال عقيدتهم! وهم، على كل حال، لا يلجأون إلى القسوة وحسب، بل إلى الوحشية أيضاً في تعذيب ضحاياهم. وخلاصة القول إن التجاوزات الكبيرة التي يرتكبها «البابويون» لا تلغي الحق الذي يملكه الحاكم المسيحي: «إن سيوف المضطهدين لا يمكنها، على الإطلاق، أن تمنع الحكام الصالحين والأمناء من استعمال عصا العدالة للحفاظ على الكنيسة التي سبق لها أن عانت الكثير في الماضي. كما إن العذابات التي تحمّلها الشهداء لا توصد الباب أمام الحماية التي يهبها الأمراء الصالحون لأبناء الله»[35].



هذا الدفاع الجازم عن التعصّب كان لا بد أن يثير، عاجلاً أم آجلاً، بعض التناقضات. هذه الأخيرة، وإن بدت محدودة في الواقع، كانت تشكّل بداية تحرّك ما. وستؤثر إحداها بعمق على سير الأحداث. وأقدمها، اعتراض المستشار نيكولا

(33) Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, pp. 33-34.

(34) انظر: المصدر نفسه، ص 35 ـ 36 Saint Thomas, 2.2. q. 11, a. 4; *In IV Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 3.

(35) Doumergue, Ibid., p. 21.

زوركيندن[36]، حاكم برن الأعلى وصديق كالفن الذي تسلّم في بداية شهر شباط/ فبراير عام 1554 واحدة من أولى نسخات الإعلان، ثم رد على كالفن[37] في العاشر من الشهر نفسه مبيّناً أنه لا يستنكر إعدام سرفيه في المطلق، وإن يكن قد فضّل له موتاً من نوع آخر. وبعد أن أعرب عن نفوره من عقيدة جاحدة كهذه، أوضح أنه يودّ، بسبب كل ما شاهده من ضراوات، أن يتم التخفيف أكثر فأكثر من نسبة اللجوء إلى مثل هذا القمع الدموي:

«لا أكتمك سرّاً أني من الذين يتمنون، عن عجز أو عن خوف، أن يقل الاعتماد على السيف، يوماً بعد يوم، من أجل ردع الضلالات غير الإرادية وحتى الإرادية التي تسيء إلى الإيمان المسيحي؛ وأن ما يبعدني عن طريق التشدّد ليست وحدها شواهد التاريخ القديم، بل أيضاً تلك المشاهد الفظيعة التي يكشف عنها في أيامنا اضطهاد الأناباتيست. لقد شاهدت ذات يوم بأم العين امرأة هي أم لستة أيتام، في الثمانين من عمرها تساق إلى العذاب مع ابنتها بسبب رفضها عماد أولادها كما يأمر بذلك تعليم الأناباتيست المعهود. وما رأيته كافٍ ليجعلني أخشى رؤية حاكم يتخطى الحدود المرسومة لسلطته التي ينبغي، بحسب قولك، ألاّ تمارس إلا ضد محتقري الديانة».

ويتابع زوركيندن أنه، عندما يتعلّق الأمر بضلال ديني، من الأفضل للحاكم أن «يُفرط في التساهل من أن يُبالغ في الصرامة». وإلا فأين عسانا نتوقف عندما تتسع الهرطقة؟ هل نقرر القضاء على الجماهير؟ «لا أحب القوانين التي لا يحلّ عقابها إلا ببعض المذنبين العُزّل وتتراجع متى كثر عددهم». وما أدرانا لو أن هذا المذنب سيتوب يوماً حتى: «نعرّض أنفسنا جرّاء تسرّعنا المفرط إلى قتل نفس ربما أصبحت يوماً زينة الكنيسة بعد أن كانت عبئاً عليها». يبقى أن نشير، أخيراً، إلى الاعتراض الذي لم يملك كالفن إلا ردّاً ضعيفاً عليه: «لا يمكننا عمل شيء

---

(36) حول زوركانت، انظر: Jules Bonnet, «Un Magistrat bernois du XVIe siècle,» *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* (1874), pp. 2-14 et 97-108; Eduard Bähler, *Nikolaus Zurkinden von Bern, 1506-1588. Ein Lebensbild aus dem Jahrhundert der Reformation* (Zürich: [Beer], 1911; 1912), pp. *3-105*; voir surtout chap. 4, pp. [3-32]; Doumergue, Ibid., t. 6, pp. 397-408, et Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), t. 1, pp. 351-354.

(37) Servet, *Calvini Opera*, t. 15, pp. 19-22.

أفضل للبابويين الذين فعلنا حسناً بفضح وحشيتهم، إلا أن نقتدي بهم وننشىء بؤرة للجلادين في كنيستنا».

يتّسم ردّ زوركيندن هذا بكثير من الاعتدال، إنه ردّ قانوني لا يتنكر لصرامة المبادىء لكنه يريد تطبيقها بطريقة أكثر إنسانية، فطبعه مناقض تماماً لطبع كالفن. وعندما سيروح كالفن يعاتب صديقه بعد سنوات (1558)، على علاقاته الودية مع شخصين تم طردهما من جنيف هما: بلاندراتا وغريبالدي المتهمين بآرائهما الضد ـ ثالوثية[38]، سيجيبه زوركيندن قائلاً:

«لقد بدوت لي أكثر من مرّة في غاية التصلّب والقسوة، وصارحتك بذلك بمنتهى الصدق. وأعرف أني أبدو لك، بالمقابل، شخصاً وديعاً ومتساهلاً. لكنني أفضّل التطرّف في هذا المنحى على الانزلاق إلى الطرف النقيض»[39].

ولما لم تُرضِ هذه الإجابة كالفن، فقد جدّد زوركيندن تأكيده بأنه سيبقى أميناً لدوره المُهدّىء في المدينة:

«سأعمل ما بوسعي من أجل تهدئة النزاعات في قلب المدن. وأشكر الله على توافق الآراء وتوحّد الإرادات حول هذه النقطة. أرى أننا ننهك أنفسنا عبثاً في شؤون الدين طالما أن حبل السلام الأهلي مضطرب ولم يستتب الأمر بعد، فمتى حققنا هذا الهدف لم يعد هنالك ما يعكر أمور الدين إلى حدّ يصعب معه تسوية الخلافات»[40].

3 ـ هجوم كاستيليون الأول ضد كالفن «مقالة في الهراطقة» (1554)

لم تتمكن رسائل زوركيندن الخاصة، والودّية بالإجمال، من تعكير صفو كالفن. لكن بوادر هجوم أكثر جدّية بدأت تلوح في الأفق عندما صدر في نهاية آذار/ مارس، بعد شهر من ظهور إعلان الإيمان القويم، موجز باللاتينية عنوانه:

---

(38) انظر: Bähler, *Nikolaus Zurkinden von Bern, 1506-1588. Ein Lebensbild aus dem Jahrhundert der Reformation*, [pp. 20 -25].

(39) انظر: Servet, *Opera Calvini*, t. 17, p. 205.

(40) رسالة بتاريخ 9 تموز/ يوليو 1558، في: المصدر نفسه، مج 17، ص 248.

في الهراطقة، هل يجب ملاحقتهم؟[41] ولم يطل وقت حتى تبعته الترجمة الفرنسية: **مقالة في الهراطقة**. كان المؤلف قد انتحل لنفسه اسم مارتينوس بيليوس الذي أصبح مارتان بيلّي بالفرنسية. ولكن، ما كانت هويته الحقيقية؟ ذلك ما لم يخفَ على كالفن وصديقه تيودور دو باز اللذين أرسلا الواحد تلو الآخر (28 ـ 29 آذار/ مارس) إلى بولينغر يتهمان مباشرة شخصاً يُدعى كاستيليون، وإلى جانبه كان كالفن يتهم شيليوس المُسمّى تشيليو سيكوندو كوريونيه، وهو هرطوقي إيطالي لاجئ إلى بال، في الوقت الذي كان باز يهاجم لاجئاً إيطالياً آخر يُدعى ليليو سوتسيني هو عم فاوستو سوتسيني الذي سيصبح المروّج الأكبر لمذهب **الوحداوية** (السوسينية)[42]. أما أن يكون قد اشترك في وضع المؤلَّف المذكور أكثر من مؤلِّف فذلك ما لا نستبعده على الإطلاق. ذلك أن الكتاب كان عبارة عن مختارات في التسامح تجاه الهراطقة تمّ اقتطافها من نتاج مؤلفين ينتمون إلى عصور مختلفة، مما يفترض القيام بأبحاث معينة قد تكون تمت بالتعاون بين مجموعة من الأشخاص[43]. على أن أحداً لم يتردد في إثبات إسم المؤلِّف الأساسي، فمن هو كاستيليون هذا الذي يوجه إليه مُصلِحا مدينة جنيف إصبع

---

(41) Sébastien Castellion: *De hæreticis. An sint persequendi, and omnino quomodo sit cum eis agendum, doctorum uirorum tum ueterum, tum recentiorum sententiæ*, [Edited by M. Bellius] (Magdeburgi [Basle]: Per Georgium Rausch, 1554), et *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, édition nouvelle, publiée par les soins de A. Olivet; préface de E. Choisy (Rouen: [s. n.], 1554),

يندر العثور على هذين المؤلَّفين. وقد أعيد طبع النسخة اللاتينية منهما في جنيف عام 1954. كما أُعيد إصدار الطبعة الفرنسية في جنيف عام 1913 بعناية أ. أوليفيه. انظر حول هذه الطبعة الدراسات التي تناولتها بـالـنـقـد: Charles Bost, «Sébastien Castellion et l'opposition protestante contre Calvin,» *Revue de théologie et de philosophie* (1914), pp. 301-321.

ثمة أيضاً ترجمة إنجليزية بعنوان: Sébastien Castellion, *Concerning Heretics*, trad. anglaise et introduction par R. H. Bainton (New York: [n. pb.], 1935),

تكمن أهميتها في التمهيد فضلاً عن الحواشي النقدية التي تتيح التحقق من المختارات العديدة التي ضمّها الكتاب والتعرّف إلى واضعيها. نجد، أخيراً، تحليلاً موسّعاً لهذا الكتاب في أطروحة فرديناند بويسون، انـظـر: Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), t. 1, pp. 360-413.

(42) Servet, *Calvini Opera*, t. 15, pp. 96-97.

(43) نجد دراسة حول مؤلّفَي في الهراطقة في كتاب بويسون، الجزء الثاني، ص 1 ـ 28.

الاتهام؟ إنه مصلح، هو الآخر، وُلد في سان مارتان دو فرين على مقربة من نانتوا (Nantua) في بوجيه (Bugey). اسمه الحقيقي «شاتيون» وفي اللاتينية كاستيليو الذي منه «كاستيليون»، وهوالاسم الذي سيثبته له التاريخ[44]. درس في معهد الثالوث الأقدس التابع لبلدية ليون، ولمع اسمه باكراً بين الأنسنيّين الأفذاذ. ولعل اطلاعه على كتاب **الأسس المسيحية** لكالفن هو الذي سرّع انخراطه في الإصلاح، فهجر ليون عام 1540 والتحق بمنفيّ جنيف (كالفن) في ستراسبورغ. ثم دخل جامعة جنيف قبل عودة كالفن المظفرة ببضعة أشهر وتدرّج فيها بسرعة من أستاذ عادي إلى ركن أساسي. لكنه استقال عام 1544 لعجزه عن العيش بالمرتبات التي كان يتقاضاها. كان بودّه أن يدخل إلى الجسم الراعوي لولا أن كالفن الذي بدأ يرتاب بآرائه اللاهوتية[45] أبعده عن هذه الخدمة، ولا سيما أنه كان يرى في كاستيليون مفكراً ذاتياً مستقلاً، أي خصماً محتملاً. وقد عاش هذا الأخير بعدها ثماني سنوات من البؤس في بال يعمل مصححاً في مطبعة قبل أن يُصار إلى تعيينه أستاذاً للغة اليونانية في الجامعة.

على أن كاستيليون استطاع، في غمرة سنوات الضيق هذه، أن ينجز ترجمته اللاتينية **للكتاب المقدس** ويصدرها عام 1551، بعدما وطّأ لها[46] بإهداء لملك إنجلترا الشاب إدوار السادس. وكانت تلك المرة الأولى التي يعبّر فيها الكاتب عن أفكاره حول التسامح تجاه الهراطقة، مبيّناً أن اضطهاد المنشقين مردّه إلى غيرة مزيفة على المسيح تدفعنا إلى أخذ أمثاله وتعاليمه على غير محملها.

---

(44) حول أصل تسمية كستليون، يُخبرنا المؤلف نفسه في أحد أعماله: «لما كنت أعيش في مدينة ليون، وأنا شاب، حدث ذات يوم أن ناداني أحد الأشخاص: كستليون (Castalion) بدل أن يناديني باسمي المعتاد كاستيلون (Castellion).

ولما ذكّرني هذا الاسم بنبع ربات الشعر فقد أعجبت به للحال وتبنيته متخلياً عن اسم عائلتي لأتسمّى من الآن فصاعداً باسم كستليون». (وردت هذه الرواية عند بويسون، المجلّد الأول، ص 26). حول سيرة حياة كستيليون، انظر، إضافة إلى أطروحة بويسون، انظر: Etienne Giran, *Sébastien Castellion et la réforme calviniste*, avec une préface de Ferdinand Buisson (Haarlem: J. W. Boissevain, 1914).

(45) كان خلافه مع كالفن يتركز على النقطتين الآتيتين: 1 ـ حول سفر نشيد الأناشيد الذي كان يستبعده لحكمه عليه بالإباحيّة؛ 2 ـ ونزول المسيح إلى الجحيم الذي قدم له كاستيليون تفسيراً مغايراً لتفسيرالكنائس المصلَحة. انظر تقرير خدّام جنيف في: Buisson, Ibid., t. 1, pp. 198-199.

(46) نستشهد بهذا التمهيد استناداً إلى المختارات المسهبة التي أوردها منه كاستيليون نفسه في: Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, pp. 135-142.

«أوّاه! في أي أزمنة نحن؟... لقد أصبحنا سفاحين وقتلة بسبب غيرتنا على المسيح، وهو من سفك دمه كي لا تُسفك دماء الآخرين. إنّا نقتلع الزؤان غيرة على المسيح الذي أمر أن يترك الزؤان إلى يوم الحصاد خوفاً من اقتلاع القمح معه، ونضطهد الآخرين غيرة على المسيح الذي أمر بأن ندير الخد الأيمن إذا ما ضربنا أحدهم على الأيسر، ونضمر الشر للآخرين غيرة على المسيح الذي أمرنا أن نبادل الشر بالخير».

كما بيّن في موضع آخر أن روح الاضطهاد هو اعتداد جنوني من قبلنا يجعلنا راغبين في استباق العقوبات التي احتفظ الله بها إلى نهاية العالم:

«فلننتظر حكم الديّان العادل ولنجهد لا في إدانة الآخرين بل في تجنّب كل ما يجلب لنا في الدينونة من آثام، فلنطع الديان العادل ونترك الزؤان إلى وقت الحصاد.. فإن نهاية العالم لم تحن بعد، ولسنا أولئك الملائكة الذين أوكلت إليهم هذه الوظيفة».

إنّا، باستعمالنا السيف وممارستنا الإكراه على الهراطقة «نستخدم أسلحة أرضية في معركة روحية»، في حين أن أسلحتنا الحقيقية التي يذكرنا بها القديس بولس هي الصبر والتواضع والمثابرة ونقاوة الضمير. ولم يُرِد كاستيليون بقوله هذا أن يستنكر قسوة العقوبات المطبّقة في حال ارتكاب جرائم تنهى عنها أبسط القواعد الأخلاقية، كالقتل والسرقة والزنى وغيرها...، لكنه أعلن أن هذه العقوبات ليست في حال الضلال الديني موضوع رهان. وهو، في معرض تسويغه الفرق ما بين طريقة التعامل مع الجرائم المدنية والتعامل مع جرائم الهرطقة، غالباً ما يتوسّل حجّة سيتردّد عليها لاحقاً، وهي أن الجميع متفقون على شجب الجرائم الأولى، أي جرائم الحق العام، بينما تتضارب الآراء في شأن العقائد الدينية، فما من يجرؤ، مثلاً، على الدفاع عن القتل، ولا «حتى المجرم نفسه»، لكن الأمر يختلف بالنسبة إلى «قضية الدين وفهم الكتاب المقدس»:

«ذلك أن محتواهما غامض وغالباً ما يتم تقديم الحقائق فيهما على سبيل اللغز، مما يطرح مسائل شائكة لاتزال موضع جدل منذ ما يزيد على الألف سنة من دون أن يتمّ التوصل بشأنها إلى أي اتفاق. وليس في أيامنا الحاضرة ما يؤمل بحصول مثل ذلك، إلا من باب المحبة الكفيلة بأن تضع حدّاً لكل السجالات وتهدىء النفوس وتطرد الجهل. ولهذا روّيت الأرض بالدماء البريئة».

إن الأفكار الواردة في هذه الصفحات لا تتسم كلها بالجدة، إذ إننا نتعرّف فيها روحية إراسم الذي لـم يغب بعد ذكره عن مدينة بال[47] من خلال تركيز كاتبها على وداعة المسيح ومحبته تركيزَهُ على مثل الزؤان وضرورة التمييز بين الهرطقة وجرائم الحق العام. لكن كاستيليون يذهب أبعد من إراسم في مجال الأخلاقية الأنسنية. وقد بدأنا نلمس عنده حيال التعابير العقائدية، عموماً، بعض اللامبالاة التي ستتصاعد وتيرتها في كتاباته اللاحقة. كذلك نلفت لديه إلى بروز برهان كتابي سيتم اعتماده في كل مناسبة وظرف. هذا البرهان يتمثل في نصائح التسامح التي أعطاها جِمْلائيل لليهود في مواجهة نجاح البشارة الرسولية[48]. وعلى كل حال، فإن مقدمة النسخة اللاتينية لِـ **الكتاب المقدس** هي، بالنظر إلى تاريخها (1551)، أصدق شاهد على التناقض الأساسي بين كاستيليون وسياسة كالفن الدينية[49]. من هنا نفهم سبب إقدام هذا الأخير بعد سنتين من إعدام ميشال سرفيه على إصدار تبرير جديد لموقفه من دون إبطاء.



لا يشكل كتاب: **مقالة في الهراطقة** دحضاً مباشراً لدفوعة كالفن[50]، بل يبدو كمجموعة نصوص منتقاة في التسامح مع الهراطقة. وقد عرض كاستيليون

(47) نذكّر بأن إراسم أقام في مدينة بال من عام 1522 إلى عام 1529، ومن عام 1535 إلى حين وفاته عام 1536.

(48) كان زفنغلي، كما رأينا، يستشهد بهذه الخطبة ولكن لصالح «إنجيله» وحسب. انظر: **الكتاب المقدس**، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 33 ـ 39.

(49) هذا «التمهيد التجديفي» هو الذي أتاح لتيودور دو باز أن يحدّد للحال هوية مؤلف **مقالة في الهراطقة**، كما كتب هو نفسه إلى بولينغر، انظر: Servet, *Opera Calvini*, t. 15, p. 97.

كذلك مقدمة الترجمة الفرنسية للكتاب المقدس، وهي مُهداة إلى هنري الثاني (1555) تتضمّن دعوة إلى التسامح أمام الاضطرابات والشكوك المتعلّقة بالديانة: «فكما إن القتال يتوقف في المعركة عند حلول الظلام وحتى طلوع النهار مخافة أن يتسبب الضرب العشوائي في قتل الأصدقاء بدل الأعداء... كذلك عالمنا اليوم يعيش اضطرابات وشجارات تطول الدين بنوع خاص، ولم يحدث يوماً مثل ما نراه من بلايا وشرور يفهم منهما أن ليل الجهل قد أدرك معظمنا إن لم يكن قد أدرك الجميع... وإن الحل الأفضل، في غمرة الالتباس هذه وتشابك الأمور، يكمن في الانتظاروالإحجام ريثما يطلع النهار مخافة أن نقدم في الظلام على فعل ما قد نندم عليه غداً، فنقول: «لم أكن أنوي فعله». انظر: *La Bible nouvellement translatée* (Bâle: [s. n.], 1555), préface.

(50) صدر كتاب كاستيليون بعد إعلان كالفن بأسابيع قليلة فقط، فلا يستطيع، إذاً، أن يكون ردّاً مباشراً عليه، لكنه أتى نتيجة قضية موت سرفيه.

أفكاره الشخصية في مقدمتيه[51]، بنوع خاص. أما الأولى فموجهة إلى غيوم أمير بلاد الهسّه ولا وجود لها إلا في الترجمة الفرنسية. وأما الثانية، وهي الأهم، فموجّهة إلى كريستوف دوق فورتنبرغ، وقد جرى بها استهلال الطبعة اللاتينية. وقد شدّد كاستيليون منذ الصفحات الأولى لهذه المقدمة الأخيرة على فكرة مؤدّاها أن المسيحية تكمن في صفاء الحياة الأخلاقية لا في صحة العقيدة، وأن البحث المفرط عن الاستقامة الإيمانية هو الذي يؤلّب المسيحيين بعضهم ضد بعض متسبباً في أبشع الاضطهادات بينما هم في الواقع متفقون على قواعد الأخلاق الأساسية. وهكذا فإنهم ينسون أن يعيشوا كمسيحيين لشدة ما يتشاجرون ويضطهد بعضهم بعضاً من أجل فذلكات عقائدية:

«لقد سبق للمسيح أميرِ هذا العالم أن قال قبيل مغادرته الأرض أنه سيأتي في يوم وساعة لا يعرفهما أحد. وعندما أمر أتباعه أن يعدّوا لأنفسهم أثواباً بيضاء يرتدونها يوم مجيئه، كان يقصد أن يعيشوا معاً حياة مسيحية ملؤها الشراكة، ويحبوا بعضهم بعضاً من غير جدال ولا نزاع... وما أقل الذين يُعدّون هذا الثوب الأبيض!... إنه آخر ما يشغل تفكيرهم. لقد بردت المحبة وفترت مخافة الله بعدما أقعتنا إلى الحضيض، وبتنا نقضي حياتنا في الشجار والخصام وجميع أنواع الخطايا. ونحن لا نتجادل حول الطريق التي تقودنا إلى المسيح فنتمكن من إصلاح حياتنا، بل حول طبيعة المسيح ووظائفه، وأين هو الآن؟ وماذا يفعل؟ وكيف يجلس عن يمين الآب؟ وكيف هو واحد مع الآب؟ ومثل ذلك أيضاً بالنسبة للثالوث الأقدس، والآخرة، وحرية الاختيار، والله، والملائكة، وحال النفوس بعد الموت، وما شابه ذلك من أمور ليس من الضروري أن يعرفها المرء كي يكسب الخلاص بالإيمان»[52].

بعد لائحة النقاشات العقائدية هذه التي هي مصدر الاضطهادات كلها ينتقل كاستيليون إلى تفحص مفهوم الهرطقة، متسائلاً: ما هي الهرطقة بالنسبة إلى «عامة الشعب»؟ وبعد البحث والتدقيق يجيب هذا اللاهوتي أنه لا يجد لها أي تحديد آخر «إلا أننا نعتبر الهراطقة أولئك الذين لا يتفقون معنا في الرأي». ويمكننا التحقق من ذلك في كل مجال:

(51) Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, pp. 3-32.

(52) المصدر نفسه، ص 12 ـ 13.

«لا نكاد نجد فرقة واحدة بين كل الفرق التي لم يعد لها في أيامنا حصر ولا عدّ إلا وتعتبرالفرق الأخرى هرطوقية. فإذا كنت تُعتبر مؤمناً حقيقياً في هذه المدينة أو المنطقة فأنت في نظر المدينة والمنطقة المُجاورتين هرطوقي. وكأنما فرض على من يريد البقاء في أيامنا قيد الحياة أن يعتنق من العقائد والديانات ما يساوي عدد المدن والفرق، تماماً كما يحتاج المسافر من بلد إلى آخر إلى تبديل عملته يوماً بعد يوم، لأن العملة المتداولة في مكان ما لا تصلح للاستعمال في أمكنة أخرى»[53].

إن مفهوماً للهرطقة كهذا يستحيل إلا أن يؤدي إلى حرب دينية أو إلى الاضطهاد. لذا وجب الاحتكام في تحديد الهرطقة لا إلى رأي «عامة الشعب» بل إلى «كلام الله»، فإذا ما عدنا إلى الإنجيل ورسائل القديس بولس وجدنا أن هذه الأخيرة تعني التعنّت، والهرطوقي هو من يجب أن يُعامل «كوثني وعشّار»[54] لأنه أبى أن يرعوي عن غيّه بعد تعرّضه للتنبيه ثلاث مرات. والتعنّت يكون حيث يكون الرفض المكابر لحقيقة يقينية والإصرار على خطأ منكَر. أما في مجال الأخلاق والعادات حيث التوافق على المبادئ أمر بدهي، فقد نجد أنفسنا أمام هرطقة في حال أصرّ أحد الأشخاص، أو إحدى الفرق، على ممارسات فاسدة يدينها أهل الفضل جميعاً. وأما في مجال الدين حيث غالباً ما نفتقر إلى اليقين، اللهم إلا بالنسبة إلى بعض الحقائق العامة الكبرى كوحدانية الله، فإن الأمور تجري على نحو مغاير، بدليل أن الخلاف القائم ليس بين المسيحيين واليهود أو الأتراك، فقط، بل أيضاً بين المسيحين الذين انقسموا في ما بينهم بسبب تنازعهم حول نقاط كثيرة، فليضعوا حدّاً لتبادل الاتهامات بالهرطقة طالما أن أحداً لا يمكنه أن يتهم أحداً بالعناد في الأمور الغامضة، أو غير اليقينية. وقد تجرّأ كاستيليون فطبّق على الخلافات العقائدية تلك النصائح التي كان يُسديها القديس بولس إلى المؤمنين حول مسألة تناول اللحوم المقدمة للأصنام: «فعلى الذي يأكل ألا يزدري من لا يأكل، وعلى الذي لا يأكل ألا يدين من يأكل، فإن الله قد تقبّله»[55]:

(53) المصدر نفسه، ص 24 ـ 25. لابد من أن نلحظ في سياق مطالعتنا نقد كاستيليون اللاذع للنظامين الألماني والسويسري في تطبيقهما مفهوم «الناس على دين ملوكهم».

(54) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 18، الآيات 15 ـ 17، و«الرسالة الأولى إلى طيموتاوس،» الأصحاح 3، الآية 10.

(55) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 3.

فكما يجب على اليهود والأتراك ألاّ يدينوا المسيحيين كذلك، أقول وأكرر: «فليكفّ المسيحيون عن إدانة الأتراك واليهود! وليعلموا أن ما يجدر بهم فعله هو أن يعمدوا إلى تعليمهم واجتذابهم نحوهم بالعدل والتقوى الحقيقية. كذلك فلنفعل الشيء نفسه، نحن المسيحيين بعضنا مع بعض بدل أن يدين أحدنا الآخر. وإذا كنا نفوقهم حكمة فلنكن أيضاً أفضل منهم وأرحم. إذ من المؤكد، بحسب ما يُظهره مثَل المسيح والرسل، أن ميل الإنسان إلى إدانة الآخرين يفتر بنسبة ازدياد معرفته للحقيقة»(56).

بعد هذا التحليل لمفهوم الهرطقة، نجد أنّنا قد عدنا إلى موضوع كلامنا الأول، ومؤدّاه أن جوهر المسيحية هو في أن نحيا في المحبة المتبادلة حياة المسيحيين الحقيقيين من دون أن نحوّل الخلافات العقائدية إلى ذريعة للحقد والاضطهاد. وتنتهي المقدمة بمناجاة شهيرة ومؤثّرة:

«أيها المسيح، يا خالق العالم وملكه، أتَرى هذه الأشياء؟ هل غدوتَ مختلفاً بالكلية عما كنت عليه، أتراك صرتَ صارماً متناقضاً مع نفسك؟ عندما كنتَ على الأرض كنت تفوق الجميع وداعةً وحلماً واحتمالاً للشتائم... أنت يا من صبرت على الضرب والبصق والسخرية وإكليل الشوك... وصلّيت لأجل أولئك الذين أنزلوا بك هذه الشتائم والإهانات، أإلى هذا الحد تبدّلت الآن؟ أرجوك باسم أبيك القدّوس أن تقول لي إن كنت حقّاً تأمر، كما يدّعي معلمونا، أن يقضي الذين لا يطيعون أوامرك وإرشاداتك غرقاً ويتعرّضوا للضرب المبرّح... ويخضعوا أطول وقت ممكن لضروب التعذيب! أحقّاً أنت تأمر بذلك وتوافق عليه أيها المسيح؟... وإن كنت تفعل هذه الأشياء وتأمر بفعلها، فماذا تركت للشيطان أيها المسيح؟ يا لقبح جسارة البشر الذين يجرؤون على أن ينسبوا إلى المسيح مثل هذه الأفعال المنصاعة لأحكام إبليس وتحريضاته»(57).

من فوائد المقدمة الأولى المُهداة إلى غيوم أمير بلاد الهسّه أنها تُظهر حدود التسامح عند كاستيليون، فهو يحدّد واجبات الحاكم المسيحي مبيّناً أن عقوبة الإعدام المحصورة بالعصيان وجرائم الحق العام لا تجوز بحسب روحية الكنيسة القديمة في حال الضلال الديني بتاتاً. لكن النفي مباح في حال الرفض المتعنّت

---

(56) Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, p. 29.

(57) المصدر نفسه، ص 31 ـ 32.

لحقائق الدين الأساسية، مثل خلق العالم وخلود النفس أو قيامة المسيح. إن مجدّفاً كهذا يجوز أن ترميه الكنيسة بالحِرم، أولاً، وللأمير بعدها أن ينفيه خارج البلاد. لكن نصائح كاستيليون ظلت، بالرغم من هذا الاستثناء، جريئة بالنسبة لعصره كونه لم يحجب التسامح إلا عن الملحدين والعقلانيين الأكثر راديكاليّة.

* * *

وإنّا وإن كنا لا ننوي التوقّف طويلاً عند هذا الكتاب، نشير إلى أن النصوص العشرين التي يحشدها المؤلف بهدف تبرير التسامح مع الهراطقة تنم على براعة فائقة في الاختيار. وباختصار، فهو أول استقصاء منهجي حول هذا الموضوع[58]. لكننا لن نتقيّد بترتيب المؤلِّف، بل نكتفي بالإشارة إلى النصوص المذكورة، وقد سبق أن تعرّفنا إلى قسم كبير منها في الفصول السابقة مرتبة بحسب تسلسلها الزمني. إن آباء الكنيسة يحظون بتمثيل واسع في هذا الكتاب، باستثناء طرطليانس الذي تم إغفاله، على كونه من البارزين، ونحن سنكثر لاحقاً من التردد على كتابه: **الدفاع عن الدين**، ومقالته إلى سكابولا. غير أن كاستيليون يعرف، بالمقابل، أن ينتقي النصوص الأكثر دلالة لدى كل من لقطنطيوس[59] والقديسين هيلاريوس[60] وإيرونيموس[61] ويوحنا فم الذهب[62]

(58) إن الترجمة الإنجليزية لكتاب: Bainton, *Concerning Heretics*, pp. 253 - 140, ضرورية، فهي تتضمن المراجع الصحيحة، إضافة إلى ملاحظات تفسيرية ونقدية ضرورية، انظر كذلك: Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, pp. 374-404.

(59) Lactance, «*Divinae Institutiones*, V, 19, §11-24,» dans: Migne, *Patrologie latine*, VI, pp. 614-615; V, 23, 6.

انظر: Bainton, *Concerning Heretics*, pp. 197-199.

(60) Saint Hilaire, «Contra Auxentium,» dans: Migne, *Patrologie latine*, X, p. 610,

يرد هذا المقطع في سياق نصّ طويل لسباستيان فرانك (أغسطينوس ألوثيريوس)، انظر: Bainton, Ibid., pp. 194-195.

(61) Saint Jérome, «Commentaire de saint Mathieu, XII, 20-21,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXVI, 79, et Bainton, Ibid., pp. 210-211.

لم يستشهد كاستيليون بالقديس إيرونيموس إلا نقلاً عن كتاب لبرتيليمي ويستهامر: Barthélemy Westheimer.

(62) Saint Jean Chrysostome, «hom. 46 in Mtt.» dans: Migne, *Patrologie latine*, LVIII, c. 477-478; «*In Gen.* chapitre premier, hom. 8,» dans: Migne, *Patrologie latine*, LIII c. 72, and Bainton, Ibid., pp. 209-210.

وأغسطينوس[63]. كما لا يفوته، أخيراً، أن يورد من تاريخ المؤرّخ كاسّيودور في الثالوث مقاطعَ منوّعة لسقراط وسوزومين تُبرز في سياق إخباري عدداً من مزايا الحلم لدى الأباطرة المسيحيين تجاه الهراطقة والمنشقين[64]. وأول من يستعين به كاستيليون من المحدثين هو إراسم، معتمداً بوفرة على مقالتين له جدليتين: الأولى، ضد انتقادات نويل بيدا، عميد كلية اللاهوت في باريس؛ والثانية، ضد الرهبان الإسبان ومحاكم التفتيش. وفيهما يرتكز إراسم على مثل الزؤان[65] لدحض خصومه. بعد ذلك يحيلنا كاستيليون، بمنتهى البراعة، إلى كل من مارتين لوثر وجان برنز اللذين كانت تعاليمهما، كما رأينا، تتصف أول عهدها بالتسامح. مع الإشارة إلى أن نصّ لوثر الأساسي مأخوذ من مقالته «في السلطة الزمنية» (1523) التي سبق أن عرضنا لها بالتحليل[66]، وأن الشاهد الطويل العائد لبرنز مستمد من كتيّبه: **هل يستطيع الحاكم قتل الأناباتيست** (1528)[67]. أما سيباستيان فرانك الذي ورد ذكره تحت اسم مستعار هو: أغسطينوس ألوتيريوس، فقد احتل في الكتاب مكانة لا تقل عن مكانة سابقيه أهمية، لاسيما أنه ظلّ أميناً لموقفه الأول، ولو أن كاستيليون لم يقتبس إلا من مجموعة الأخبار الصادرة عام 1531 في القسم المخصص

(63) Saint Augustin, «Contra Cresconium, *III, 50*,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XLIII. 526-527; «De fide et operibus, V, 7,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XL, 201; «Lettres 139, 1-2; 133, 2; 134, 3,» dans: Migne, *Patrologie latine*, XXXIII, 535-536; 509, 511; *Quaestiones septemdecim in Matthaeum*, I, 12, 1-2; dans *Patrologie latine* XXXV, 1369-1370, *et Contra epistulam quam vocant Fundamenti, I,*» dans: Migne, *Patrologie latine*, XLII, p. 173.

انظر: Bainton, Ibid., pp. 206-209.

(64) Cassiodore, *Historia tripartita*, VII, 12; VIII, 11-12; IX. 19, 36, 37; X, 23; XI, 2-3; *Patrologie latine* LXIX, 1078, 1118, 1136-1138, 1152-1153, 1181, 1188-1189, and Bainton, Ibid., pp. 237-240.

(65) Desiderius Erasmus, *Opera omnia* (Lugduni Batavorum: Impensis P. Vander Aa, 1703-1706), t. 9, 580 D-582 F; 1054 D- 1046 D.

انظر: Bainton, Ibid., pp. 169-183.

(66) انظر: Martin Luther, *Werke* ([Weimar: n. pb.: n. d.]), t. 11, pp. 261-271;

كذلك يستشهد كاستيليون بعظة 1525 حول مثل الزؤان، انظر: Bainton, Ibid., pp. 141-153. ([*Fastenpostille*, éd. de Weimar], t. XVII, 2, p. 125.

(67) نجده في المجموعة المطبوعة في B. N. D2 3892 والتي ورد ذكرها في ص 313، من هذا الكتاب.

تمدّنا هذه المجموعة بمراجع النسخة الألمانية، انظر: Bainton, Ibid., pp. 154-169.

للهراطقة الرومانيين[68]. أخيراً نقع على عدد وافر من النصوص القصيرة المستقاة من نتاج مؤلفين بروتستانت معاصرين أمثال كسبار هيديو وجان أغريكولا وجاكوب شينك وكريستوف هوفمان وأوتو برانفيلس وأوربانس ريجيوس وكونراد بيليكان[69]. وهذا الأخير أنسني ألزاسي الأصل يؤثَر عنه الاعتدال، وما أكثر ما نراه يستوحي من إراسم في شرحه **إنجيل القديس متى**، لا سيما مثل الزؤان[70]. من هنا كنا نستغرب بعض الشيء أن يُصار إلى تشبيهه بأوربانس ريجيوس المعروف بصرامته القصوى[71]. أخيراً يستدعي كاستيليون بما لا يخلو من الدهاء الساخر شهادة كالفن ضد كالفن نفسه، مستشهداً بمقطعين له قصيرين: أحدهما من مقدمة كتاب: **أعمال الرسل** والثاني من الطبعة الأولى **لكتاب الأسس المسيحية**[72].

يبقى، لكي نستكمل عرض كاستيليون هذا لبعض «السلطات المرجعية» التي تدعم فكرة التسامح، أن نتفحّص المقطعين الأخيرين المنسوبين أحدهما إلى جورج كلاينبرغ والآخر إلى بازيل مونفور. وهذان اسمان مستعاران، بالتأكيد. وقد ألمح فرديناند بويسّون إلى أن من كان ينتحل اسم جورج كلاينبرغ هو الأناباتيستي دايفد جوريس الذي كان يعرفه كاستيليون حق المعرفة، بالرغم من إقامته متخفياً في بال[73]. على أن من جاء بعده من المؤرخين لم يسعه الركون إلى مثل هذا الافتراض الظنّي[74]، ومن الممكن، بحسب الرأي الشائع، أن يكون المدعوّان كلاينبرغ ومونفور شخصاً واحداً هو، بكل بساطة، كاستيليون نفسه[75]. هكذا يكون خصم كالفن قد عرض في ختام كتابه نظريتَهُ الخاصة تحت ستار هذين

(68) Franck, *Chronica*, 3e p. liv. 3, «von den römischen Ketzern». Dans l'édition de 1531 que cite M. Bainton, les références sont, fos 334-336, 454, 460, 461, voir: Bainton, *Concerning Heretics*, pp. 183-197.

(69) نجد الإحالات الدقيقة كلها في مؤلفات هؤلاء الكتّاب في: Bainton, Ibid., pp. 199-205.

(70) حول كونراد بيليكان، انظر: المصدر نفسه، ص 81 ـ 83.

(71) انظر ص 325 من هذا الكتاب.

(72) انظر: Bainton, Ibid., pp. 202-203.

(73) انظر: المصدر نفسه، مج 2، ص 164.

(74) هذا ما يشير إليه: Johannes Kühn, *Toleranz und offenbarung* (Leipzig: F. Meiner, 1923), et Bainton, Ibid., pp. 10 et p. 274.

(75) بالنسبة لـ Basile Montfort لاحظنا أن «Basile» هو باليونانية البديل عن «Sébastien» (βασιλευ'ς = Σεβαστος) و«Monfort»، هو البديل عن (fort = castellum) «Castellion».

الشاهدين المزعومين. حسبنا أن نورد من «مقطع جورج كلاينبرغ» هذا الشرح الثاقب لإحدى الآيات التي تضمنتها رسالة القديس بولس الثانية إلى طيموتاوس: «فجميع الذين يريدون أن يحيوا حياة التقوى في المسيح يسوع يُضطهدون»[76]. يقول كلاينبرغ:

«اللبوة تطارد الذئب والنعجة، والذئب يُطارد النعجة من دون اللبوة، فالنعجة هي الأخيرة. لذا كانت تُقاسي وحسب: تنفع ولا تضرّ، لأنها لا تجد أضعف منها. هكذا يحدث بين البشر حيث كبار الطغاة يضطهدون من هم دونهم طغياناً، وهؤلاء بدورهم يضطهدون المسيحيين، فالمسيحي الحقيقي هو آخر الجميع. إنه يجهل الأذية ولا يعرف إلا أن يفيد الآخرين. ليس من هو أدنى منه مرتبة، إذ ما من إنسان يفوقه تواضعاً وحلماً وفقراً وضعفاً»[77].

سوى أن ضعف المسيحي، على الصعيد الزمني، ليس من الضعف والجبن في شيء، لأن للمسيحي أسلحته أيضاً. إنه يمتلك سيفاً ودرعاً، لكن أسلحته هي أسلحة الروح. هذا ما أعلنه كاستيليون تحت اسم بازيل مونفور المستعار. إن أهمية هذا الجزء تكمن في مهاجمته الحجج الكتابية التي يبرزها المدافعون عن الاضطهاد، وكانوا، كما بيّنّا سابقاً، دائمي الاستعادة لما تنص عليه الشريعة القديمة من عقوبات رهيبة بحق عبدة الأصنام والمجدّفين والأنبياء الكذبة[78]. وقد لحظ كاستيليون أن العودة على هذا النحو إلى شريعة موسى تعني العزم مجدّداً «على تبرير الذات بأعمال الشريعة» واستبعاد أنفسنا بالفعل عينه «عن المسيح الذي سقطت به كل الأشياء القديمة وتجدّد كل شيء»[79]. كذلك كان هؤلاء المدافعون يستشهدون بعقاب عاكان الذي رُجم مع عائلته وبقره وحميره وغنمه لأنه جلب الرجس:

---

(76) الكتاب المقدس، «الرسالة الثانية إلى طيموتاوس،» الأصحاح 3، الآية 12.

(77) Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, p. 153.

(78) الكتاب المقدس: «سفر الخروج،» الأصحاح 22، الآية 19؛ «سفر تثنية الاشتراع،» الأصحاح 13؛ «سفر اللاويين،» الأصحاح 24، الآية 16.

(79) Castellion, Ibid., p. 159.

الكتاب المقدس، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 5، الآية 17.

«فإذا أردنا القيام بعمل مماثل وجب أن نقتل كل عائلات الهراطقة. وما أحرانا عندئذ أن نعود إلى موسى ونختتن، فنكون قد استبعدنا المسيح ووقفنا تحت ظلّ الشريعة مع اليهود ننتظر مسيحاً آخر»(80).

ولما كان هؤلاء يقيمون وزناً كبيراً لإيليا «الذي قتل كهنة البعل» فقد ردّ عليهم كاستيليون بقوله إن إيليا هذا أنزل النار من السماء على جنود الملك أَخَزْيا بينما منع المسيح تلاميذه المتلهّفين من الانتقام بهذه الطريقة: «يا رب، أتريد أن نأمر النار فتنزل من السماء وتأكلهم؟ فالتفت يسوع وانتهرهما قائلاً: لستما تعلمان من أي روح أنتما، فإن ابن البشر لم يأتِ ليُهلِك بل ليخلّص»(81).

لكن المدافعين عن العنف ضد الهراطقة لا يحجمون حتى عن الاستعانة بالشريعة الجديدة، فتراهم يكيّفون حادثة حنَنْيا وسفيرة على وجهة نظرهم، مع أن القضية هنا قضية كذب لا هرطقة، وبطرس لم يقتلهما بالسيف الحديدي الذي منعه المسيح من استعماله بل بسيف الكلمة، أو بالأحرى، قوة الروح القدس(82). وأيضاً يقولون إن السلطة، بحسب القديس بولس، يجب أن تعاقب فاعل الشر «فإنها لم تتقلّد السيف عبثاً»(83). لكن كاستيليون يردّ على هذا الادعاء بضرورة عدم الخلط بين وظيفة الراعي ووظيفة الحاكم، أو بين سيف الكلمة والسيف المادي: «إذا كانت لكم سلطة الكلمة فاكتفوا بها وعاقبوا الهراطقة والمنافقين والمُفتَرين وغيرهم... بسيفها، ودعوا الحاكم يُعاقب المجرمين بالسيف ويسترجع شريعة العين بالعين والسن بالسن»(84). كما يحتجّون بعبارة أرغم من فيها على الدخول(85) المأخوذة من مثل المدعوّين إلى الوليمة، فيردّ كاستيليون:

---

(80) Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes,* p. 163.

انظر: الكتاب المقدس، «سفر يشوع،» الأصحاح 7، الآيات 24 ـ 25.

(81) انظر: المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول،» الأصحاح 18، الآية 40؛ «سفر الملوك الثاني،» الأصحاح 1، الآية 10، و«إنجيل لوقا،» الأصحاح 9، الآيات 55 ـ 56، و Castellion, Ibid., pp. 163-164.

(82) Castellion, Ibid., pp. 166-168.

انظر: الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5.

(83) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآية 4.

(84) Castellion, Ibid., pp. 169-170.

(85) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 14، الآية 23.

«حسناً يقولون، ولكن بسيف الروح يحصل هذا الإرغام (أقلّه إذا كان العرس روحياً) أي بكلمات حيّة، مُشوّقة ومقدّسة»[86]. فلا يسعنا، بالتالي، إلا الإقرار بأنه لم يسبق لأحد أن أخضع نصوص الكتاب المقدس التي يمكن أن تُوظف لمصلحة روح الاضطهاد لمثل هذا النقد المنهجي الذي نراه مع كاستيليون.

وينتهي الكتاب بتحليل المجاز الذي أنشأه بولس حول هاجر وسارة: «وكما كان المولود بحكم الجسد يضطهد المولود بحُكم الروح في ذلك الحين، فمِثْل هذا يجري اليوم. ولكن ماذا يقول الكتاب؟ يقول: «أطْرد الجارية وابنها، لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحرّة»[87]. وما يفعله كاستيليون هنا هو أنه يستعيد موضوعاً سبق لسيباستيان فرانك أن عرض له مطوّلاً منذ عشرين سنة[88]، فيعارض بين أبناء الجسد الذين يتمسّكون بحرفية النص المقدس ويستمدون منها ذرائع للاضطهاد، وأبناء الروح الذين يتسلّحون بالصبر، على مثال المسيح، مرجئين إلى الدينونة العامة أمر الفصل النهائي بين الأبرار والأشرار:

«إن أبناء الأمَة هم الذين يريدون العيش بحسب الشريعة، أي الحرف. لكنهم، مع ذلك، يضطهدون الذين يريدون أن يحيَوا بحسب الروح، على غرار اضطهاد إسماعيل لإسحق. وما يُظهرهم لنا بمظهر الإسماعيليين الحقيقيين هو أخذهم بحرفية ما ورد في الشريعة التي توصي بطرد الأنبياء الكذبة. هؤلاء، بحسب تفسيرهم، هم الهراطقة، وكل من لم يجارهم ويوافقهم الرأي هو، بالتالي، هرطوقي. وهم بذلك يثبتون أنهم أبناء الذين كانوا يقولون: «لنا شريعة، وبحسب هذه الشريعة يجب عليه أن يموت لأنه جعل نفسه إبن الله»[89].

وما هي حال أبناء الروح الذين ينهجون نهجاً مغايراً، فلا يأخذون على عاتقهم مسؤولية طرد الأشرار والهراطقة خارج الملكوت السماوي في هذا الدهر بل يصبرون بانتظار الدينونة العامة، فكما إن سارة لم تطرد بنفسها الأمَة هاجر وابنها إسماعيل بل طلبت إلى زوجها إبراهيم أن يفعل ذلك[90]، كذلك الكنيسة

(86) المصدر نفسه، ص 184، والكتاب المقدس «إنجيل لوقا،» الأصحاح 14، الآية 23.

(87) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 4، الآيات 30.

(88) انظر ص 222 وما يليها من هذا الكتاب.

(89) انظر الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح 19، الآية 7.

(90) المصدر نفسه، «سفر التكوين،» الأصحاح 21 الآيات 9 ـ 10.

تترك للمسيح أمر إصدار الحكم وإدانة الجاحدين، عملاً بقول القديس بولس في رسالته الأولى إلى أهل قورنثس: «اذاً لا تحكموا في شيء قبل الوقت حتى يأتي الرب الذي سينير خفايا الظلام ويظهر آراء القلوب. وحينئذ يكون المدح لكل واحد من الله»[91].

4 ـ مداخلة تيودور دو باز، مقالة في الهراطقة (1554)

أثار كتاب كاستيليون موجة قلق حادة لدى قادة الإصلاح الكالفيني. وكان من أكثرهم انفعالاً بعد كالفن صديقه تيودور دو باز، وهو فرنسي الأصل، من مواليد فيزيليه (Vézelay)، ارتد إلى الإصلاح عام 1548 ودرّس اليونانية في لوزان[92]. لقد كتب إلى بولينغير في التاسع والعشرين من آذار/ مارس عام 1554 يقول إن هذا الجاحد والمجدّف «لا يترك شيئاً على حاله في الديانة المسيحية»، وإنه يستعدّ لدحض آرائه[93]. هكذا رأيناه في شهر أيلول/ سبتمبر من السنة نفسها يصدر كتابه: **على الحاكم المدني معاقبة الهراطقة**[94]، حيث لم يحِد قيد أنملة عن خط صديقه كالفن، بل انقض مؤنباً، نظيرمعلّمه، على تلك «المحبة الشيطانية التي لا تمت إلى المحبة المسيحية بصلة»، إذ إنها باعتزامها إنقاذ إنسان واحد من الموت تهدد بنشرعدوى الهرطقة في كل مكان:

«تبّاً. . . تبّاً لهذه التي ليست محبة بل ضراوة قصوى تجعل من قطيع يسوع المسيح فريسةً لكي تخلّص عدداً لا يُحصى من الذئاب! تنبّهوا كلكم أيها الحكام المؤمنون. . . وإذا رغبتم أن تؤدّوا خدمة حسنة لله، أنتم الذين وضع الله السيف

---

(91) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 4، الآية 5.

(92) Paul-Frédéric Geisendorf, *Théodore de Bèze* (Genève: Labor et fides, 1949).

(93) انظر: Servet, *Calvini opera*, t. 15, p. 97,

كتب بعد ذلك بفترة وجيزة إلى المرسَل إليه نفسه: «لا أعتقد أننا سمعنا مثل هذه التجديفات منذ بدء التبشير الإنجيلي» (المصدر المذكور، ص 166).

(94) Théodore de Bèze: *De Hæreticis a Ciuili Magistratu puniendis Libellus, aduersus Martini Bellii farraginem, et nouorum academicorum sectam* = *Traité de l'autorité du Magistrat en la punition des hérétiques* (Genève: [R. Estienne], 1554).

بعد سنوات ستظهر الترجمة الفرنسية: *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques* (Genève: [s. n.], 1560).

في يدكم كي تحافظوا على شرف جلاله الأمجد، فلتكن لديكم فضيلة الضرب بهذا السيف من أجل إنقاذ القطيع من براثن هذه الوحوش المتنكّرة بهيئة البشر»[95].

وعلى غرار كالفن يدافع باز عن حق الحاكم في الاضطلاع شخصياً بمعاقبة الهراطقة، بصفته ذراع الكنيسة الزمنية:

«إن الطغيان يبقى أقلّ سوءاً من أن ندع كل امرىء يتصرّف على هواه. أعني من الأفضل أن يحكمنا طاغية فظ من ألا يكون لنا أمير على الإطلاق، أو يكونَ لنا أمير يبيح لرعيته أن تفعل كل ما تشاء... أما الذين يأبون أن يتدخّل الحاكم بشؤون الدين، وبخاصة معاقبة الهراطقة، فإنهم يحتقرون كلام الله بشكل سافر... ويتآمرون على هدم الكنيسة وخرابها بالكامل»[96].

ثم إن الهرطوقيّ العنيد الذي يهدد مَثَله بتفشّي العدوى في الآخرين لا يقسو فيه العقاب، مهما بلغ من الشدة:

«إذا ما أضيف التجديف والكفر إلى الهرطقة بحيث نجد أنفسنا أمام إنسان تملّكه احتقار راسخ لكلام الله والنظام الكنسي فبات يتأزّم غيظاً مهدّداً بإفساد الآخرين، فأيّ جريمة في دنيا البشر تفوق هذه فظاعة وانتهاكاً للقدسيات؟ ولو أردنا أن نجازي صاحبها بما يوازي فداحة الجرم المرتكب، فلن يكون بمستطاعنا، على الأرجح، أن نهتدي إلى عذاب يتناسب مع عِظم هذا الإثم»[97].

وإذا كان المؤرّخ السويسري جيندروز (Gindroz) قد أكّد أن «باز ندم في ما بعد على إصداره هذا المؤلَّف إلى حد أنه تمنى محو آثاره»[98]، فإن مثل هذا التأكيد، باعتراف بويسون[99]، لا أساس له في النصوص. بل من الثابت أن مواقف خليفة كالفن في جنيف لم تكن يوماً قريبة من مواقف خصمه البالوازي

---

(95) *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques*, p. 131.

(96) المصدر نفسه، ص 311 ـ 312.

(97) المصدر نفسه، ص 339.

(98) *Histoire de l'instruction publique dans le pays de Vaud* (Lausanne: [s. n.], 1853), p. 47.

(99) Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), t. 2, p. 28.

كاستيليون[100]، بدليل أنه في قانون الإيمان الذي كتبه في جنيف عام 1560 يحمل على «الرحمة المزيفة» لدى من يريدون إنقاذ الهراطقة من سيف الحاكم، معتبراً أن هذا الصنف من البشر تجوز فيه أشد أنواع القسوة، وأن مرجعيتنا الضامنة التي تؤكد ذلك هي كلام الله الجازم وتقليد الأمراء المسيحيين الثابت[101]. وعندما شعر عام 1563 بإمكان اتهامه وكالفن بالتحوّل في اتجاه التسامح مع المنشقين، انبرى غاضباً يرد على القاضي الفرنسي فرانسوا بودوان بقوله: «نستبعد كلياً فكرة الدفاع عن هذه العقيدة التركية (turcicum dogma) التي تقول إن إمكان الخلاص متاح لكل إنسان، أيّاً يكن دينه، وأيضاً عن العقيدة الرومانية التي تعتبر بحسن القصد والنية كافيين، وعقيدة مارتان بيليوس التي توجب ترك الهراطقة يتكاثرون، وعقيدة كاستيليون التي تتسامح مع الجميع بانتظار ظهور الحقيقة في وحي جديد»[102]. وقد أصدر باز، بعد قطع رأس جان فالانتان جنتيليه في برن (1566) بسنوات، كتاباً عن محاكمة الهرطوقي السابقة في جنيف لم يتوانَ فيه عن تبرير حكم مجلس مدينة برن[103]. كما وافق على إعدام المتهم بالآريوسية جان سيلفانوس قبل أن يتمّ قطع رأسه في الثالث والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر عام[104] 1572. وقد عبّر بوضوح عن رأيه في حرية الضمير آنذاك برسالة بعث بها في الثامن عشر من حزيران/ يونيو عام 1570 إلى الأنسني الهنغاري، الأسقف الجاحد أندريه دوديت:

---

(100) جمع المونسينيور باولوس البراهين التي تؤكّد ثبات دو باز على طروحاته العائدة لعام 1554 في مؤلّفه: Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 260 ss.

(101) Théodore de Bèze, *Confessio christianae fidei, et ejusdem collatio cum papisticis haeresibus* (Genève: ex typographia J. Bonae Fidei, 1560), p. 235.

(102) Théodore de Bèze: *ad Francisci Balduini Ecebolii apostatae convicia* (Genève: [s. n., 1563]), et *Tractatus pius et moderatus de vera excommunicatione* (Genève: [n. pb.], 1573), t. 2, p. 321.

(103) *Valentini Gentilis teterrimi haeretici impietatum ac triplicis perfidiae et perjurii brevis explicatio ex actis publicis Senatus Genevensis optima fide descripta* (Genève: [n. pb.], 1567). انظر: Henri Fazy, «Procès de Valentin Gentilis (1558),» dans: *Les Mémoires de l'institut national genevois* (Genève: [n. pb.], 1878-1879), t. 14, pp. 1-104.
حول محاكمة جنتيليه، انظر: Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents* (Cambridge, Massachusetts: Harvard Univer. Press, 1945), pp. 230-238.

(104) Théodore de Bèze, *Epistolorum theologicarum liber unus* (Genève: [n. pb.], 1573), pp. 216 ss.

«هل في نيتنا الإعلان عن وجوب السماح بحرية الضمير؟ لا، ليس بالمعنى الذي تُحمل عليه هذه الحرية من قبل البعض، على الإطلاق، كما لو كان يحق لكل فرد أن يعبد الله على هواه. إنها لتفكير محض شيطاني ذلك الذي يجعلنا نطالب بالسماح لكل امرىء أن يهلك إن شاء»[105].

أخيراً، يمكننا الاستنتاج أن تيودور دو باز لم يكن أكثر ليبرالية في مؤلَّفه السياسي الشهير: **حق الحكام على رعاياهم** (1574). لقد بدا مدافعاً ثابت الرأي عن النظرية الديمقراطية لمنشأ السلطة، بدون شك، وأقرّ بحق المواطنين في الثورة ضد طغيان السلطة. سوى أن الفرد لا يتمتع بالحرية الدينية في ظل هذا النظام، مادام للجزء السليم الذي يُجسّد السيادة الشعبية حق معاقبة الهراطقة وفرض وحدة الديانة على الأمّة[106]، وما على الأمير ممثلها إلا «أن يحرّر المراسيم الملائمة ويسهر على تطبيقها بحق من يدفعهم عنادهم إلى مقاومة إرساء الديانة الصحيحة على غرار ما يجري في أيامنا من ممارسات ضد البابوية والأناباتيست وسواهم من الهراطقة في كل من إنجلترا والدانمارك والسويد واسكوتلاندا وقسم كبير من ألمانيا وسويسرا»[107].

وخلاصة القول: إنّ تعصّب باز ازداد رسوخاً ولم يضعف، تماماً كما لم يضعف تعصّب كالفن أمام هجوم كاستيليون، فقد رأيناه ثابتاً على اليقين نفسه بعد انقضاء عشرين عاماً على موت سرفيه.

إنما يجدر بنا، إن توخّينا الإنصاف، أن نقر بأن هذه الصرامة المبدئية قد عرفت بعض التسويات العملية لدى باز الذي تدخّل مراراً في فرنسا والبلاد الواطئة، كما سنرى، بهدف لجم اندفاع أهل ملّته الأعمى، حتى إن الأب

(105) المصدر نفسه، ص 21. نشرت هذه الرسالة أيضاً في ملحق كتاب الهرطوقي الإيطالي: Minus Celsus, *De haereticis capitali supplicio non afficiendis* (Bâle: [n. pb.], 1584), f° 231-245.

تليها إجابة أندريه دوديت في f°246-250. حول هذه المراسلات بين دو باز ودوديت، انظر: Pierre Costil, *André Dudith, humaniste hongrois (1533-1589)* (Paris: Les Belles letters, 1936), pp. 420-422.

(106) نُحيل إلى الدراسة المميّزة التي وضعها بيار مينار عن دو باز في أطروحته: Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), pp. 309-326

وخصوصاً: ص 325 ـ 326.

(107) Théodore de Bèze, *Du Droit des magistrats sur leurs sujets* ([s. l.]: [s. n.], 1574), p. 82.

اليسوعي لوكاس بينللي استطاع أن يتوقف عام 1580 عدّة أيام في جنيف من دون أن يتعرّض لأي مضايقة، لا بل إن باز نفسه استقبله بحفاوة وعامله بلطف وإكرام[108].

5 ـ كتاب كاستيليون «ردّ على دفوعة كالفن» (1554)

بينما كان باز، خلال سنة 1554، يعدّ دحضاً لكتاب **مقالة في الهراطقة**، كان كاستيليون يستكمل عمله التأليفي السابق. وقد راح يفنّد دفوعة كالفن بنداً بنداً إلى أن تم له قبيل نهاية السنة إنجاز ما سماه: **ردّ على دفوعة كالفن** . سوى أن هذا الكتيّب لم يحظَ بالنشر في حياة كاستيليون، بل ظل متداولاً بشكل مخطوط إلى حين صدوره في هولندا عام 1612، ولن تتم بعدها ترجمته إلى الفرنسية[109]. إن تصميمه هو عين تصميم دفوعة كالفن الذي مضى المؤلف يتتبعه بالنقد، خطوة خطوة، بإنشائه حواراً بين كالفن وفاتيكانوس الناطق بلسان خصمه[110]. ولا يسعنا في سياق هذه المناظرة الجدلية إلا أن نتوقّف عند بعض النقاط التي من شأنها إلقاء الضوء على تعليم المقالة السابقة واستكماله[111].

I ـ إن موقف كاستيليون يبقى هو نفسه موقف الأخلاقية الدينية: فعلم

---

(108) باستطاعتنا أن نراجع بهذا الخصوص مقطعاً لافتاً من مخطوط يوميات الأب لوكاس بينللي نشره الأب: Mario Scaduto, «La Ginevra di Theodoro Beza nei ricordi di un gesuita lucano Luca Pinelli (1542-1607),» *Archivum historicum Societatis Jesu* (1951), pp. 117-142,

جاء فيه أن الأب بنيلي كان مضطراً إلى المرور بمدينة جنيف في طريقه من اللورين إلى إيطاليا، وسرعان ما عُرِف أنه يسوعي، مما أتاح له فرصة التحدّث إلى ج. كاراتشولیو من مدينة نابولي وزيارة دو باز الذي كانت «جنيف تعتبره حبرها الأعظم» والاجتماع بحرية مع جميع الذين قدِموا للنقاش معه.

(109) *Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladij coercendos esse* (Amsterdam: [n. pb.], 1612), et Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, t. 2, p. 365, et note 1.

(110) ظلّ اختيار اسم «فاتيكانوس» لغزاً، على ما يبدو. لكن كاستيليون، على ما يقال، كان يبتغي الإشارة من خلال هذه التسمية على أن اعتراضاته قد ترد على لسان كاثوليكي، انظر: Buisson, Ibid., t. 2, pp. 34-35.

(111) أوجز جيران هذا الكتاب بنداً بنداً واستشهد بمقاطع طويلة منه في: Etienne Giran, *Sébastien Castellion et la réforme calviniste*, avec une préface de Ferdinand Buisson (Haarlem: J. W. Boissevain, 1914), pp. 209-291.

انظر: Buisson, Ibid., t. 2, pp. 33-55.

الأخلاق المسيحي واضح يمكن للجميع الالتقاء حوله، بينما العقيدة مفعمة بالغموض، باستثناء بعض الحقائق العامة، ما يفسح في المجال أمام اختلافات كثيرة ويوجب، بالتالي، احتفاظ كلّ بحرية رأيه. لم يحاول هذا الأنسني حتى أن ينشيء فهرساً « للعقائد الأساسية»[112]، كما سيفعل كثيرون لاحقاً. إن ذاتانيته في هذا المجال تتناقض جذرياً مع عقائدية كالفن: «إن قتلتَ سرفيه لأنه يقول ما به يعتقد كان قتلك إيّاهُ في سبيل الحقيقة. ذلك أن الحقيقة تكمن في أن يقول المرء ما به يعتقد، ولو خطأ»[113]. إن كالفن لا ينفك يتكلّم على «العقيدة المقدسة» و«عقيدة التديّن» التي يتعيّن على الأمراء الحفاظ عليها والذود عنها بالسيف، فتفكيره موجّه قبل كل شيء إلى العقيدة، بينما يتركز تفكير كاستيليون على الواجبات الأخلاقية:

«العقيدة المقدسة، كما حدّدها القديس بولس[114] هي التي تجعل البشر قديسين يتحلّون بالمحبة وبإيمان لا رياء فيه وضمير مستقيم... أما معلّمونا فيفهمونها بخلاف ذلك. إنهم يدعون قديسين أولئك الذين يتفقون معهم حول العماد والعشاء السري والآخرة... ويتحمّلون هؤلاء ولو كانوا بخلاء وحسّاداً مفترين ومرائين وغير ذلك. كما إنهم لا يتكلمون على إعدام أشخاص لأجل رذائلهم، عدا القتل والسرقة... ولكن ما إن يبتعد المرء عن آرائهم حول العماد والعشاء السري والتبرير حتى... يصبح هرطوقياً وشيطاناً يستوجب الملاحقة براً وبحراً... كمدنّس رهيب للعقيدة المقدسة، حتى ولو كانت حياته بغير عيب، وكان يتصف بالوداعة والصبر والتُّقى»[115].

وثمة بَعْدُ مقطع من رسالة لكاستيليون إلى الشريف الفرنسي غيوم كونستانتان يفوق ما ذكرنا دلالة:

«أعترف أن السيرة الصالحة وحدها لا تكفي، بل يجب أن ترافقها العقيدة الصحيحة والسليمة، فما أكثر الذين يخافون الله ويسلكون طريق الفضيلة، وهم

---

(112) انظر: المصدر نفسه، مج 2، ص 295.

(113) Castellion, *Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladij coercendos esse*, art. 80, E2 v°.

(114) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى طيموتاوس،» الأصحاح 1، الآية 5.

(115) المصدر نفسه، art. 129, I، 4 و5.

غارقون في ضلالات عظيمة، ولكن لا بد من الاعتراف أيضاً بأن من اتقى الله وعاش حياة صالحة كان معتقده سليماً لأنه يعيش في الصلاح، فالحياة هي ثمرة العقيدة. أما بشأن الضلالات، فلست أدري ما أقول، ولكن، من تُراه يفلت من المحاكمة إن أردنا محاكمة كل الضالّين؟»[116].

ولكن لا نحسبنّ كاستيليون من ذوي الطباع المشككة؛ فهو رجل صادق التديّن، ذو خُلقية صارمة، شديد التعلّق بالكتاب المقدس الذي نقله إلى اللاتينية والفرنسية. أما موقفه من العقيدة فيتحدّد بمفهومه للكتاب المقدس، ويتعارض في هذه النقطة كل التعارض مع موقف كالفن الذي يعتبر كلام الله واضحاً، ويشكّل، بالتالي، قاعدة موضوعية وطيدة للفصل بين الحقيقة والضلال. أما بالنسبة لكاستيليون فالله يتكلّم بوضوح حين يعطينا التعاليم التي يجب أن تنظم حياتنا وتقودنا إلى الخلاص. لكنه لا يكلّمنا على ذاته إلا من خلال نقاب السر والرمز، كما يقول سفر الأمثال: «مجد الله كَتْم الأمر»[117]. وإن في سفر الأمثال مثل ما في سفر الرؤيا، آخر الأسفار المقدسة، من سحر البيان.

«لا يتكلّم المسيح لأهل الخارج إلا بأمثال، أي بصور غامضة. لكنه يشرح كل شيء بالتفصيل لتلاميذه. من هنا نرى أن الكتب المقدسة لا يفقهها بالعمق غير التلاميذ، وتلاميذه هم الذين يحبونه ويطيعونه.. هؤلاء وحدهم يفهمون الكتاب المقدس، أما الآخرون فيمكنهم التثقّف بشتّى أنواع المعارف إلا الكتاب المقدس الذي يبقى في نظرهم رمزاً غامضاً. إن سفر الرؤيا لغز لا يفهمه إلا الحكماء، أي الذين يتقون الله. إنه سفر لا يستطيع أن ينزع ختمه إلا الحمل وحده»[118].

ورب من يعترض قائلاً: «أمّا هنالك، إذاً، أي أمر يقيني؟» بلى! يجيب كاستيليون، فكل ما هو ضروري للخلاص وكل ما يتعلّق بالتعاليم الواجب ممارستها والفروض الواجب تأديتها هو أمر يقينيّ. أما أن ندعي سبر الأسرار

---

(116) رسالة نشرها: Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, t. 2, pp. 431-434. Texte cité, p. 433.

(117) الكتاب المقدس، «سفر الامثال،» الأصحاح 25، الآية 2.

(118) Castellion, *Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladij coercendos esse*, art. 29, B 7 r°.

وكأننا أعضاء في مجلس الله فذلك ليس من شأننا. لذا كان ينبغي السماح بتنوّع واسع في آراء الذين يعيشون حياة مسيحية حقيقية بدل أن يتّهم بعضنا بعضاً بالهرطقة[119]. أما البروتستانت فقد وجدوا، من جهتهم، أن ردّ فعل كاستيليون ضد وضوح **الكتاب المقدس** المزعوم كان شرعيّاً وحتميّاً. وإن في تعدّد حركات الإصلاح وتنوّعها بالذات ما يعزّز لدينا الاستنتاج بأن **الكتاب المقدّس**، كما هو عليه، قابل لتفسيرات متباينة. ولما لم تكن لأيٍّ من الكنائس سلطة العصمة الإلهية في تفسير **الكتاب المقدس** وتحديد نقاط العقيدة الأساسية، فقد تعذّر إلزام المسيحيين الإجماع على الحقائق العقائدية.

* * *

II ـ أيضاً يعود كاستيليون في مقالته الجديدة إلى معارضة كالفن بشأن تطبيق عقوبات قاسية تنصّ عليها الشريعة القديمة في زمن شريعة النعمة؛ وعموماً، فهو يشير، بأوضح مما نرى في كتابه: **مقالة في الهراطقة**، إلى ضرورة إعادة تفسير أحكام الشريعة الموسوية تفسيراً ينأى بها عن المعنى الجسدي إلى المعنى الروحي، وهكذا يستعيد كاستيليون لا فكر الآباء الأقدمين وحسب، بل تعابيرهم أيضاً، وبخاصة أوريجينس والقديس قبريانس، ففي إحالة له إلى القديس بولس يقول:

«يتبيّن لك، إذاً، أن الشريعة انتقلت من موسى إلى المسيح، ومن الظلّ إلى النور، ومن المجاز إلى الحقيقة بذاتها، ومن الجسد إلى الروح. يقول القديس بولس: «نحن نعلم أن الشريعة روحية»[120]، وهذا هو ما أردت قوله. إن جوهر الشريعة روح، أما الأعمال الخارجية فجسدية. وموسى إنما تكلّم على الختان الروحي بقوله: «فاختِنوا قُلف قلوبكم»[121]. لكن الشعب الإسرائيلي لم يفهم هذا الختان وتمسّك بالختان المصنوع بيد الإنسان. هذا ما بيّنه القديس بولس بقوله إن غشاوة أعمت قلوبهم... وبعكس هؤلاء قوم اهتدوا إلى المسيح فسقط عن قلوبهم الغشاء، بل أزاله المسيح، فحصل عندهم روح الشريعة أي خِتان القلب[122]. ومثلما كان في زمن الختان الجسدي يتمّ قتل أجساد الذين ليست

(119) المصدر نفسه، B 7 v°.

(120) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 7، الآية 14.

(121) المصدر نفسه، «سفر التثنية،» الأصحاح 10، الآية 16.

(122) المصدر نفسه، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 3، الآيات 15 ـ 16.

أجسادهم مختونة، كذلك اليوم تُطعن قلوب الذين قلوبهم غير مختونة ما بيّن لنا أن الختان الجسدي تالٍ لختان القلب»[123].

كذلك يسعى كاستيليون، بطريقة مختلفة، إلى إبطال لجوء اللوثريين والكالفينيين إلى العقوبات التي كانت تنص عليها الشريعة القديمة بحق الكفار والمجدّفين ظنّاً منهم أنه يصح التقريب بين الهراطقة وهاتين الفئتين من المجرمين. وكثيراً ما حصل مثل هذا الخلط في الكنيستين القديمة والوسيطية، غير أن اللوثريين والكالفينيين تمادوا، كما رأينا، في ممارسته ضد الكاثوليك والمنشقّين. وقد احتكم خصم كالفن إلى **الكتاب المقدس** مباشرة في محاربته هذه الممارسة، مبيّناً أن العهد القديم لم يأتِ إلى ذكر مسألة الهراطقة. كما لم ترد أي إشارة في **العهد الجديد** إلى تطبيق العقاب الخاص بالكفر والتجديف على الهرطقة. وذلك لسبب واضح هو أن الجريمتين الأخيرتين هما إهانة للجلالة الإلهية، بينما لا تعدو الهرطقة أن تكون تبايناً في الرأي[124]، فإذا كان ثمة فئة من المجرمين الدينيين يجب مقارنتها بالمجدّفين فهي، كما يشير كاستيليون، فئة الكافرين لا الهراطقة. وهذا التمييز مهمّ لأنه يكشف لنا في الوقت عينه حدود التسامح:

«إن التمييز واجب، برأيي، بين الكفار والضالين، فلماذا يخلط كالفن الأشياء كلها بعضها ببعض، ويطلق على الهراطقة أسماء مُعيبة كالمجدّفين وعبدة الآلهة الغريبة والأنبياء الكذبة؟... أرفض أن يجري تصنيف الهراطقة مع فئة محتقري **الكتاب المقدس** والمجدّفين الذين أرى من الواجب أن يتم التعامل معهم ككفار. أما إذا أنكروا الله وجدّفوا وشتموا العقيدة المسيحية علناً وأنِفوا قداسة حياة الأتقياء، فإني أوافق على تسليمهم إلى عقاب الحاكم لا بسبب الدين الذي لا وجود له بالنسبة إليهم بل بسبب زندقتهم»[125].

يعبّر كاستيليون هنا عن رأي مشترك بين معظم المدافعين عن التسامح حتى القرن الثامن عشر؛ فمن غير الممكن ترك الزنادقة ومحتقري الدين يعيشون بسلام. ومن حق السلطة الزمنية، برأيه، أن تسجنهم للحدّ من أذيتهم لا أن تحكم عليهم بالموت.

* * *

---

(123) Castellion, *Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladij coercendos esse*, art. 125, H 5 v°-H 6 r°.

(124) المصدر نفسه، art. 122، H 2 et 3؛ art. 126، H 4 et 5.

(125) المصدر نفسه، art. 129، K 2 r°.

III ـ يلفت كاستيليون في مناظرته الكتابية مع كالفن، بأسلوب تشوبه بعض السخرية، إلى ما يتخبّط فيه خصمه من تناقضات غريبة، فنرى كيف ينجرّ كالفن في أثناء دفاعه عن قضيته إلى احتقار إسرائيلي تقي نظير جملائيل بسبب دعوته مجلس الفرّيسيين إلى التسامح: إنه «مشكّك وأعمى يتلمّس طريقه في الظلام!»[126]، وامتداحه ملكاً وثنياً، بالمقابل، هو نبوخذنصّر لأنه «حكم بالموت على كل من يجدّف ضد ملك إسرائيل»[127]. ويهتف كاستيليون[128]:

«يا لهذه الحماسة من أجل طاغية في الوقت الذي نرى صاحبها يقسو على جملائيل بشدة. أعترف أني أفضّل وداعة جملائيل على قوة نبوخذنصّر وبطشه. وهذا القرار الذي يشكل محط إعجاب كثيرين هو من وضع ملك كان، هو عينه، قد عزم، منذ أيام، على قتل حكمائه بسبب عجزهم عن تفسير حلمه. وسيقدّم بعدها ذبيحة لدانيال. كما سيظهر، في الفصل التالي، منتفخاً بالغرور الفارغ وقد تحوّل إلى إنسان فظّ، متوحش»[129].

ويخلص كاستيليون إلى القول إنه إذا كان لابدّ من البحث عن قرارات ملكية يقتدى بها فمن الأجدى لنا أن نستلهم قرار قورش حيث سمح ملك الفرس بعودة من يشاء من اليهود إلى أورشليم، ولكن من دون أن يتم إكراه أحد على ذلك. هذا ما يجب فعله بالنسبة للتديّن لأن أحداً لا يمكنه التديّن رغماً عنه[130].

* * *

VI ـ لم يتبنَّ كاستيليون، لا في ردّه على دفوعة كالفن ولا في مقالته «في الهراطقة»، موقف من سيُعرفون في فرنسا والبلاد الواطئة بـ «السياسيين». أما

---

(126) المصدر نفسه، art. 101، F. 7 v°.

(127) الكتاب المقدس، «سفر دانيال،» الأصحاح 3، الآية 96.

(128) انظر: *Castellion*, Ibid., art. 116, G 6 r°.

ليست هذه المرّة الأولى التي يمتدح فيها كاتب مسيحي نبوخذنصّر بهذه الحماسة، انظر: Saint Augustin, [*Ep.* 93, 9], dans: Migne, *Patrologie latine*, XXXIII, 325.

(129) *Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladij coercendos esse*, art. 116; G 6 v°.

(130) المصدر نفسه، art. 116، G 7 r°.

انظر: الكتاب المقدس، «سفر عزرا،» الأصحاح 1، الآية 4.

تمييزه بين خدمة الراعي وخدمة الحاكم فلا يرمي إلى حصر صلاحية الحاكم بالقضايا المدنية وحدها، إذ ليس ما يمنع، في نظره، أن تهتم الدولة بنظام الكنيسة وإدارتها عن كثب. لكن ما لا يقبل به هو الاعتماد على السيف من أجل حماية العقيدة والإقدام على قتل إنسان معاقبة له على تفكيره الضال:

«أن تقتل أحدهم معناه أنك قتلت إنساناً، ولا يعني ذلك دفاعاً عن العقيدة. وبالتالي، فعندما قتل أهل جنيف سرفيه كانوا يقتلون إنساناً وحسب، ولم يكونوا يدافعون عن العقيدة. ليس الدفاع عن العقيدة من اختصاص الحاكم. إذ ما علاقة السيف بالعقيدة؟ إنها شأن المعلّم، مع إقرارنا بأن حماية المعلّم هي من مسؤولية الحاكم الذي يقضي دوره أيضاً بحماية الحرفي والفلاح والطبيب وكل من يتعرّض للأذى من المواطنين، فلو أن سرفيه سعى إلى قتل كالفن لكان فعل الحاكم حسناً بحماية هذا الأخير، أما وقد حارب سرفيه بالكتابات والحجج، فقد لزم دحضه بمثل هذه الحجج والكتابات»[131].

لم يحظَ كتاب: **الردّ على دفوعة كالفن** برواج كبير، نظراً إلى بقائه مخطوطاً. ولا نظن أن تأثير كتاب: **في الهراطقة** كان أكثر منه تأثيراً على الرأي العام البروتستانتي، بالرغم من صدوره في طبعتين: لاتينية وفرنسية. وإذا كان لكالفن خصوم أشدّاء على الصعيد السياسي، فهؤلاء سيُسحقون نهائياً على أثر الإعدامات الأربعة الكبرى[132] عام 1555، بحيث لن يصمد بوجه تعصبه الديني إلا بعض الأنسنيين المنفردين. وأيّاً تكن أهمية السجال الذي دار بين كالفن وكاستيليون قياساً بغيره من السجالات التاريخية، فهو لم يحدث اضطرابات عميقة في زمانه. وهكذا كسب كالفن الرهان مسبقاً، وبقي شعار الدولة الطبيعي، في سويسرا كما في ألمانيا، هو الحفاظ على الوحدة الدينية بأي ثمن.

---

(131) Castellion, Ibid., art. 77, E 1.

سبق للوثر أن قال في: Luther, *Traité à la noblesse.*

«لو كان فن إقناع الهراطقة يتمثل في إحراقهم بالنار لكان الجلّادون أعظم الملافنة».

(132) انظر: Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. VII, pp. 26 ss.

6 ـ مقالات كاستيليون الأخيرة حول التسامح

لم يكد كاستيليون يفرغ من كتابة دحضه لكالفن حتى باشر عملاً شبيهاً به يستهدف كتاب تيودور دو باز بعنوان: **منع الحاكم المدني من معاقبة الهراطقة**. هذا المؤلَّف الذي أشار إليه برونو بيكر منذ العام 1939 كان ما زال مخطوطاً بنسختيه اللاتينية والمترجمة إلى الفرنسية[133]، وقد لوحظ أنه يشكّل حلاً نهائياً للُغز الذي طرحه بازيل مونفور في مقالته: **«في الهراطقة»**. هذه المقالة تحمل الإسم المستعار نفسه، لكن ترجمتها اللاتينية مكتوبة بخط يد كاستيليون. وقد ظلّت منذ أن تمّ إنجازها في شهر آذار/ مارس عام 1555. مجهولة حتى يومنا هذا. ولا بد لنا قبل الخوض فيها من انتظار الإصدار الذي وعد به بيكر، نظراً إلى حالة المخطوط الذي يعجّ بالشطب وتكثر فيه المقاطع الممحوّة. لكن كل شيء يحمل على الاعتقاد بأن هذه المقالة الجدلية الثالثة إذا ما تتبعنا الاثنتين الأخريين عن كثب، قلما يعوّل عليها في موافاتنا بعناصر جديدة تخوّلنا أن ندرس حجج كاستيليون المؤيدة للتسامح، فالمقطع الذي يورده بيكر حول ردع الهراطقة والجاحدين يكاد أن يكون استعادة حرفية للمقطع الذي سبق أن أوردناه من كتاب **ردّ على دفوعة كالفن**[134]. كما إن ثمة مقطعاً آخر حول الأناباتيست يستعيد الحجج العادية لمدافعيهم عموماً مشدّداً على ضرورة التمييز بين مختلف الفرق الحاملة هذا الاسم، وعدم شجبها كلّها[135].

كان كتاب **منع الحاكم المدني من معاقبة الهراطقة** بمثابة إعلان لنهاية السجال الذي أطلقه إعدام سرفيه. وسيتحوّل انتباه كاستيليون بعد سنوات إلى الشؤون الفرنسية اعتباراً من عام 1560 حيث سيوحي له مشهد الحروب الدينية الحزين بكتيّب مؤثّر يدعو إلى التسامح عنوانه: **نصيحة إلى فرنسا المنكوبة**

---

(133) إن المعلومات الوحيدة المتوافرة حول هذه المقالة حالياً مأخوذة من المداخلة التي ألقاها: Bruno Becker, *IXe Congrès international des sciences historiques* (Paris: [s. n.], 1950) et reproduite dans: Roland Herbert Bainton, [et al.], «*Castellioniana*»: *Quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance* (Leiden: E. J. Brill, 1951), pp. 101-111.

أما المخطوطان اللاتيني والفرنسي فموجودان في: Bibliothèque des remontrants de Rotterdam, sous les numéros 508 et 509.

(134) Bainton, [et al.], «*Castellioniana*»: *Quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée de la tolérance*, pp. 108-109.

(135) انظر: المصدر نفسه، ص 92 ـ 95.

(1562). وقد رأينا من المناسب أن نتطرّق إلى هذا المؤلّف الذي يمتاز بنبرة مجدِّدة في سياق عرضنا للأحداث التي طرأت في فرنسا وضمن الظروف الخاصة التي أدّت إلى ظهوره[136].

* * *

آخر أعمال كاستيليون كتاب بعنوان: **في فن الشك والإقرار والجهل والمعرفة**، وضعه سنة وفاته (1563) وبقي مخطوطاً إلى أن نشرته السيدة إليزابت فايست[137] عام 1937، ثم قام شارل بودوان بترجمته حديثاً إلى الفرنسية[138]. هذا الكتاب يفوق جميع مؤلفات كاستيليون السابقة تجريداً وعموميةً، كما يغلب عليه هدوء اللهجة نتيجة شعور المؤلّف بالتحرّر من مقتضيات السجال وحرارته. يطالعنا فيه حديث أنسنيٌ أحزنته ضراوة الانقسامات الدينية فسعى إلى إيجاد مساحة تفاهم بين البشر وشرع يبحث، شأن نيكولا دو كوزا وإراسم وغيوم دو بوستيل عن طريقة تتيح للبشر الاتفاق حول بعض الحقائق الجوهرية مفسحين في المجال أمام الغموض وغياب اليقين في موضوع المعرفة الدينية. من هنا انتقاؤه هذه الكلمات: **فن الشك والإقرار والجهل والمعرفة** عنواناً لكتابه، ومبادرته منذ الصفحات الافتتاحية إلى توضيح مقاصده:

«سنبدأ بالنقاط التي لاتعترض عليها أي أمة والتي لا يمكن إنكارها حتى من قبل الذين يجهلون **الكتاب المقدّس** ويرفضونه. حتى إذا تم لنا ترسيخ هذه النقاط أمكننا الاعتماد على شهادتها لتأييد ما ورد في الكتب المقدّسة. ومتى أصبحت

---

(136) انظر الباب الأول، الفصل الثاني ص 59 وما يليها من هذا الكتاب.

(137) Delio Cantimori et E. Feist, *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, Reale accademia d'Italia. Studi e documenti; 7 (Roma: Reale accademia d'Italia, 1937), pp. 277-430.

نشرت السيدة فايست دراسةً في التسامح كما يظهر في هذا الكتاب في مقالتها: «Castellio's De Arte dubitandi and the Problem of Religious Liberty,» dans: Bruno Becker, éd., *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion* (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1953), pp. 244-258.

(138) Sébastien Castellion, *De L'Art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir = De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi* (Genève; Paris: Ed. Jeheber, 1953),

لقد فات المترجم، على ما يبدو، صدور النسخة اللاتينية. والمقاطع التي استشهدنا بها مأخوذة من هذه الترجمة.

الديانة المسيحية موافقة للطبيعة والعقل، على هذا النحو، اكتسبت صدقية، وعندئذٍ ننكب حصراً على الديانة المسيحية ونبيّن الطريق الذي يحسن اتباعه من أجل تخطي السجالات التي تمنيها بالانقسام»[139].

لم يكن للكتاب المقدس عند كاستيليون تلك السلطةَ المطلقة والحصرية التي أولاه إياها لوثر وكالفن، فقد أعلن صراحة أن ليس كل ما ورد فيه «كلاماً مقدساً»[140]. وفيما كان الروحانيون المتصوّفون يحصرون السلطة العقائدية العليا بالروح القدس كان كاستيليون، من جهته، ينسبها إلى العقل. هذا العقل ليس العقل النقديّ الذي عرفته عصور العقلانية، أي عقلاً محض إنساني ورافضاً لما فوق الطبيعي، بل هو «إبن الله» الذي يؤدي في فكر هذا الأنسنيّ دوراً رئيساً لا يقل عن الأول أهمية في مجال تمييز الحقيقة الدينية. ذلك أنه يتماهى «بالكلمة»، أو «الحكمة» التي تحدّث عنها الكتاب المقدس:

«العقل، إن أجزت لنفسي القول، هو إبن الله. كان قبل كل الكتب المقدسة والطقوس وحتى قبل خلق العالم، وسيظلّ على الدوام بعد جميع الكتب المقدسة والطقوس وحتى بعد زوال هيئة هذا العالم وتجددها. ولا يسع الله ذاته التنازل عنه. العقل، برأيي، هو أشبه بخطاب الله الأزلي الذي يفوق الكتب المقدسة والطقوس قدماً ورسوخاً. بل إن يسوع المسيح ذاته، إبن الله الحي، قد عاش بموجبه... لأن العقل شبيه بخطاب الحقيقة المتصل الذي يتكلّم في داخلنا باستمرار»[141].

والعقل لم تُفسده الخطيئة بالكلية، كما يُعلّم كالفن، لكنه يبقى النور المشترك بين البشر أجمعين، ذلك الذي يقدّرهم على التمييز بين اليقيني وغير اليقيني، بين الحقائق الأزلية والطروحات الباطلة أو تلك المتنازع عليها. أما المناظرات الكتابية المدعّمة بحشد وافر من النصوص فليست بذات جدوى، لأننا لن نعجز أبداً عن إيجاد نصوص تؤيد ما يعرض لنا من آراء، ومن شأن الانقسامات المسيحيّة أن تتفاقم بسبب هذه الأساليب بدل أن تصير إلى

---

(139) Castellion: *De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi*, p. 309, et *De L'Art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, p. 30.

(140) المصدران نفساهما: المصدر الأول، ص 353، المصدر الثاني، ص 85 ـ 86.

(141) المصدر الأول، ص 363، والمصدر الثاني، ص 99 ـ 100.

زوال[142]. أما العقل فإنه إذا ما طُبّقت أحكامه على الكتاب المقدس أدرك الروح الكامن وراء الحرف[143]، ووحّد المسيحيين حول تعاليمه الواضحة والجوهرية، تلك الضرورية وحدها للخلاص، كما درّبهم على الشك المشروع والتسامح مع الآراء المختلفة من خلال تفحص النقاط المبهمة والنصوص الملتبسة. ويتابع كاستيليون:

«إذا كنت أدعو إلى الشك أحياناً فلابدّ من أن يكون لدي سبب وجيه لذلك، فأنا أدرك جيداً أن الآفات الناجمة عن عدم الشك لا تقلّ سوءاً عن تلك الناجمة عن عدم الإيمان حيث يجب الإيمان... ولو عرف الإسرائيليون الشك لما قتلوا هذا العدد الكبير من الأنبياء والرجال القديسين، ولما صلبوا أخيراً إبن الله ورسله. كذلك المسيحيون الذين قلّدوا الإسرائيليين أكثر من تشبّههم بالمسيح نفسه، لو عرفوا الشك، ما كانوا قتلوا هذا العدد الكبير من الشهداء القديسين على مر العصور. وفي أيامنا هذه بالذات، ألا يُقتل في الكنائس المسيحية أقدس الرجال تقريباً في كل مكان؟ فلو شكّ المسيحيون في أنفسهم قليلاً لما اقترفوا كل هذه الجرائم...»[144].

فالحرية الدينية، كما يرى كاستيليون، لا تنشأ عن حرية عمل الروح القدس في النفوس، على نحو ما يزعم الروحانيون المتصوّفون، ولا عن التمييز بين الكنيسة والدولة، كما يريد الأناباتيست و«السياسيون»، بل تأتي نتيجة تطبيق مقتضيات العقل على الكتاب المقدّس. والحق أنْ لم يسبق لأحد قبل كاستيليون أن أعلن الحرية الدينية بمثل هذا الوضوح ثمرة «للبحث المطلق». فإذا كان الأنسنيون الإراسميون قد ركزوا على «الحياة» المسيحية أكثر من تركيزهم على العقيدة، وشدّدوا على ضرورة الحد من الإلزامات العقائدية في عالم مسيحي أكثر رحابة وليبرالية، فقد ظلوا يخضعون المعتقدات لقاعدة الإيمان الموضوعية متمثّلةً بالكنيسة والكتاب المقدس. أما مع كاستيليون فقد انتقلت السلطة العليا إلى العقل الفردي، «إبن الله». أفلا نجد أنفسنا هنا على خط الديانة «العقلانية»، أو «المسيحية العقلانية» التي ستنادي بها فلسفة عصر الأنوار؟ بلى. ولم يخطىء وليام

---

(142) المصدر الاول، ص 353، والمصدر الثاني، ص 85 ـ 86.

(143) المصدر الأول، ص 358، والمصدر الثاني، ص 93.

(144) المصدر الاول، ص 346 ـ 347، والمصدر الثاني، ص 78.

ليكي (Lecky) بتصنيفه كاستيليون في عداد « ألمع روّاد العقلانية»[145]، كما كان فرديناند بويسون هو الآخر على صواب حين ردّ جذور البروتستانتية الليبرالية[146] إلى هذا الأنسنيّ الذي عاش في مدينة بال، ودفع بالمذهب الأنسنيّ في طريق الأخلاقية اللاعقائدية التي سيكون المذهب التأليهي خاتمة مطافها.

* * *

أفينبغي، والحالة هذه، أن نعتبر دفاعه عن التسامح باطلاً من الأساس؟ لا نعتقد ذلك، وإن كنا لا نشك في لجوئه إلى براهين قابلة للدحض، فقد شدّد، كما رأينا، على غموض **الكتاب المقدس** في الشؤون العقائدية دفاعاً منه عن حرية الرأي. وهو انتقاد يستهدف بالعمق مسلّمة الإصلاح الأولية القائلة إن **الكتاب المقدس** هو قاعدة الإيمان الوحيدة، لكنه يشكل، في الآن ذاته، خطراً كبيراً على الإيمان المسيحي. ذلك أن كاستيليون بتقويضه ما اعتبره الإصلاح قاعدة الاعتقاد الموضوعية الوحيدة، قد وصل إلى حد تعظيم اللامبالاة العقائدية بصفتها خير معين على الحرية الدينية. لكنه، من ناحية أخرى، عرف، لحسن الحظ، كيف يدافع عن قضية التسامح بحجج أكثر وجاهة، وحقق إنجازاً حاسماً حين انتقد الشريعة القديمة وعقوباتها الرهيبة ضد المجدفين وعبدة الأصنام والأنبياء الكذبة مبيّناً ضرورة تفسير كل العقوبات الجسدية على أساس روحي في ظل شريعة النعمة. وقد استغل هذه المناسبة ليذكّر الكالفينيين واللوثريين والكاثوليك بأن روحية المسيح لم تعد هي نفسها روحية إيليا، وأن **الإنجيل** جدّد كل شيء حتى طريقة معاقبة الخطأة. وما يلفتنا أيضاً هو حسن استخدامه الذكي للنصوص الكتابية والآبائية دفاعاً عن الحرية الدينية، وتجاوزه التشدد الوسيطي إلى التنويه في الوقت المناسب بنفورالكنيسة من استعمال السيف في أزمنة المحنة والاضطهاد. كما نقدّر له، أخيراً، شكواه المأثورة ضد «إكراه الضمائر» في زمن الحروب الدينية، وتحديداً في كتابه: **نصيحة إلى فرنسا المنكوبة** الذي سنعرض له لاحقاً بالدراسة، حيث عرف كيف ينبّه بسلطان، إلى أن الضلال، وإن يكن شراً يجب محاربته، يتجسّد في أشخاص تبقى ضمائرهم، ولو ضالة، جديرة بكل احترام

(145) William Edward Hartpole Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 vols. (London: [Longmans], 1882), t. 2, p. 46.

(146) هذا هو العنوان الفرعي لأطروحته عن كاستيليون، باريس، 1892.

ومراعاة. وفي كل الأحوال، ومهما يكن من أمر كاستيليون، فإن أعماله تسطّر مرحلة مهمّة في تاريخ الحرية الدينية. وهي، لئن بدت، للوهلة الأولى، مسحوقة تحت وطأة السيطرة الكالفينية، فإن تأثيرها على الأوساط الأنسنية سيواصل انتشاره في بلاد الغرب.

7 ـ خاتمة سجال كالفن ـ كاستيليون في الغريزون (1570 ـ 1571)

لم تكن مقاطعات غريزون تشكّل جزءاً من الاتحاد السويسري في القرن السادس عشر، ولن تنضمّ إليه قبل العام 1803. هذا البلد الصغير المستقل الذي يتشكل من ثلاثة أحلاف ويعرف بالاتحاد الغريزوني، كان مقسّماً من الناحية الدينية. إلا أنه ما كاد يمضي وقت قصير على دخول الإصلاح الزفنغلي إليه حتى عقدت الجماعات الكاثوليكية والزفنغلية اتفاقاً في مجلس إلانز (Ilanz) عام 1526 التزمت فيه العيش معاً بسلام بهدف تجنّب الحرب بينها. كان ذلك، بدون شك، أول اتفاق من نوعه منذ نشأة الإصلاح، لكنه كان يستثني، بالطبع، كل طائفة أخرى من منّة التسامح[147].

وقد حصل عام 1570 أن اقتيد إلى المجلس في مدينة كوار (Coire) البروتستانتية بائع كتب يُدعى جورج فريل (Frell) بتهمة عدم تعميد أولاده، واتّجاره، علاوةً على ذلك، بكتب أناباتيستية وشفنكفيلدية، فأصدر القضاة بحقّه حكماً بالطرد في أيار/مايو عام[148] 1571. وقد أثار هذا الإجراء حرباً كلامية بين واعظين هما: طوبيا إيغلي، أحد تلاميذ بولينغر، وجان غانتنير، وهو طالب

(147) نجد نص هذا الاتفاق في: Peder Dominic Rosi da Porta, *Historia reformationis ecclesiarum raeticarum, ex genuinis fontibus et adhuc maximam partem nunquam impressis, sine partium studio deducta*, 3 vols. (Augustae Vindelicorum: impensis C. F. Bürglen, 1794), t. 1, p. 146.

(148) انظر حول هذه القضية: Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, t. 2, pp. 295-305, et Paulus, *Protestantismus und Toleranz im 16*, pp. 223-228, et R. Bainton, dans: S. Castellion, *Concerning Heretics*, p. 110.

تشكل مراسلات بولينغر مع الغريزون المصدر الرئيس للمعلومات بشأن هذه القضية، وقد نشرها Traugott Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, 3 vols. (Bâle: Verlag der Basler Buch- und Antiquariatshandlung, [1904-1906]), vol. 3, pp. 215 ss.

متخرّج من جامعة بال ومتشبع بفكر كاستيليون، فما كان من غانتنير إلا أن تولّى الدفاع عن المذنب لا لأنه يؤيد نظريته بل لأن المجلس لا يحق له أن يعاقب هرطوقياً، برأيه، في حين راح إيغلي يدافع عن الطرح المعاكس. ولما لم تفلح بلاغة غانتنير في منع المجلس من اتخاذ قرار ذي مفعول أشمل، فقد اضطر سكان المقاطعات واتحاد الأحلاف الثلاثة إلى الاختيار ما بين إيمان الإصلاح والإيمان الكاثوليكي بموجب القرار الصادر في السابع والعشرين من حزيران/ يونيو عام 1570، والذي يعاقب بالطرد كل من يعتنق الآراء الآريوسية أو الأناباتيستية[149]. وتكشف لنا مراسلات إيغلي وبولينغيرأن النقاش احتدم نتيجة ذلك مجدّداً؛ فكان غانتنير، مصلح مدينة زوريخ بعد زفنغلي، يرفض، بحسب شهادة إيغلي، ممارسة الإكراه الجسدي على المنشقين استناداً إلى **الكتاب المقدس**، وينكر أمثلة **العهد القديم** لأن شعب الله الجديد لم يعد يأخذ بروحية القديم مستنداً إلى جملة أمثال، منها مثل الزؤان ومثل الرسل الذين لم يفرضوا الإيمان بالقوة[150] لاعتبارهم إياه عطية مجانية من الله. كذلك كان يستشهد غانتنير، بكتابات الآباء، أمثال طرطليانس والقديسين أغسطينوس وإيرونيموس، وبعض الكتاب المحدثين أمثال جان برنز وسيباستيان فرانك[151]. وكلنا يعرف هذه النصوص و«المرجعيات» التي كان واعظ مدينة كوار يجدها مجتمعة في كتاب كاستيليون: **مقالة في الهراطقة**. ولما كان إيغلي، مبهوراً بسعة معارف مجادله فقد استنجد ببولينغير، فسارع رئيس كنيسة زوريخ إلى تلبية طلب تلميذه بإرساله إليه كتابين هما: دحض كاستيليون لتيودور دو باز وكتاب الاستشارة لأوربانس ريجيوس[152]. أكثر من ذلك، لقد تولّى بنفسه الردّ على حجج غانتنير

---

(149) نجد نصّ هذا القرار في: Rosius de Porta, *Historia reformationis ecclesiarum raeticarum, ex genuinis fontibus et adhuc maximam partem nunquam impressis, sine partium studio deducta*, t. 2, p. 501.

(150) يُعدّد بولينغر هذه الحجج في معرض ردّه على إيغلي في الثالث عشر من تشرين الأول/ أكتوبر 1570، في: Traugott Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, 3 vols. (Bâle: Verlag der Basler Buch- und Antiquariatshandlung, [1904-1906]), t. 3, pp. 215-216.

(151) رسالتان بعث بهما إيغلي إلى بولينغير في السادس من تشرين الثاني/ نوفمبر والسابع والعشرين منه 1570، في المصدر نفسه، مج 3، ص 222 و228.

(152) رسالة إيغلي إلى بولينغير في 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 1570 وأخرى من بولينغير إلى إيغلي في التاسع من آذار/مارس 1571 في: المصدر نفسه، مج 3، ص 228 ـ 243.

الأساسية[153] في رسالة مفصّلة حسبنا أن نسجل فيها إدانته الاحتكام إلى صوت الضمير تماماً كما نرى لدى برنز وتيودور دو باز:

«لقد كان الضمير، على الدوام، غطاء جميع المُرائين الذين يريدون إخفاء ذنوبهم. دلّوني على نص واحد يقول إن القاعدة التي بموجبها نحاكم ونتصرّف هي ضمير كل فرد وليست كلمة الله المكتوبة؟»[154].

كان إيغلي في نزاعه مع غانتنير يحظى بدعم المجلس الذي هو أشد فاعليّة من كل البراهين، فقد خلّصه من خصمه مؤقتاً في خريف 1570 حيث أصدر قراراً بعزل غانتنير الذي غادر مدينة كوار ومضى يُبشّر أهل الريف. لكن السجال لم ينتهِ عند هذا الحد، وبقي غانتنير يعوّل على سينودس كوار المقبل، فيما أكبّ إيغلي، من جهته، على دراسة باز وأوربانس ريجيوس. ثم انعقد السينودس كما كان متوقعاً في شهر حزيران/ يونيو عام 1571، وكان يشارك فيه سبعون خادماً ويرأسه ستة علمانيين يمثلون الاتحادات الثلاثة. وقد نشأ، بحسب رواية إيغلي، جدل لاهوتي حقيقي لدى تطرّق السينودس[155] إلى الموضوع الآتي: «هل يحق للحاكم استدراج العصاة والهراطقة، ولو كُرهاً، إلى الإيمان الصحيح، ومعاقبتهم في حال التمرّد والحكم عليهم بالموت في حال الانشقاق الخطِر؟»[156].

تمت إدارة المناقشة وكأنها جدل سكولاستي. وقد حفظ لنا إيغلي قياساته البرهانيه التي كانت نصوص الكتاب المقدس تشكل حدودها الكبرى. ومن الأمثلة على ذلك:

على الحاكم قتل فاعلي الشر بسيفه[157]

الهراطقة يفعلون الشر

---

(153) رسالة من بولينغير إلى إيغلي في الثالث عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر 1570 في: المصدر نفسه، ص 215 ـ 217.

(154) الرسالة نفسها، المصدر نفسه، مج 3، ص 217.

(155) ثمة رسالتان لإيغلي، الأولى قصيرة وجهها إلى بولينغير في 20 حزيران/ يونيو 1571، نجدها في: المصدر نفسه، مج 3، ص 251 و253. والثانية أطول منها بعث بها بعد فترة قصيرة إلى بولينغير نفسه، نجدها في: Rosius de Porta, Ibid., t. 2, pp. 517-553.

(156) De Porta, Ibid., t. 2, p. 533.

(157) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآية 4.

إذاً، على الحاكم قتل الهراطقة بالسيف[158].

أما غانتنير فقد كرّر بدوره شروحاته الكتابية ومجموعة نصوص الآباء والشواهد المأخوذة من المحدثين. وبعدما فرغ إيغلي من إيراد حجج خصمه أضاف معلّقاً: «لقد تمالكت نفسي كثيراً كي لا أنفجر بالضحك لدى سماعي هذه الغباوات». ثم تدخّل العلمانيون بدورهم في الجدل، فتوجّه أحدهم، ويُدعى السيد بلانتا، إلى غانتنير قائلاً: «أجبني بالنفي أو بالإثبات: هل يتوجب علينا أن نعاقب الشر؟ فأجاب: «نعم، علينا معاقبة الشر»، فسأله بلانتا من جديد: ـ «هل الهرطقة شرّ؟ نعم أم لا؟ فأجاب ـ «أجل، إنها شرّ»، فقال: ـ «إذاً، يجب معاقبتها». عندها ارتبك غانتنير. لقد «خجل واحمرّ»، يورد ناقل الخبر، فما كان من إيغلي إلا أن انخرط في النقاش بهدف مواجهته بحجج مفصّلة. ولما كان غانتنير يستند إلى إراسم وبرنز، فقد ردّ عليه قائلاً:

«في ما يتعلّق بالمحدثين، أراني منذهلاً للجرأة التي تدفع به إلى مجابهتنا بإراسم وبرنز. لقد بدا الأول من التقلب بحيث فضّل على الدوام إخفاء ما يُفكّر به على إفشائه. أما الثاني فقد انتهى به الأمر إلى الهذيان فجعل يخلط السماء بجهنم، وأخيراً وضع السماء في جهنم وجهنم في السماء»[159].

يبدو أن إيغلي لم يكن مطّلعاً على تطوّر برنز الذي قاده في النهاية إلى مواقف مماثلة لتلك التي اتخذها ريجيوس وميلانختون. وعند انتهاء المناقشة أعلن غانتنير أنه لا يعارض إطلاقاً إعدام الهراطقة المتمرّدين، فاستجلب عليه هذا الردّ: هل تعتقد أنه في حال إقدام أحدهم على قتل الأرواح وتضليل أشرف جزء في الإنسان يكون قد ارتكب جريمة أقل؟». هنا «وقع في الشَرَك»، كما يشير خصمه. ذلك أن الكالفينيين والزفنغليين ظلوا، على مثال لاهوتيي العصر الوسيط، يجعلون الجرائم الروحية في معادلة الجرائم الزمنية، ويخلطون بين الهرطقة والقتل أو جريمة القدح والذم بالذات الملكية.

بعد هذه المناظرة الجدلية انتقل السينودس إلى التصويت الذي نعتبره مفيد جدّاً لأنه أظهر لنا ضآلة النجاح الذي حققته نظريات غانتنير وكاستيليون آنذاك، فقد صوّت جميع الرعاة، باستثناء ثلاثة منهم، فقط، لمصلحة حق استعمال السيف ضد المنشقين. ثم عُرض على غانتنير مخرج للتراجع يتمثّل في اعترافه

---

(158) De Porta, Ibid., p. 534.

(159) المصدر نفسه، ص 537.

بأنه بحمايته الهراطقة «قد ضل السبيل على نحو مخزٍ»، فوقّع مرغماً. واعتُبر مفصولاً تأديبياً عن السينودس والخدمة لمدة سنة[160].

هكذا مُني التسامح في شخص غانتنير بهزيمة مؤقتة في الغريزون. والحق أن منافس كاستيليون هذا لم يواظب على منطقه الليبرالي حتى النهاية، بل كان يعلن، على ذمة بولينغير، أن «البابويين» هم أعداء الله الحقيقيون[161]، لذا يجب طردهم واقتلاعهم بدل مهاجمة الأناباتيست. أمنية مستحيلة، بدون شك، بسبب قوة هذه الأقلية «البابوية» التي تدعمها الكانتونات الكاثوليكية بقوة. لكنها تنمّ على تدبير مميّز جدّاً غالباً ما سنصادفه لدى البروتستانت المدافعين عن التسامح. وهو تدبير يميل إلى اعتبار الحرية الدينية أحد أشكال معاهدات السلم بين الكنائس والفرق الناتجة من الإصلاح، معاهدة يظل الكاثوليك مستبعدين عنها. لكن توسّع هذا التسامح في القرن السابع عشر ليشمل «البابويين» سيكون فعلاً حجر المِحَك الذي يسمح في البلدان ذات الأكثرية البروتستانتية بالتمييز بين الليبراليين الحقيقيين والليبراليين المزيّفين.

وعلى الرغم من إدانة غانتنير، فقد أثرت أفكاره، مؤقتاً على الأقلّ، على حكّام مقاطعات الغريزون، مما حمل إيغلي، قبيل موته، عام 1574، على إطلاق الشكوى في رسالة له إلى بولينغير، بلهجة مشوبة بالأسى والحسرة: «إن المجلس لم يعد يُعاقب أحداً»[162]. لكن هذا التساهل لم يكن إلا مؤقتاً لأن المجلس عاد فجدد في الرابع عشر من تموز/ يوليو عام 1598 قراراته السابقة بحق الأناباتيست، تلك التي تنص على ألاّ: «يكونَ لهم موضع عندنا هنا في بلاد الغريزون»[163].

(160) رسالة من إيغلي إلى بولينغير، في العشرين من حزيران/ يونيو 1571، في: Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, t. 3, pp. 252-253.

(161) رسالة من بولينغير إلى إيغلي في الثالث عشر من تشرين الأول/أكتوبر 1570، في: المصدر نفسه، مج 3، ص 216.

(162) رسالة من إيغلي إلى بولينغير في التاسع من آب/ أغسطس 1574، في: المصدر نفسه، مج 3، ص 500.

(163) انظر: Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, t. 2, p. 305, note 1,

تخبرنا هذه الحاشية بالذات أن غانتنير توفي عام 1605 من دون أن تعترضه أيّ مضايقة.

الفصل الثالث

الإيطاليون البروتستانت اللاجئون إلى سويسرا وكتاباتهم حول التسامح

كانت سويسرا عند بروز قضية سرفيه قد تحوّلت إلى ملاذ للهراطقة الإيطاليين الذين تلاحقهم محاكم التفتيش الكاثوليكية. وقد تمّ استقبال هؤلاء لدى نزوحهم عام 1542، بحفاوة تليق بإخوة مضطهدين، فاستقرّ السواد الأعظم منهم في بلاد الغريزون، بينما تابع الأغنياء منهم والمثقفون طريقهم إلى جنيف وبال وزوريخ[1]. لكنهم لم يتمكنوا كلهم من البقاء في مراكز الإصلاح الكبرى، بل سرعان ما استولى عليهم الضيق لأن معظمهم تنشّأ على الثقافة الأنسنيّة ولم يطِق الامتثال إلى الأرثوذوكسية الزفنغلية والكالفينية التي كانوا يجدونها صارمة، عموماً، وصعبة المراس. أضف إلى ذلك أن المتطرّفين منهم كانوا يميلون لا إلى الأناباتيست فحسب، بل إلى الإنكار العلني لسرّ الثالوث الأقدس أيضاً، ما جعل إقامتهم في سويسرا بعد إعدام سرفيه تزداد صعوبة واضطراباً. ولم يطل وقت حتى اتهموا بالآريوسية ما اضطرهم إلى النزوح، مرّة أخرى، قاصدين بولونيا حيث سيتسنّى للحركة الضد ـ ثالوثية تنظيم صفوفها والظهور تحت اسم السوسينيّة.

(1) Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento* (Firenze: G. C. Sansoni, 1939), pp. 88 ss., et Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents* (Cambridge, Massachusetts: Harvard Univer. Press, 1945), pp. 98-99 et 213-214.

حول المصلِحَينْ الإيطاليين بشكل عام، انظر أيضاً: Frederic C. Church, *The Italian Reformers (1534-1564)* (New York: Columbia University Press, 1932).

ولابد أن نعود لاحقاً إلى دراسة النظريات السياسية ـ الدينية لهؤلاء الهراطقة الجدد الذين ستكون بولونيا ملجأ لهم. لكن الثابت هو أن الأنسنيين في سويسرا، وإن لم يَصدروا عن مواقف جذريّة، أول الأمر، قد سلكوا تلقائياً في اتجاه يصعب تلاؤمه مع تعصّب كالفن.

1 ـ الأنسنيون الإيطاليون وإعدام سرفيه

ردّ اللاجئون الإيطاليون بعنف على خبر مأساة جنيف[2]، بحسب شهادة كاستيليون (1553). من بينهم القانوني ماتيو غريبالدي، أستاذ جامعة بادوفا الذي صادف في تلك الأثناء مروره هناك ما دفع به إلى الإعراب عن سخطه الشديد[3]؛ والسييناوي ليليو سوتسيني المقيم في مدينة بال، إذ كتب، بحسب رواية كاستيليون أيضاً، إلى أحد أصدقائه في جنيف يقول: «إن دم هابيل يصرخ إلى الله، ولن يجد قايين بعد الآن راحة على الأرض»[4]. أما في الغريزون فقد أطلق كاميلّو ريناتو الصقلّي، لغضبه العنان في قصيدة ضد كالفن[5].

لكن ما يستوقفنا بنوع خاص هو هجائية بعنوان **دفاع عن ميشال سرفيه**، تمّ نشرها، عام 1554، تحت اسم مستعار هو ألفونسوس لينكوريوس ترّاكونانسيس، فبعضهم نسبها إلى ليليو سوتسيني وبعضهم الآخر إلى تشيليو سيكوندو كوريونيه[6]. لكن ما يمكن الجزم به هو أن هذه النشرة الهجائية صدرت، تحديداً، عن أوساط

---

(2) Castellion, *Contra Libellum Calvini,* [I. E. «Defensio orthodoxæ fidei»] in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladij coercendos esse (Amsterdam: [n. pb.], 1612), A 5 et 6.

انظر: Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents,* pp. 200-201.

(3) حول غريبالدي، انظر: Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents,* pp. 214-216, et Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento,* pp. 204-206.

(4) Castellion, *Contra libellum Calvini,* A 5.

انظر: Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français,* 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), t. 2, p 4.

(5) Wilbur, Ibid. t. 2, pp. 296-297, et Cantimori, Ibid., pp. 161-165.

نجد قصيدة ريناتو في: *Calvini opera,* t. 15, pp. 239-245.

(6) انظر: *Calvini Opera,* t. 15, pp. 52-63.

يؤكّد كانتيمارو (Cantimori) أن هذا الدفاع هو لليليو سوتسيني، انظر: Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento,* pp. 175-178.

لقد تبيّن لنا، في الواقع، أن لفظة Lyncurius هي البديل اليوناني للفظة (λυγκω'υριων, ambre) وأن اسم Sozzini باللاتينية Socinus يقترب من اللفظة اللاتينية (sucinum, ambre). =

الأنسنيين الإيطاليين في مدينة بال. وفيها يدافع الكاتب عن التسامح باسم **الكتاب المقدس** مستعيناً بأقوال كل من السيد المسيح والقديس بولس وجملائيل، فقد ذكّر أن «الإيمان هبة مجانية من لدن الله لم تُعطَ للجميع وفي كل زمان»، ولفت مع القديس بولس إلى أن «الإنسان الروحي،[. . .] يَحكُمُ في كل شيء، ولا يَحكُمُ فيه أحد»[7]. والأهم هو توسّله منطق خصوم سرفيه وردّه عليهم الحجة بالمثل قائلاً: إذا كان من المسموح للوثر أن يقلب عقائد الكنيسة الرومانية كلها، ولزفنغلي أن يقلب تعاليم لوثر حول الأسرار فلماذا نأخذ على سرفيه هدمه تعليم سلفيه؟ ويخلص سوتسيني (أو كوريونيه) إلى القول إن الله ما فتئ يخاطب الإنسان موحياً إليه بحقائق جديدة: «إن الله يُظهر لنا كل يوم أرواحاً جديدة وسيظل يظهرها إلى انقضاء الدهر ليكشف لنا الحقيقة ويعرّفنا على أحكامه فلا يستطيع أحد الاعتداد بأنه أكثر استنارة من الآخرين وأنه تسلّم الحقيقة كاملة»[8].

لم تكن الكتابات الوجيزة الصادرة عن ريناتو وسوتسيني وكوريونيه حتى ذلك الحين لتتعدّى كونها منشورات متواضعة. لكن مؤلفات بروتستانتية أخرى إيطالية المنشأ ستعاود التطرق إلى الموضوعات عينها مستكملة على طريقتها عمل كاستيليون، ونخص بالاهتمام منها ثلاثة نشرت في مدينة بال بين عامي 1563 و1577، هي: **الحوارات الثلاثون** لبرناردينو أوكينو، و**أحابيل الشيطان** لأكونتيوس، و**معاقبة الهراطقة** لمينو شيلسي.

2 ـ الحوارات الثلاثون لبرناردينو أوكينو (1563)

أول هذه المؤلفات، بحسب سنوات صدورها، **حوارات الجاحد الشهير** برناردينو أوكينو (1563)[9]، ذلك الراهب الإيطالي الذي أثار سقوطه استنكاراً

= أما ستانيسلاس كوت (Stanislas Kot) الذي عاود دراسة هذا الموضوع، فيؤكّد أنه للمؤلف: C. S. Curione, «L'Influence de Servet sur le mouvement antitrinitarien en Pologne et en Transylvanie,» dans: Bruno Becker, éd., *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion* (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1953), pp. 86-94.

(7) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 2، الآية 15.

(8) *Apologia*, c. 58.

(9) انظر حول ب. أكينو: Daniel Bertrand-Barraud, *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne* (Paris: Libr. philosophique J. Vrin, 1924); Roland Herbert Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del cinquecento, 1487-1563* (Firenze: [n. pb.], 1940). =

كبيراً في أوساط الكنيسة الرومانية. ولد أوكينو في مدينة سِينّا عام 1487 ودخل إلى دير الفرنسيسكان، ثم انتقل إلى فرع الكبوشيين المستحدث حيث عيّن رئيساً عاماً عام 1538. كان يُعتبر أهمّ واعظ في إيطاليا، لكنّه مال تدريجيّاً إلى الإصلاح وهرب من الديرعام 1542 بناء على نصيحة جاحد آخر هو بيار مارتير فرميلي. وفي مطلع شهر أيلول اجتاز جبال الألب إلى جنيف حيث ارتبط لتوّه بصداقة وطيدة مع كالفن، وكان يومها في الخامسة والخمسين من العمر. وبعد سنة تزوّج، فثارت ثائرة البلاط البابوي وهمّ البابا بولس الثالث بإلغاء الرهبنة الكبوشية[10]. وفي العام 1554 استقر أوكينو في زوريخ بصفة راع للبروتستانت اللاجئين إليها من لوكارنو، وراح يكتب حواراته الثلاثين التي كاد صدورها في مدينة بال عام 1563 أن يتسبب في طرده بقرار من السلطات الحاكمة[11]، وفقاً للأصول المرعية.

أثار مؤلّف أوكينو هذا موجة غضب عارمة لأن حواره الحادي والعشرين بدا وكأنه يُبرّر تعدّد الزوجات. ذلك هو المأخذ الوحيد الذي سجّله عليه مجلس زوريخ. ومن المؤكد أيضاً أنه شكل صدمة للأرثوذكسية الزفنغلية بما قدمه في حواريه التاسع عشر والعشرين من تنازلات للضد ـ ثالوثية، فضلاً عن تضمن حواره الثامن والعشرين إدانة واضحة لاستعمال السيف في ردع الهراطقة. كان قد انقضى عشر سنوات على موت سرفيه عندما أثيرت قضية هرطقة جديدة في زوريخ حيث السيطرة لبولينغر، خليفة زفنغلي، فسارع مجلس الشيوخ إلى إعلان عزل أوكينو وطرده حتى من دون الاستماع إلى شهادته. أما التحقيق الجديد الذي أعيد فتحه للنظر في احتجاجات المتّهم فلم يؤدِّ إلا إلى إبراز أخطائه العقائدية الأخرى فضلاً عن تعليمه حول تعدّد الزوجات[12]. جاء الحكم مبرماً. ولم يُعطَ أوكينو إلا مهلة ثلاثة أسابيع، على أبعد تقدير، لمغادرة المدينة. ولما رفض

= Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 93-96 et 247-257; Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, pp. 247-260, et Emmanuel Rodocanachi, *La Réforme en Italie*, 2 vols. (Paris: Picard, 1920), t. 1, pp. 174-187 et 234-247.

(10) Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, 20 vols., traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, (Paris: [s. n.], 1888), t. 11, pp. 447-448.

(11) Bernardino Ochino, *Dialogi XXX in duos libros divisi*, 2 vols. [in sermonem latinum a S. Chateillon translati] (Bâle: P. Pernam, 1563),

كان أوكينو قد كتب هذه الحوارات بالإيطالية، ثم نقلها إلى اللاتينية صديقه كاستيليون.

(12) انظر: Bertrand-Barraud, Ibid., pp. 29-30.

بولينغر السماح للمتهم بتوجيه أي رسالة استرحام[13]، فقد اضطرّ أوكينو، وهو في السابعة والسبعين، إلى السفر في عز الشتاء (كانون الأول/ ديسمبر عام 1563) بصحبة أولاده الخمسة ـ إذ كانت زوجته قد توفيت في السنة السابقة ـ من دون أن يعرف حتى إلى أين يمكنه اللجوء، قاصداً مدينة بال حيث كان كاستيليون على وشك مفارقة الحياة، لكنه طُرد منها، فلبث يهيم على وجهه فترة من الزمن في ألمانيا. ثم رغب في الإقامة في بولونيا لكنه منع من ذلك، فلجأ إلى مورافيا. حيث قُدّر له أن يرى أولاده يهلكون بالطاعون، الواحد بعد الآخر، قبل أن يدركه الداء، في مستهل عام 1565، وينتهي في أرهب حالات الضيق في مستعمرة للأناباتيست في شلافكوف على مقربة من أوسترليتز منبوذاً من الكنيسة الكاثوليكية والعالم البروتستانتي، على السواء[14].

وحده الحوار الثامن والعشرون من كتاب أوكينو يعالج مسألة التسامح[15] وقد أهداه إلى ملك بولونيا سيغيسموند الثاني مستهلاً إياه بهذه العبارة: كيف تكون معاملة الهراطقة ومتى يجب قتلهم؟ أما طرفا الحوار فهما البابا بيوس الرابع المالك سعيداً والكاردينال مورونيه الذي أوكلت إليه مهمة الدفاع عن التسامح أمام الحبر الأعظم. وقد طُرحت للنظر ثلاث حالات متتالية بحسب درجة خطورتها. الأولى، هي حالة الخطأ الحاصل حول نقاط غير ضرورية للخلاص. وقد اعتبر أوكينو أن خطأ من هذا النوع لا يستوجب الموت في أيّ من الأحوال. علماً أن تباين آراء العلماء يتفاوت حدة، حتى في العالم الكاثوليكي، وهو أمر مشروع؛ والثانية هي حالة هرطوقي ضلّ العقائد الأساسية للخلاص بسبب طيشه. ومثل هذا الرجل لا يجوز قتله بل يجب الاعتناء به وإرشاده باسم المحبة للذات.

«الهرطقة شأن روحي فلا يمكن أن تقتلع من النفس بالخناجر والحراب ولا حتى بالنار بل بكلام الله وحده، فإنه متى أنار الروح بدد كل ظلمات الضلال، لذا قال القديس بولس: «فليس سلاح جهادنا بشرياً»[16].

(13) Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents* p. 253, avec références.

(14) انظر: Bertrand-Baraud, Ibid., p. 31 et Wilbur, Ibid., pp. 253-254.

(15) Ochino, Ibid., t. 2, pp. 379-421- «Quo pacto tractandi et quando occidendi sunt haeretici».

(16) الكتاب المقدس، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 10، الآية 4.
Ochino, Ibid., t. 2, p. 384.

نستنتج من ذلك أن استعمال العنف ضد الهراطقة يرتدّ على القضية التي ندافع عنها. ومع ذلك يبقى الإيمان عطية الله يمنحها متى شاء كما يظهره لنا مثل الفعلة الذين أرسل السيد بعضهم للعمل في حقله منذ الساعة الأولى فيما أرسل آخرين عند الساعة ما قبل الأخيرة[17]، فلماذا، إذاً، نحرق الملحدين الذين ربما كان الله يحتفظ بهم إلى اللحظة الأخيرة؟

تبقى الحالة الثالثة، وهي حالة هرطوقي متعنّت أنكر الحقائق الضرورية للخلاص عن سابق معرفة وتصميم[18]. هذا أيضاً لا يجوز قتله وحرقه. إذ ما عسانا نعرف، أولاً، عن ميوله الداخلية الحقيقية؟ هنا يعترض بيوس الرابع على مورونيه قائلاً إن محاكمته جائزة، أقلّه، على ثماره الرديئة من تجديف وعبادة أوثان وما سوى ذلك من جرائم عاقبتها الموت، فيجيب مورونيه أننا لم نعد مضطرّين إلى اتباع جميع شرائع موسى. ثمّ يشرع في استعراض كل ما كان كاستيليون قد أورده من نصوص مقدسة، أي مثل الزؤان، ورد المسيح على طلب ابنَيْ زبدي، وجواب جملائيل إلى اليهود، ونصيحة بولس إلى طيطس بتجنب الهرطوقي (وليس بقتله). ويخلص مورونيه إلى القول: إن على الحاكم أن يحفظ سيفه لجرائم الحق العام، لأن قتل إنسان بسبب غلطة أو خطأ روحي إنما هو الطغيان بحد ذاته، فإذا ما أخذنا صفة المتحاورين بعين الاعتبار، تبيّن لنا أن أوكينو يهاجم في هذا الحوار محكمة التفتيش الرومانية مباشرة، كما يستهدف كبار قادة الإصلاح، ولو من باب الخشية، هو الذي أعرب في كتابه مراراً عديدة عن تخوفه من بروز «بابوات» جدد في الكنائس المُصلحة[19].

1 ـ أحابيل الشيطان لجاك أكونتيوس (1565)

لكن كتاباً يفوق ما ذكرنا أهمية أصدره في بال بعد سنتين (1565) لاجئ إيطالي آخر يدعى جاك أكونتيوس[20]. وُلد هذا الأخير حوالي عام 1500 على

(17) المصدر نفسه، ص 387، وانظر: الكتاب المقدس، «إنجيل متى»، الأصحاح 20، الآيات 1 ـ 7.

(18) Ochino, Ibid., pp. 389 ss.

(19) انظر، على سبيل المثال في: *Dialogue XXV*, pp. 283 et 314,

كان قاسياً جداً خصوصاً تجاه بولينغير الذي يسميه «بابا زوريخ»، انظر: César Cantu, *Les Hérétiques d'Italie* (Paris: [s. n.], 1869), t. 2, p. 311.

(20) انظر حول أكونتيوس: Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance* =*in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), pp. 303-365; Johannes Kühn,

مقربة من مدينة ترانتو. ولا نكاد نعرف شيئاً عن سنوات شبابه، سوى أنه كان عام 1556 يعمل في خدمة الكاردينال مادروتسو، أسقف ترانتو وحاكم مقاطعة ميلانو[21]. وقد ظل الغموض يحيط بظروف انتقاله إلى الإصلاح. هرب عام 1557 إلى مدينة بال برفقة صديقه فرنسيس بيتي، وسرعان ما انضمّ إلى فرقة سيباستيان كاستيليون وكوريونيه، كما التقى برناردينو أوكينو في زوريخ. عاش منذ عام 1559 وحتى وفاته (نحو عام 1567) في إنجلترا حيث أعطيت له الجنسية وكان يتلقى راتباً من الملكة إليزابث بصفته مهندساً حربيّاً. لكنه بقي على علاقة بسويسرا وأصدر في بال، عام 1565 كتابه **أحابيل الشيطان** باللاتينية، أولاً، ثم بطبعته المترجمة إلى الفرنسية[22].

كان أكونتيوس يصدر في بحثه عن إلهام محض شخصي. ولئن كان قد استوحى من أعمال سيباستيان كاستيليون السابقة، بالتأكيد، فقد قام بعمل مبتكر

= *Toleranz und offenbarung; eine untersuchung der motive und motivformen der toleranz im offenbarungglaübigen protestantismus, zugliech ein versuch zur neueren religion- und geistegeschichte* (Leipzig: F. Meiner, 1923), pp. 344-362; Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, t. 2, pp. 291-295; Erich Hassinger, *Studien zu Jacobus Acontius*, Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte; Hft. 76 (Berlin: [n. pb.], 1934); W. Köhler, «Geistesahnen des Acontius,» dans: E. Teufel, *Festgabe K. Müller* (Tübingen: [n. pb.], 1922), pp. 198-209, et Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento* (Firenze: G. C. Sansoni, 1939), pp. 331-339.

أعيدت حديثاً طباعة جميع أعمال أكونتيوس في مجلّدين يحويان النص اللاتيني وترجمته الإيطالية، إضافة إلى التمهيد وسيرة حياته، وقد أنجز هذا العمل: Jacobus Acontius, *De metoso e opuscoli religiosi e filosofici. A cura di Giorgio radetti*, Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano; vol. 6 (Firenze: [n. pb.], 1944), II. *Stratagementum Satanae libri VIII* (1946).

(21) انظر تمهيد راديتي في مطلع: G. Radetti en tête du *De Methodo*, p. 6.

(22) صدرت حتى يومنا الحاضر خمس عشرة طبعة للنص اللاتيني نجد قائمة لها في: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, pp. 303-304,

والأفضل أيضاً طبعة: Radetti, pp. 66-68.

آخر هذه الإصدارات من حيث تسلسلها التاريخي: ([W. Köhler, Munich, 1927, et de G. Radetti, Florence, 1946]).

أما الطبعة الفرنسية فقد أعيد نشرها في دلفت (هولندا) عام 1611 لكن الطبعتين الفرنسيتين أصبحتا نادرتين نجدهما في Bibl. De l'Arsenal. تبدّل اسم أكونتيوس في الطبعتين الفرنسيتين إلى «أكونس Aconce». والإيطاليون يوردون «أكونشيو». حول ظروف نشرها، انظر: *Satanae Stratagementa*,

انظر: [Préface de Radetti, dans l'édition du *De Methodo*, pp. 44-45].

تشهد عليه شهرته المميزة التي امتدت حتى نهاية القرن السابع عشر. وهو، بعكس سلفه، لم يستشهد، في ما عدا الكتاب المقدس، بأي من «المرجعيات» القديمة والمعاصرة، لأسباب ستعرّف إليها لاحقاً.

يشير أكونتيوس إلى أن أعظم الأحابيل التي لجأ إليها الشيطان من أجل إقامة مملكته هي تغذية المنافسات والشجارات والنزاعات على أنواعها بين البشر. إذ ليس أنفع لمصالحه من الأحقاد الدينية التي هي ثمرة تعنّت المفكرين في فهمهم للأمور[23]، ولا أفضل لخدمة قضيته التي هي عين الباطل من تصميم البشر على تسجيل انتصار شخصي يجعل الغلبة لهم وليس للحقيقة[24]، فحتى لو كانت لدينا النيّات الحسنة أو ظننّا أنّا نحارب الشيطان، نكاد لا نفعل، في الواقع، إلا أن ننفذ مآربه بالاسترسال في مجادلات عنيفة لا تنظر في العواقب[25]. من هنا راحت تنمو وتتكاثر أعداد من البدع التي ما كنا لنتكلّم عنها اليوم لولا كثرة الضجيج حولها وتسببها في اضطرابات كثيرة[26]، فإذا أردنا إحباط مساعي الشيطان، وجب أن نعمل على تهدئة المواقف والحد من المعارضات والخلافات التي تسمح للضلالات الدينية بالانتشار والتكاثر. سوى أن الوسائل المعتمدة ليست كلها صالحة لبلوغ النتيجة المرجوّة. بل إن بعضها عديم الفاعلية بحيث إنه بدل أن يساعد على توحّدنا في الحقيقة راح يمارس دور أبي الكذب، فيغذي الشر بدل أن يداويه، فما هي الوسائل التي يجب اعتمادها في هذه المغامرة تجنّباً للوقوع في مكائد العدو الجديدة؟

I - إن مبدأ عامّاً واحداً ينبغي أن يرجح ضد قوى الضلال في الصراع الديني الدائر بين الكنائس والأفراد، على السواء. وهو أن لا جدوى من العنف بمختلف أشكاله لأنه يسيء دوماً إلى الحقيقة. وكونه مصدر أذية في المجال الديني حمل بعضهم على الاعتقاد بأنه ما من عقاب يفوق هذه الجريمة هولاً[27]. بيد أن ذلك وهم خطير، كما سنبين لاحقاً. كذلك يتصوّر كثيرون أن جميع الوسائل صالحة

---

(23) يتمحور الكتاب الأول حول هذا الموضوع برمته. أما الشواهد فتعود إلى: l'édition d'Amsterdam 1652 de et à celle de Radetti,

كذلك راجعنا: l'édition française de Bâle, 1565.

(24) Lib. VI, p. 267; Radetti, p. 436.

(25) Lib. I, p. 12; R. p. 30.

(26) Lib. I, p. 24; R. p. 48.

(27) Lib. II, p. 53-54; R., p. 96.

في المناقشات الخاصة لإسكات مرّوجي الكذب. وهذا أيضاً وهم، لأننا نجد بين أهل الضلالة أشخاصاً من ذوي النيات الحسنة الذين لن نُفلح في تعديل اتجاههم بصورة فاعلة إلا إذا استعملنا معهم اللطف والمحبة والإقناع. حتى النظريات المنحرفة يجب دحضها لا بالشتائم والقدح بل بالحجج القوية الدامغة، فالكتاب الثاني، كما نرى، يتضمّن نصائح ممتازة في الغالب حول كيفية التصرّف في المحادثات الخاصة مع الهراطقة والضالين. ويخلص أكونتيوس إلى القول: «إذا تفكّر أحدهم في هذه الأمور باستمرار وتدرّب عليها بعناية فسيصبح ذا بأس ومؤهّلاً للجدال بحيث يتمكن من مقاومة الضلالات المتكاثرة»[28].

II ـ فإذا انتقلنا من الأفراد إلى الكنيسة، وجدنا أن من حقها إدانة التعاليم الخاطئة واقتلاع المذنبين، بالتالي، من وسطها. هذا من وجهة نظر مبدئية بحت. ولكن كم يلزمنا من الروية عملياً كي لا نُغيظ النفوس! هنا يأخذ أكونتيوس على عاتقه طرحاً يقضي بالدفاع عن التسامح الكنسي على قاعدة العقائد الأساسية، وهو ما سبق للكاثوليكي الإراسمي جورج كاساندر أن تقدّم به قبل أربع سنوات[29]. كما إن ضرورة التفاهم في عالم الإصلاح بين الطوائف الثلاث المتنافسة كانت تدفع باللاهوتيين في هذا الاتجاه، حيث لا يجوز، على حد قول أكونتيوس، أن توضع عقائد التعليم المسيحي كلها على مستوى واحد:

«ذلك أن نقاط العقيدة ليست متعادلة كلها في الأهمية، فمنها ما تقضي الضرورة بمعرفته على نحوٍ يصبح معه منغرساً ومطبوعاً ومحفوراً في أذهاننا بما لا يقبل الشك؛ ومنها ما لايزال مدار جدل بين الكنائس من غير أن يضرب وحدتها»[30].

إنه لمن الخطر على الكنيسة أن تدين على أمور ثانوية، فإنها بذلك تثير النفوس وتولي أهمية لما ليس له أهمية وتؤجج الضغائن المهلكة، مما يشكّل مصدر فرح كبير للشيطان. لذا يعمد المؤلّف، أولاً، إلى تحديد العقائد التي يجب الإيمان بها من أجل الخلاص، ثم ينتقل إلى تسويغها في الفصل الثالث، حتى ليطرح في نهاية الفصل السابع شبه قانون إيمان لن ندرسه مفصّلاً[31]، بل

(28) Lib. II, p. 87; trad. Franç., p. 73; R. p. 150.

(29) انظر ص 347 وما يليها من هذا الكتاب.

(30) Lib. III, p. 89, trd. Franç., p. 73; R., p. 152.

(31) Lib. III, p. 112 ss.; R., 190-192. L. VII, p. 322 ss.; R. p. 522 ss.

نكتفي منه بملاحظتين بسيطتين من أجل توضيح موقع أكونتيوس اللاهوتي، فهو، من جهة، يرفض نظرية صابيليوس التي يعتبرها هرطقة، وبالتالي، مواقف الضد ـ ثالوثيين والوحداويين، ومن جهة أخرى، يُعلن أننا لا نُسيء إلى الحقائق الخلاصية بطرحنا تفسيرات متباينة لكيفية حضور المسيح في الإفخارستيا وما إذا كان حضوراً حقيقياً أو افتراضياً[32].

أما القاعدة العملية التي يجدر بالخدّام اتباعها في تعاملهم مع الآراء الضالة فهي الآتية:

«في حال نشوب جدال بسبب خطأ محدّد، ينبغي أن يُنظر في ما إذا كان المتهم قادراً على الإيمان بكل ما يرتبط به وعد الخلاص، فإن استطاع مثلَ هذا الإيمان اعتُبر الخطأ خارج العقائد غير الضرورية للخلاص. وإن رفضَه اعتُبر خطأه من صلب الأمور الضرورية للخلاص، وكان تصرّفه، بالتالي، خطِراً ومؤذياً للغاية؛ ففي مثل هذه الأمور لا يجوز ترك الخطأ من دون إدانة».

ولكن، حتى في هذه الحالة الأخيرة، ينبغي توخّي الحذر[33] قبل إنزال الحكم! فقد قال المسيح: «تعالوا إليّ جميعاً أيها المُرهقون المُثقلون، وأنا أريحكم»[34]. يا لها من كلمات جليلة ومؤثّرة!: «من تُراه الرجل المتهوّر الجسور الذي يجرؤ أن يردّ من يأتي إلى المسيح؟ ويقول له بسلطته الخاصة: آه يا صديقي! إنك تتعب سُدىً بمجيئك إلى المسيح مؤمناً بمثل هذه الأمور»!؟ وبعدُ، فما كان يعرف اللص الصالح الذي كسب خلاصه؟ ما كان يعرف الخصيّ الذي عمّده فيليبس؟ ما كانت تعرف مريم المجدلية؟ على أن أكونتيوس أقرّ، على الرغم من ذلك كله، بأن الجِرم يفرض نفسه في بعض الحالات، خصوصاً عندما يتشبّث المذنب برأيه ساعياً إلى تضليل الآخرين، ففي هذه الحالة ينبغي التصرّف معه بحزم حسبما تقضي به القاعدة الإنجيلية القائلة بالتنبيهات الثلاثة»[35].

---

(32) Lib. III, p. 115 ss.; R., 194 ss.

(33) Lib. III, p. 121-122; trad. Franç., p. 103; R., p. 206.

(34) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 9، الآية 28.

(35) Lib. III, p. 124-126; R., pp. 206-212;

انظر: الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 18، الآيات 15 ـ 17 و«الرسالة إلى طيطس،» الأصحاح 3، الآية 10.

III ـ هل تستطيع الدولة أن تفصل في موضوع الضلال الديني كالكنيسة؟ لا يصح تصنيف أكونتيوس بين «السياسيين» الذين يميلون إلى الفصل بين هذين المجالين شأن كاستيليون. لا شك في أنه أحد المعارضين الأشدّاء لنظرية كالفن التي تعتبر الحاكم مساعداً تابعاً للكنيسة، وبعبارة أخرى، ذراعها الزمنية[36]. لكنه، شأن جميع أتباع لوثر وزفنغلي، لا يقل عن ذلك اعترافاً بحق الدولة في مراقبة الشؤون الكنسية وإدارتها. أما أن يكون للحاكم الحق في استعمال السيف لضرب الهراطقة، فذلك ما ينفيه أكونتيوس نفياً قاطعاً، نظير كاستيليون[37]. إذ لا يجوز للحاكم، برأيه، أن يستعمل القوة للفصل في النزاعات العقائدية ولا أن يعاقب بالموت تنفيذاً منه لأحكام الكنيسة[38]. من أبرز الحجج التي يسوقها لنا واحدة لم تكن معروفة في حينه، هي الآتية: إن اعتدنا أن نحارب بالسيف جميع الآراء المعتبرة هرطقة، كنا بعملنا هذا نشجّع على الكسل والجمود في الكنيسة، وهما أعظم ما يفسد الأخلاق والعقيدة:

«عندما يعلّق الرعاة آمالهم على السيف من أجل الحفاظ على العقيدة ومقاومة الهراطقة، لا يعودون يشعرون بالحاجة إلى التثقّف بالعلوم من أجل الدفاع عن العقيدة، فيستسلمون للبطالة. هكذا يروح الجهل يتفشّى رويداً رويداً لكي يصبح حالة شاملة، ولا يعود الشيطان يجد أدنى صعوبة في بث أضاليله وأباطيله أنّى كان»[39].

ما يخشاه الشيطان هو كلام الله لا الحديد. ذلك السلاح الذي لا يهدّد بالارتداد على الكنيسة في حال صارت الرئاسة من حاكم مسيحي إلى آخر كافر[40]. فضلاً عن أن السيف يُفقد **الإنجيل** اعتباره بفعل ترويج بعضهم أن كلام الله مجرّد من القوة مادام المسيحيون لا يعتمدون عليه في دفاعهم عن أنفسهم بل على الأسلحة المادية[41].

---

(36) Lib. VI, p. 276 ss.; R., pp. 450 ss.

(37) يدور الجزء الثاني حول هذه المسألة: 2e partie du L. III, p. 126-156; R., p. 214-262.

(38) Lib. III, p. 149; R., p. 250.

(39) Lib. III, p. 130; R., 220

(40) Lib. III, p. 144, 148; R. p. 242-244, 248.

(41) Lib. III, p. 146; R., p. 246.

وقد أرفق أكونتيوس حججه المعنوية هذه التي تنهى عن اضطهاد الهراطقة بدراسة دقيقة للنصوص الكتابية، نشهد فيها، كما عند كاستيليون، تفسيراً نموذجيّاً للعهد القديم ينقل عقوبات الشريعة الموسوية إلى المستوى الروحي. من ذلك، مثلاً، ما أورده بشأن شريعة تثنية الاشتراع ضد عبدة الأوثان (الفصل الثالث عشر):

«ثمة من يعتقد أن هذه الشريعة التي بقي معمولاً بها حتى مجيء المسيح لم يعد لها وجود في **العهد الجديد**. وهم يبنون اعتقادهم على المبدأ القائل إن الشعب الإسرائيلي هو نموذج الشعب المسيحي. وقد حصل لإسرائيل، بالفعل، وعد بالأشياء المحسوسة كتلك التي نستخدمها في هذه الحياة، كما كان كل شيء، في نظره، بما في ذلك الذبائح، متصلاً بهذا النظام (الزمني). سوى أن ذلك كله كان للدلالة على الحقائق غير المنظورة والخاصة بالحياة الأبدية. وما دام الأمر كذلك، فقد أمكن الاستنتاج بأن العقوبة الجسدية (في الشريعة القديمة)هي صورة للدينونة الأبدية، وأن هذه الشريعة وسائر الشرائع التي أقيمت لكي تكون علامة للأشياء المقبلة قد انتهت بمجيء السيد المسيح»[42].

هذا التفسير متين، يقول أكونتيوس مؤيّداً إيّاه بوصية السيد المسيح في مثل الزؤان: «دعوهما ينموان معاً إلى يوم الحصاد»[43]. ثم يدافع في المناقشة التالية عن التفسير الليبرالي لهذا المثل بوجه حيَل المشايعين للاضطهاد وذرائعهم كلها[44].

IV ـ يُضيف أكونتيوس إلى هذه الاعتبارات الموجّهة ضد حق السيف وتطبيقه على الهراطقة، إعتبارات أخرى أكثر شمولاً حول حرية البحث على صعيد الآراء الدينية، فيعلن أن حرية كهذه تقوّض مملكة الشيطان. وقد جرى تلخيص هذا الموضوع بوضوح تام في بداية الفصل السادس:

«إذا تم السماح لكل امرىء باتباع الديانة التي يريد كانت النتيجة تبايناً في الآراء والمعتقدات بسبب التنوّع الهائل في الأفكار والأحكام، ولم يعد ثمة من لا

(42) Lib. III, p. 131; R., p. 222.

(43) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 30.

(44) Lib. III, p. 132 ss.; R., p. 222 ss.

يناقض نفسه ويتنصّل منها. ولما كان يستحيل أن يسلم رأي واحد من المعارضة فقد لزم أن يغرق كثيرون في الشك بشأن ما يجب اعتقاده واتباعه. ومتى تنازعت المرء عوامل الشك والحيرة حصل لديه من الرغبة والتوق إلى المعرفة ما يهمزه إلى البحث عن الحقيقة. ومتى تجنّد لذلك قوم كثيرون كان العثورعلى الحقيقة رائعاً في النهاية. حتى إذا تمّ الاهتداء إلى الحقيقة بفضل قراع الآراء عبر حوارات لطيفة محبّبة اندحرت جحافل الكذب وتأكدت الغلبة للحقيقة. من هنا لا يمكن لمملكة الشيطان أن تصمد حيث يعطى كل امرىء من الصراحة والحرية ما يخوّله الإدلاء برأيه في ما يتعلّق بالدين»[45].

فالحرية الدينية، كما يجري التعبير عنها في هذا النص، تتحدد انطلاقاً من رؤية تفاؤلية مؤدّاها أن قراع الآراء الحر يقود بصورة طبيعية إلى انتصار الحقيقة، فما من شك أن الحرية تولّد تنوّعاً في العقيدة مصحوباً ببعض الغموض. سوى أن هذه الريبة لا تلبث أن تولّد بدورها ميلاً إلى البحث ورغبة في الاهتداء إلى الحقيقة التي لا بد أن تهزم الشيطان في النهاية. ولكن، لا يتوهّمن أحد أن من السهل تحقيق مثل هذا الانتصار الذي يقتضي بلوغه إحباط جميع ضروب الخِدع التي يزرعها العدو في طريقنا.

يمكن لهذا الأخير، مثلا، أن يستغل حماسة الشعب لدراسة **الكتاب المقدس** ويعمل على تحويلها إلى مشاجرات ونقاشات عنيفة، فيؤلّب العقول ويشحن النفوس بعضها ضد بعض مسيئاً إلى المحبة والحقيقة، فإن أردنا تدارك خطر كهذا «وجب أن نجتهد في تخفيف حدّة الجدالات أو مكافحتها بهدوء وأقل قدر ممكن من الصخب»[46].

وبعكس ذلك، يمكن للشيطان أن يصرف المفكرين عن كل بحث في ظل هذا المناخ من الريبة والإبهام الناشئين عن السجالات المذكورة، فالواقع أن المؤمنين معرّضون للوقوع في شك لا قرار له أو الاستسلام الأعمى للرعاة الدينيين في الشأن العقائدي. وفي الحالتين تكون الغلبة للكسل والرتابة ومعهما الفوضى والضلال. من هنا ينبغي أن نكثر من الترداد على مسامع الشعب بأن تشوّش الرؤية أمر محتوم، «ويجب ألا يدفع به ذلك إلى الظن بأن العقيدة غامضة

(45) Lib. VI, p. 251-252; trad. franç., p. 215; R., p. 412.

(46) Lib.VI, p. 261; trad. franç., p. 224; R., p. 426.

وغير يقينية، فإن أكثر الناس علماً لا يتفقون عليها، وقد تنبأ إبن الله بذلك بقوله إنه حسن لدى الآب السماوي أن يخفي هذه الأشياء عن الحكماء ويُظهرها للأطفال»[47].

أخيراً، يعمل الشيطان على تغذية عبادة «السلطات المرجعية» بشتّى الطرق لكي يقطع الطريق على السائرين نحو الحقيقة، فإذا ما طلب أحدهم الحقيقة وقاده بحثه إلى نقد الرأي الموروث، تم تهديده بسلطة الكنيسة والحاكم وعومل كهرطوقي ولا يزال عرضة للافتراء والاغتياب حتى يلزم الصمت[48]. إن أكونتيوس يطلب إلى الحاكم عدم الانجرار إلى هذه اللعبة أيضاً والحفاظ على استقلاليته حيال الرعاة والامتناع الكلي عن اللجوء إلى القوة للفصل في المناقشات العقائدية[49]. كذلك جرت العادة في الجدالات العقائدية أن يتم الاحتكام إلى «السلطات المرجعية» والمعلّمين القدماء والمحدثين. وهذا تطرّف غير مقبول لأن «الإجلال الذي ينبغي تقديمه إلى كلام الله الجليّ، يتحوّل، بحكم هذه العادة، إلى الشرّاح»، علماً أن آراء هؤلاء هي من التباين والاختلاف بحيث تؤدي إلى تعقيد الأمور بدل توضيحها. هذه العثرة لا يقع فيها «البابويون» وحدهم، بل اللوثريون أيضاً، وقد بدأوا بدورهم يملأون العالم «بالمرجعيات»[50]. وإذا كان أكونتيوس قد حصر شواهده **بالكتاب المقدس** فلأنه لم يشأ الوقوع في الضلال الذي ينكره بشدّة. وبعبارة أوضح، لأنه يرفض كل عودة إلى التقليد براديكالية لم يسبق لها مثيل في عالم الإصلاح، فيقول: هذا ما يجب التقيّد به: أن نعمل على الدوام بموجب كلمة الله لا بحسب ما يعتقده الأولون[51].

كان أكونتيوس وكاستيليون يمثّلان نزعتين مختلفتين جداً في دفاعهما الثابت عن الحرية الدينية[52]. لقد كانت عوامل العقلانية أرجح لدى أكونتيوس

---

(47) Lib., R., p. 428.

(48) Lib. VII, p. 288 ss.; trad. franç., p. 246 ss.; R., pp. 468 ss.

(49) Lib.VI, p. 276; trad. franç., p. 237; R., p. 450.

(50) Lib. VI, p. 262 ss.; trad. franç., p. 225 ss.; R., pp. 428 ss.

(51) Lib.VI, p. 267; trad. franç., p. 228; R. p. 436.

(52) نقع على صفحة مميّزة عن كاستيليون وأكونتيوس في: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*. I, p. 363.

مما هي عليه لدى كاستيليون، لذا لم يشكك بالصيغ العقائدية، بل آمن بانتصار الحقيقة الدينية معتبراً أن الإبهام الذي اكتشفه مؤخّراً في العقائد هو أمر عابر. وهو، على نقيض كاستيليون، لم يحجم عن إنشاء موجز للحقائق الأساسية يكون بمثابة رابط موحّد بين جميع الطوائف المسيحية. وإذا كان قد طالب بالحرية الدينية لجميع الأفراد فما ذلك لأن عالم المعتقدات هو، في نظره، مملكة الألغاز والشكوك بل لأن الحرية بمعناها الصحيح لا يمكنها إلا أن تهزم الشيطان وتنصر الحق على الباطل. أما كاستيليون فقد غلب عليه التفكير الأخلاقي، لذا سعى إلى تحقيق الوحدة المسيحية على صعيد الحياة والممارسة، تاركاً لكل امرىء حرية تحديد إيمانه ومعتقده، في حين كان أكونتيوس يرجو تحقيق الوحدة على المستوى العقائدي عن طريق تعلّق الإنسان بكلام الله، حصراً، بعيداً عن كل إكراه خارجي وكل «سلطة» إنسانية كائناً ما كان نوعها: جماعة كنسية، رعاة، حكّام، رأي المعلّمين القدامى والجدد. أضف إلى ذلك أن أكونتيوس كان أشد عزماً وتصميماً من كاستيليون على تأسيس حرية الضمير على مبدأ حرية التفكير. وهكذا قطع كل علاقة له بالتعاليم الجديدة التي كان ينادي بها لوثر وزفنغلي وكالفن. لكن كلاً منهما سيؤسس، كما سنبيّن لاحقاً، مدرسة في جميع أوساط البروتستانتية المسيحية.

4 ـ مقالة في قمع الهراطقة لمينو شيلسي (1577)

وقد ظهر في عداد اللاجئين إلى سويسرا أنسني إيطالي آخر رأى من واجبه بعد أوكينو وأكونتيوس أن يؤلّف بدوره دفاعية عن التسامح. إنه مينو تشلسي، ونحن لا نعرف عن حياته سوى القليل، مما كان يدفع بكثيرين إلى التساؤل، من حين إلى آخر، عمّا إذا كان هذا كاستيليون أو فاوستو سوتسيني قد انتحلا هذا الاسم[53]. والحقيقة أن شخصية هذا الكاتب صريحة لا غش فيها[54]، فهو من

(53) أدى هذا الالتباس إلى ضمّ طبعتي مقالة مينو تشلسي في الهراطقة إلى أعمال فاوستو سوتسيني في: B. N.

(54) انظر: J. G. Schelhorn, *Dissertatio epistolaris de Mino Celso Senensi* (Ulm: [n. pb.], 1748); Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, pp. 299-306; Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, t. 2, pp. 308-313, and Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 206-207.

مواليد مدينة سِينّا حيث مارس عدّة وظائف حكومية قبل أن يتم تكـليفه القيام بمهمّة ديبلوماسية في ميلانو، عام 1545. لكننا لا نعرف، بالضبط، كيفية انتقاله لاحقاً إلى الإصلاح، فرّ إلى الغريزون عام 1569 هرباً من مطاردة محكمة التفتيش له، وكان يأمل في رؤية حرية الضمير تسود هذا البلد، لكن ظنّه خاب بعدما قدّر له أن يشهد صراع إيغلي - غانتنير وانتصار روح الاضطهاد. ولسنا لنشك في أن كتابه: **إلى أي حدّ يجوز المضي قدماً في قمع الهراطقة**، قد كُتب بوحي من هذه المناسبة في مدينة بال التي كان قد قصدها للإقامة عام 1571. وعندما وافته المنية في حدود العام 1575، لم يكن كتابه هذا قد حظي بعد بالنشر، إلا أنه سيبصر النور بعد سنتين (1577) بفضل عناية المبشّر جون فيشر (Fischart) الذي خصّه بمقدّمة تمهيدية[55]. كما سيُعاد إصداره بعد سبع سنوات[56]. هذا الكتاب لم يكن على درجة عالية من الابتكار، بل هو عبارة عن عمل تجميعي تم استقاؤه من كتابات أكونتيوس وكاستيليون، ويقع في أربعة أقسام: 1 - تعليم المسيح والرسل حول معاقبة الهراطقة، 2 - تعليم الآباء واللاهوتيين، 3 - الردّ على الاعتراضات، 4 - النظر في دور الحاكم في شؤون الديانة.

كان تشلسي يعتقد، شأن سابقيه، أن حلّ مسألة الهراطقة لا يكون بإنكار كل دور للحاكم في الترتيب الكنسي، فقد أعلن، شأن اللوثريين والزفنغليين، أن أمر « تدبير الدين وحمايته يعود طبعاً إلى الحاكم أكثر منه للرعاة»[57]. وهذا هو مبدأ القيصرية البابوية الذي يفصح عن تمسكه به، إذ نراه، بعد تعظيمه قدامى ملوك إسرائيل من يوشيّا وآسا ويوشافاط وحزقيّا، يُفوّض إلى الأمير أو الحاكم مهمة تعيين الرعاة وعزلهم وطرد عبادة الأوثان، أياً يكن نوعها، ومعاقبة المنشقين

---

(55) Mino Celsi, *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat: Mini Celsi Senensis Disputatio. Ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere aperte demonstratur*, Christlingae (Bâle: [n. pb.], 1577).

(56) تحت عنوان جديد: Minus Celsus, *De haereticis capitali supplicio non afficiendis* (Bâle: [n. pb.], 1584).

وقد أضيفت إلى هذه الطبعة الثانية رسالة من دو باز إلى أندريه دوديت بتاريخ (حزيران/ يونيو 1570)، انظر: fol. 231-24,

وقد ردّ عليها هذا الأخير في آب/ أغسطس 1570، fol. 246-260. تتحدّث هاتان الرسالتان عن مسألة قمع الهرطقة. وقد اعتمدنا في دراستنا هذه الطبعة الثانية.

(57) المصدر نفسه، fol. 221، sect. IV.

حتى السجن أو النفي ضمناً[58]. لكن ما يحظّره كلّياً على الأمير هو حق إعدام الهراطقة. إن كتاب مينو تشلسي يتمحور بكليته حول تبرير هذا الرأي من دون الخوض مطوّلاً، شأن من سبقه، في موضوع الحرية الدينية وأسسها وتطبيقاتها، ما يعني أن أفقه يبقى دون آفاقهم بكثير، فهو يستنكر قبل كل شيء حق الأمير في استعمال السيف ضد الهراطقة ويعمل بكل قواه على إحباط كل محاولة في هذا الاتجاه. كما إن معظم مراجعه الكتابية والآبائية مستقاة من كتاب كاستيليون: **مقالة في الهراطقة**، مع بعض الإضافات التي تدلّ على أبحاث المؤلّف الشخصية. والجدير بالملاحظة، على سبيل المثال، هو اعتماده على نصوص للقديس بولس تتضمن وصفاً رائعاً لشكّه المسيحي: «شدّوا أوساطكم بالحق والبسوا درع البر وانتعلوا بالنشاط لإعلان شارة السلام، واحملوا ترس الإيمان. واتخذوا خوذة الخلاص وسيف الروح»[59]. هذا العتاد كله ليس مادياً ولا جسدياً بل هو روحي[60]. كذلك يخّص شيلسي مثل الزؤان[61] بدراسة مطوّلة[62]، ويعطيه تفسيراً لن يدخل عليه المدافعون اللاحقون عن التسامح أي تعديل يُذكر. كما يعلن أن شرح هذا المثل يستدعي التوقف عند مبدأين:

1 ـ يحق للحاكم أن يعاقب الأشرار كلهم بالسيف الحديدي، علماً أن الأشرار الذين تنهى عن اقتلاعهم الوصية الواردة في مثل الزؤان ليسوا الزناة واللصوص والمجرمين الآخرين. 2 ـ لكن السيد المسيح ينهى عن تطبيق عقوبة الإعدام في هذه الحياة على فئة معيّنة من الأشرار.

ومادام من غير الوارد إبقاء مجرمي الحق العام قيد الحياة، فمن هم الأشرار الذين يمكن إنقاذهم؟ لا يمكن أن يكون هؤلاء، يقول شيلسي، غير الجاحدين الضالين في الشأن الديني. وهم على نوعين:

«الأولون غرباء عن الديانة الحقيقية، قولاً وفعلاً، شأن عبدَة الأوثان واليهود

---

(58) المصدر نفسه، sect. IV, fol. 221-225.

(59) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 6، الآيات 14 ـ 17.

(60) Celsus, *De haereticis capitali supplicio non afficiendis*, sect. I, fol. 4; انظر: الكتاب المقدس، «رسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 4، الآيات 14 ـ 17، و«الرسالة الأولى إلى تسالونيكي،» الأصحاح 5، الآية 8.

(61) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآيات 24 ـ 30.

(62) Celsus, Ibid., sect. I, fol. 27-55.

والأتراك والزنادقة الملحدين، والآخرون مسيحيون بالإسم والإيمان من دون أن يكونوا كذلك في الواقع لأن ضلالات خطيرة تُفسد عقيدتهم، فهؤلاء هم الذين نسميهم هراطقة».

سؤال آخر: هل يشمل مثل الزؤان هاتين الفئتين من الجاحدين؟ رب قائل: إن السيد المسيح شرح بذاته هذا المثل معلناً أن الحقل هو العالم[63]، وعليه، فالمقصود بالزؤان هم الوثنيون الذين تنطبق عليهم وحدهم دون الهراطقة وصية السيد: «أتركوهما ينموان معاً إلى يوم الحصاد». والرد على هذا الزعم يكون بقولنا إن الكل يرِد هنا بمعنى الجزء، والعالم هو الكنيسة، أي الجزء المزروع بالبشارة الرسولية من العالم[64]. وبالتالي، يكون الهراطقة الموزّعون في الكنيسة بمثابة الزؤان بين القمح، ما يوجب انطباق مبدأ التسامح عليهم طيلة مدّة هذا العالم الأرضي[65]. فإذا كان الجميع متفقين على أن من غير الجائز فرض الإيمان على الوثنيين، فقد اقتضت الإضافة أيضاً، من باب الأمانة للسيد المسيح، بعدم جواز إكراه الهراطقة تحت طائلة الإعدام على العودة إلى الإيمان الصحيح.

لم يشاطر مينو شيلسي أكونتيوس حذره من «المرجعيات» القديمة والحديثة، لكنه استردّ لحسابه الخاص ما كان كاستيليون قد جمعه من شواهد، وعمد إلى استكماله، بحيث تطالعنا عنده مقاطع باتت كلاسيكية لكل من لقطنطيوس والقديسين هيلاريوس ويوحنا فم الذهب وأغسطينوس[66]. كما بدا مطّلعاً على **رسالة إلى سكابولا** لطرطليانس وتلميحات القديس قبريانس إلى مثل الزؤان[67]، فضلاً عن أمور كثيرة أخرى؛ منها أن القديس مارتينوس، أسقف مدينة تور الفرنسية، قد قطع اتحاده مع زملائه الأساقفة بعدما دفعوا الإمبراطور إلى تنفيذ حكم الإعدام بالهرطوقي بريسيليانوس[68]. كذلك يستشهد

(63) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 38.

(64) هذا التفسير ليس اعتباطياً، على ما يبدو. ألم يرِد ما يلي، في الواقع: «يُرسِل ابن الإنسان ملائكته، فيجمعون مُسبّبي العثرات والأئمة كافةً، فيُخرجونهم من ملكوته» (المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 41). إن المسيح الذي قال في الآية 38 إن «الحقل هو العالم»، وإنه، كما في الآية 41، سيُخرج الأشرار في نهاية العالم من «ملكوته».

(65) Celsus, Ibid., sect. I, fol. 34-41.

(66) المصدر نفسه، sect. II، fol. 62 وما يليها.

(67) المصدر نفسه، sect. II، fol. 59 et 84.

(68) المصدر نفسه، sect. II، fol. 67.

شيلسي بإراسم من بين المحدثين مغدقاً عليه المديح بقوله: لم يحظَ إراسم، هذا الرجل الشهير الكبير، بما يليق به من تقدير[69]. ويُضيف أن هذا الرجل الكبير سيهاجم اليوم الكنائس الإنجيلية مثلما هاجم محكمة التفتيش بالأمس، وأنه لم يكن يسلّم للسيف، في الواقع، إلا المتمرّدين الذين يشكل انشقاقهم تحدّياً للسلطة العامة. كما إنه، نظير كاستيليون، يُقيم وزناً كبيراً لكل من برنز وكونراد بيليكان، حتى لنراه يفيد من بعض نصوص بيار مارتير فرميلي، مواطنه المعروف بفكره المتشدد[70]. أخيراً، لا يفوته الاستشهاد بكل من الأنسني الألماني أندريه ألتامير المتوفى عام 1539، والكاتب المسرحي توماس كيريخماير (ناوجورغوس) المتوفى حوالي سنة 1578 والذي لا يسعنا نسيان كتابه: **المملكة البابوية** (1553)، إذ كان صرخة حقد مدوّية ضد الكنيسة الرومانية[71].

لن نطيل الحديث عن الجزء الثالث من الكتاب، فهو عبارة عن جدال طويل موجّه ضد كل الذين لا يزالون يطالبون بعقوبات **العهد القديم** من أجل ردع الهرطقة[72]. ومن قُيِّض له الاطلاع على مقالة أكونتيوس «**في الهراطقة**» وكتاب **نصيحة إلى فرنسا المنكوبة** لسيباستيان كاستيليون لا يمكنه الوقوع في هذه الصفحات على أي جديد.

5 ـ خلاصة

كانت حالة سويسرا من الناحية الدينية شبيهة تماماً بتلك التي كانت سائدة في الإمبراطورية خلال القرن السادس عشر، فلكل كانتون سويسري ـ كما لكل إمارة ألمانية ـ ديانته الخاصة التي هي ديانة الدولة، زفنغلية كانت أم لوثرية أم كاثوليكية. ولم يكن ثمة حرية دينية على مستوى الأفراد لأنها من امتياز الحكام

---

(69) المصدر نفسه، fol. 86.

(70) انظر: Paulus, *Protestantismus and Toleranz im 16. Iahrhundert*, pp. 286-289.

(71) Celsus, Ibid., sect. II, fol. 89 ss.

في ما يتعلّق بألتامير وكيريخماير، انظر سيرة حياتهما في: Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*.

(72) المصدر نفسه، لم يفت شيلسي في (fo. 189)، بنوع خاص، أن يستشهد بمقطع جميل لأكونتيوس ورد أعلاه حول طابع العوائد النموذجي في العهد القديم وشرائعه.

الذين يفرضون على جميع مواطنيهم العبادة الرسمية عملاً بالقاعدة الشهيرة: الناس على دين ملوكهم. غير أن هذا التعصّب المؤسّساتي لم يفقد سويسرا القرن السادس عشر مكانتها في تاريخ الحرية الدينية، وذلك بفضل النشاط الأنسني الذي عرفته بعض الأوساط المُصلحة، لا سيما في مدينة بال حيث استمر التقليد الإراسمي فاعلاً. وإذا كان لكاستيليون وأتباعه اليد الطولى في تحقيق هذه الحرية الدينية فلا يجوز أن ننسى مساهمة اللاجئين الإيطاليين أيضاً. لقد أطلق هؤلاء البروتستانت المثقفون، على الأرثوذوكسية الحاكمة، كالفينية كانت أم زفنغلية، نفحة «البحث الحر»، نظير كاستيليون. لذا، لم تكن أعمالهم إلا مؤقتة. ولما كان حضورهم يوحي بالخطر فقد أُرغموا على السكوت وأحياناً كان يتم التوسّل إليهم أن يحملوا أفكارهم الراديكالية ويرتحلوا إلى أماكن أخرى. ومن الواضح أن لا كاستيليون ولا الأنسنيّون القادمون من إيطاليا تمكنوا، بسبب قلّة عددهم، من التأثير بطريقة فاعلة في الرأي العام في سويسرا. لكنهم تركوا لنا أعمالاً أهمها كتابات كاستيليون وأكونتيوس. ومع أن هذه الأخيرة ستعرف انتشاراً في الأوساط البروتستانتية المتواجدة تقريباً في كل نواحي أوروبا، فإنه، لسوء الحظ، لن يحفظ منها في مجال تبرير التسامح، إلا الحجج المتنازع عليها والتي سوف تشجع على العقلانية والذاتانية الدينية.

الباب الخامس

بولونيا

«ملاذ الهراطقة» في القرن السادس عشر

ليس في أوروبا ما يمكن مقارنته بالوضع الديني الذي كان سائداً في بولونيا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر، فقد أصبح هذا البلد الكاثوليكي «ملاذ الهراطقة»[1]، على حد تعبير الكاردينال هوسيوس، بفعل إيوائه البدع الأكثر راديكالية، والتي كانت عرضة للاضطهاد والمطاردة في سائر البلدان المسيحية؛ كالأناباتيست والضد ـ ثالوثيين الذين نعموا في هذه المملكة المسيحية بمناخ من الحريّة والسلام لم يعهدوا له مثيلاً في أي مكان آخر. لذا رأينا من الضروري أن نرسم صورة إجمالية لهذا التاريخ المعقّد مستعرضين، على التوالي، نقاطاً ثلاثاً هي : 1 ـ دخول مختلف الكنائس والبدع البروتستانتية إلى بولونيا، 2 ـ سياسة الملوك الكاثوليك الدينية، 3 ـ المواقف الكنسيّة تجاه الفرق الوحداوية، أو السوسينية التي توصّلت في نهاية القرن السادس عشر إلى إنشاء مركز ديني فائق الأهمية في مدينة راكوف.

(1) Stanislaus Hosius, *Opera omnia*, 2 tomes (Cologne: [n. pb.], 1584), t. 2, p. 225.

الفصل الأول

دخول البروتستانتية إلى بولونيا[1] (1520 ـ 1572)

كانت مملكة بولونيا منذ ما قبل القرن السادس عشر قد فتحت أبوابها مراراً لاستقبال البدع الدينية المُضطهَدة كالفلديين (Vaudois) و«الإخوة الصغار» (Fraticelles)، والمتسوّطين الطهوريين (Flagellants). إلا أن أبرز الأحداث التي

(1) يمكننا حول هذه المسألة مراجعة: Theodor Wotscheke, *Geschichte der reformation in Polen*, Studien zur kultur und geschichte der reformation; Bd. I (Leipzig: Verein für reformationsgeschichte durch R. Haupt, 1910); Karl Völker, *Kirchengeschichte Polens*, Grundriss der slavischen philologie und kulturgeschichte; [Bd. VII] (Berlin; Leipzig: W. de Gruyter und Co., 1930); A. Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise* (Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1916), pp. 82 ss.; Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents* (Cambridge, MA: Harvard Univer. Press, 1945), pp. 265 ss.; Stanislaw Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» *Humanisme et renaissance*, t. 4 (1937), pp. 16-58 et 109-156; Stanislaw Kot, «L'Influence de Servet sur le mouvement antitrinitarien en Pologne et en Transylvanie,» dans: Bruno Becker, éd., *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion* (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1953), pp. 72-115; Stanislaw Kot, «La Réforme dans le grand-duché de Lithuanie,» dans: *Henri Grégoire, Mélanges Henri Grégoire*, l'annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves (Bruxelles: [Secretariat des éditions de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. Université libre de Bruxelles], 1953), vol. 4; Kai Edward Jordt Jorgensen, *Okumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645.* (København: I Komission hos: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1942).

Voir enfin les chapitres XVI et XIX de: W. F. Reddaway [et al.], ed., *The Cambridge History of Poland from the Origins to Sobieski, to 1696* (Cambridge: The University Press, 1950), t. 1, chap. XVI et XIX.

عرفها القرن الخامس عشر في هذا المجال هو انتشار الهرطقة الهوسيّة التي تمّت محاربتها بقوة حتى اقتصر وجودها في بداية عصر الإصلاح على بعض الجماعات الضئيلة الأهمية.

1 ـ انتشار اللوثرية والكالفينية

أثارت حركة لوثر التبشيرية حماسة بالغة في صفوف الألمان البولونيين، فعمد الملك سيغيسموند الأول عام 1520، منعاً لكل خطر، إلى إصدار قرار تورن (Thorn) الذي يقضي بإلقاء الحظر على كتابات هذا المصلِح في أنحاء البلاد كلها. ثم تمّ تدعيم هذا القرار بعد ثلاث سنوات بإجراء جذري يمنع، تحت طائلة الإعدام، نشر التعاليم الجديدة أو الدفاع عنها. إلى أن جاء قرار عام 1534 يهاجم طبقة النبلاء التي بدأت تتابع ما يجري في ألمانيا عن كثب، بمنعه الأسياد من إرسال أولادهم لمتابعة دراستهم في جامعة فيتنبرغ. وكانت العقوبة المنصوص عليها، في هذه الحالة، تقضي بنفي الوالِدين ونزع الأهلية عن أولادهم لتبوؤ الوظائف العامة[2]. وفي ذلك تأكيد من قبل الملك على أنه لن يتساهل إطلاقاً في موضوع قيام اللوثرية في دوله. على أن هذه الإجراءات ورديفاتها لم تحل، بالرغم من فاعليتها، دون تسرّب الهرطقة إن لم يكن إلى عامة الشعب فإلى طبقة النبلاء ورجال الإكليروس، فقد تم التعرّف تدريجياً إلى كتابات المصلِحين الثلاثة، بدءاً بلوثر وانتقالاً إلى زفنغلي وكالفن، ومناقشتها في جميع أوساط المثقفين. وعندما توفي سيغيسموند الأول، عام 1548، كان المتعاطفون مع الإصلاح في كل مكان تقريباً ولو أن الكنائس لم تكن قد تكوّنت بعد.

* * *

كان عهد سيغيسموند الثاني أوغست (1548 ـ 1572) بمثابة المرحلة الرئيسة لقيام البروتستانتية في بولونيا، حيث لم تنشأ كنيسة واحدة، وحسب، بل أربع كنائس لم تلبث أن راحت تتنافس في ما بينها: اللوثريون والكالفينيون والإخوة البوهيميون، أولاً، ثم الضد ـ ثالوثيون، في مرحلة لاحقة. لم يكن هذا الملك شديد التمسّك بأهداب الدين مثل أبيه، لكنه كان إنساناً محباً، رضيّ الخُلق،

---

(2) Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, pp. 88-95, and W. F. Reddaway [et al.], ed., *The Cambridge History of Poland from the Origins to Sobieski, to 1696*, t. 1, pp. 322-329.

ولم تؤثر عنه ميول واضحة إلى الإصلاح على الرغم من كاثوليكيته الظاهرة الفتور. لقد كان سياسياً أكثر منه رجلاً ديِّناً، ولم يسعَ يوماً إلى القيام بدور اللاهوتي أو المصلِح، لذا لم يصعب عليه عند انتهاء أعمال المجمع التريدنتيني أن يوافق على نشر قراراته في جميع أنحاء مملكته[3]. كما إنه بعد وقت قصير (1565) سمح للآباء اليسوعيين بتأسيس المعاهد في بولونيا وليتوانيا[4]. لكنه كان في الوقت نفسه عازماً على عدم مقاومة دخول البروتستانتية بالقوة. هذا ما أعلنه أمام المجلس في أواخر حياته، عام 1569، إذ قال: «لا يظنّن أحد يوماً أنه يمكن أن ألجأ إلى القوة من أجل إرغام إنسان على الإيمان أو إخضاع الضمائر. ليس في نيّتي ذلك إطلاقاً، إذ ليس من شأني إقامة الإيمان»[5]. تلك كانت، في الواقع سياسته؛ فهو لم يعارض، بخلاف كثيرين من الملوك الكاثوليك، مقرّرات المجمع التريدنتيني، لكنّه لم يشأ أيضاً أن يمنع توسّع الإصلاح في صفوف الطبقة النبيلة خشية أن يعرّض المملكة لحرب أهلية. وهكذا قبِل عام 1556 بإلغاء الولاية الأسقفية بناء على طلب الهراطقة، ومنح النبلاء حرية اختيار واعظٍ لهم في مناطق نفوذهم. لكن هذا التسامح ظلّ محدوداً في الزمان والمكان ولن يصبح ساري المفعول إلا بعد انعقاد المجمع الوطني المقبل، كما إنه لن يشمل المدن والقرى التابعة للمملكة ولا الأراضي الكنسيّة[6].

لم يكن ثمة اضطهاد حقيقي، في الواقع. ومردّ ذلك إلى الانقسامات البروتستانتية البولونية التي حالت دون الإفادة من وضع على هذا القدر من الغرابة بالنسبة إلى ذلك العصر، فقد توافد إلى المملكة، اعتباراً من عام 1550، أشخاص غرباء ولاجئون من مختلف الميول والمِلل. أولهم اللوثريون والكالفينيون الذين كانوا قد شرعوا في تنظيم كنائسهم عندما قدم «الإخوة البوهيميون» عام (1548)، بعد طرد فرديناند الأول لهم من موطنهم، وانتشروا بسرعة في دوقية بروسيا قبل أن تبعدهم عنها مضايقات اللوثرية، وتضطرّهم إلى الإقامة في

---

(3) Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, 20 vols., traduit de l'allemand par Furcy Raynaud (Paris: [s. n.], 1888), t. 16, pp. 76-79.

(4) المصدر نفسه، ص 81، و Berga, Ibid., p. 111.

(5) أوردها برغا في الهامش 8.

(6) المصدر نفسه، ص 118، و Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, p. 275.

بوسْنانيا التابعة لمنطقة بوسّين[7]. كذلك وصل إلى كراكوفيا في حدود الفترة نفسها، تقريباً، فرانشيسكو ستانكارو[8]، وهو كاهن إيطالي من مدينة مانتوفا طرد من أبرشيته بسبب هرطقته فقصد سويسرا حيث انضم إلى مذهب زفنغلي. لكنه لم يستطع البقاء فيها بسبب إقدام كالفن على فضحه ونعته بالمجدّد الخطير. كان فرانشيسكو هذا مثال الذهن المضطرب، وقد أمضى حياته متنقلاً بين بروسيا وترانسلفانيا وبولونيا بسبب مهاجمته الجميع، من كاثوليك ولوثريين وكالفينيين وضد ـ ثالوثيين. ومن جملة ما كان يقوله: «الكنيسة البابوية سيئة وأسوأ منها اللوثرية وأسوأ من هذه الأخيرة نسيبتها السويسرية...»[9]. وإذا كان قد استجلب على نفسه جميع أنواع الحرومات الصادرة عن سينودس المصلحين في بينشزوف (Pinczow) عام 1559 فذلك بسبب آرائه الشخصية في وساطة المسيح[10]. لكن ذلك لم يمنعه من تأسيس فرقة صغيرة استمرّت حتى إنجاز التوافق في سينودس ساندومير (Sandomir) عام 1570.

* * *

ثمة رجلان عملا الواحد بعد الآخر على رصّ صفوف البروتستانت البولونيين حول الكالفينية[11]: الأول، يوناني من جزيرة كورفو يُدعى ليسمانينو، والثاني، بولوني يُدعى ولاسكي. كان ليسمانينو رئيساً عامّاً للرهبنة الفرنسيسكانية في مقاطعة كراكوفيا قبل أن يرتد إلى البروتستانتية ويلجأ إلى سويسرا حيث التحق بالكالفينية في جنيف، عام 1554. وبعد عامين أوكل إليه كالفن مهمّة العمل على

---

(7) كان الإخوة البوهيميون يتحدّرون من الهوسّيين. انظر بشأن أصلهم: Victor Lucien Tapié, *Une Eglise tchèque au XVe siècle: L'Unité des frères* (Paris: [s. n.], 1934), and Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, pp. 112, et 123 - 125.

(8) حول حياة هذا الرجل الغريب وأعماله، انظر الدراسة الموضوعة عن سيرته الذاتية في: Francessco Ruffini, *Francesco Stancaro* (Rome: [n. pb.], 1935). Tiré à part de la revue *Religione. Ricerche religiose* (1932).

كذلك نجد معلومات مفيدة في: Berga, Ibid., pp. 122 ss. et Wilbur, Ibid., pp. 297 ss.

(9) انظر الكلام الذي نقله سيباستيان بي (Pech) إلى كالفن في: Calvin, *Opera*, t. 18, p. 183.

(10) حول تعليمه وموقفه من الضد ـ ثالوثيين، انظر: Stanislas von Dunin- Borkowski, «Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Iahrdt,» *Scholastik*, vol. 7 (1932), pp. 505 ss.

(11) ثمة دراسة جيدة حول الجهود المبذولة من أجل توحيد البروتستانت في بولونيا، انظر: Jorgensen, *Okumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*.

التقريب بين البروتستانت في بولونيا، لكن أخفق في مسعاه، وصدر عليه حكم شخصي بالطرد فاضطر معرّف الملكة ـ الأم بونا هذا إلى الارتحال مجدّداً إلى المنفى[12]، عام 1557. أما جان دو لاسكي فقد كانت محاولاته أهم بكثير مما قام به سلفه. هذا الكاهن هو سليل عائلة بولونية نبيلة وتلميذ قديم لإراسم. ترك وطنه عام 1539 وتحوّل إلى البروتستانتية. وبعد أن خدم فترة طويلة في مقاطعة فريزيا الشرقية، ثمّ في إنجلترا وألمانيا. قرّر عام 1556، أن يعود إلى بولونيا، فلاقى تبشيره نجاحاً كبيراً بين صفوف النبلاء حتى إن كثيرين منهم قاموا بطرد الكهنة الكاثوليك من مناطقهم واستقدام رعاة مصلحين. ولما كان لاسكي قد قام بدور الموفّق بين الطوائف البروتستانتية في الخارج، فقد استعاده بحماسة أكبر في وطنه، ومضى يجاهد مدة أربع سنوات من أجل جمع بروتستانت بولونيا في كنيسة وطنية حقيقية، لكن مصير مبادرته لم يكن بأفضل من سابقتها[13]. وعندما توفي، عام 1560، كان الإصلاح قد غزا طبقة الأسياد، لكن الانقسامات والمنافسات بين أتباعه كانت عميقة للغاية، وستتفاقم حدتها مع ظهور فرقة جديدة. كان سيغيسموند ـ أوغست قلقاً بسبب الاضطرابات التي قد تنجم عن مثل هذه الفوضى، فصمم، بالرغم من طبعه المتسامح، على عدم منح البروتستانت وضعاً قانونياً ما لم يتفقوا على تبنّي معاهدة أوغسبورغ.

من واجب رجال الفكر المحدثين أيضاً التنبّه إلى بعض الأوهام التي يبدو لهم أن بولونيا تنعم بها حول الحرية الدينية. أما بالنسبة إلى مرسوم ماكسيميليان الثاني الذي شرّع التسامح القانوني لمعاهدة أوغسبورغ في دولتي النسما العليا والسفلى، عام 1568، فقد رأينا كيف أغدق على النبلاء الامتيازات على حساب رعاياهم[14]. وأكثر ما تنطبق هذه الملاحظة على بولونيا حيث تبعيّة طبقة الفلاحين

---

(12) المصدر نفسه، ص 230 ـ 236، و Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, pp. 125-127, and Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 277-279.

أخذ ليسمانينو، لاحقاً، يميل أكثر فأكثر إلى الوحداوية، انظر: Dunin-Borkowski, Ibid., pp. 508 ss.

(13) حول جان دو لاسكي، انظر: George Pascal, *Jean de Lasco, baron de Pologne, évêque catholique, réformateur protestant (1469-1560): Son Temps, sa vie, ses oeuvres* (Paris: Fischbacher, 1894); Jorgensen, Ibid., pp. 15-144, et Berga, Ibid., pp. 127-129.

(14) انظر ص 341 ـ 343 من هذا الكتاب.

أشدّ منها في أي مكان آخر[15]. وقد جاءت نتائج هذه الحالة الاجتماعية مفجعة على الصعيد الديني، لأن النبلاء كانوا يفيدون من تسامح الملك بشأن الانتقال إلى البروتستانتية لإجبار الفلاحين على سماع الوعظ وممارسة العبادة الجديدة بشكل معلن[16]، بحيث لم تؤدِّ حرية الضمير التي كانوا يتمتعون بها إلا إلى مضاعفة الضغوط الظالمة رعاياهم. على أنه لم يكن من السهل، على الرغم من ذلك كله، أن يدرك الوهن الكثلكة التي ظلت طبقات الفلاحين شديدة التمسك بها. أما إذا كانت بولونيا قد ظلت كاثوليكية فما ذلك بفضل المقاومة التي أبدتها الجموع الشعبية، فقط، بل أيضاً بسبب المنافسات العصبيّة المحتدمة بين البدع البروتستانتية بدءاً بقادتها وموجهيها.

2 ـ دخول الضد ـ ثالوثيين إلى مسرح الأحداث

لم تولد الحركة الضد ـ ثالوثية في بولونيا، لكنها في بولونيا وترانسيلفانيا تشكّلت وانتظمت بصورتها النهائية. أما جذورها فتمتد إلى سنوات الإصلاح الأولى[17] حيث بدأنا نشهد باكراً ميولاً ضد ـ ثالوثية لدى بعض الأناباتيست الذين قادهم اعتدادهم بالتقيد الحصري بالكتاب المقدّس إلى رفض معمودية الأطفال، ثم، وللأسباب عينها، إلى انتقاد العقائد الثالوثية المعتمدة في الكنيسة منذ مجمع نيقية. وهكذا لاحظ الدارسون في بعض مؤلّفاتهم انبعاثاً للهرطقات القديمة. ويُعتبر الأناباتيستي آدم باستور الذي كان له تأثير قوي في هولندا، حوالي سنة 1546، «أول الوحداويين» بعد لويس هيتزر ومارتان سيلاريوس وجان كامبانوس، وجميعهم من معاصري لوثر. وإنّا، وإن كنا نقرّ مع الأب دونان ـ بوركوفسكي بعدم ملاءمة هذا اللقب له تماماً، لا يسعنا إلا اعتباره، في عصره

(15) انظر إلى اللوحة الحزينة التي رسمها، انظر: Berga, Ibid., pp. 34-42.

(16) المصدر نفسه، ص 133.

(17) قام الأب ستانيسلاس فون دونان ـ بوركوفسكي بوضع دراسة معمّقة صدرت في ثلاث مقالات عن أصل التعاليم الضد ـ ثالوثية: R. P. St. von Dunin-Borkowski: «Quellenstudien zur Vorgeschichte der Unitarier des 16. Iahrhunderts,» dans: Stella Matutina, hrsg., *75 Jahre Stella Matutina: Festschrift*, 3 vols. (Feldkirch: Selbstverlag Stella Matutina, 1931), t. 1, pp. 91-138; «Untersuchungen zum Faustus Socini Schrifttum der Unitarier vor,» in: *75 Jahre Stella Matutina: Festschrift*, t. 2, pp. 103-147, and «Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Iahrdt,» pp. 481-523, and Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*.

على الأقل، أكثر المدافعين جرأة وتماسكاً نظرياً عن الطرح الآريوسي القائل إن الآب وحده هو الله، بالمعنى الحصري، فلا يسعنا، بالتالي، إلا أن ننظمه في خط الوحداويين، أمثال دايفد وبودني (Budny) وسواهم ممن سيُبطلون لاحقاً عبادة الإبن[18].

كذلك ميشال سرفيه، ذلك الطبيب الإسباني الأصل الذي سبق أن عرضنا لحياته ونهايته المأسوية (1553)، سلك هو الآخر بوضوح في هذا الاتجاه الضد ـ ثالوثي، من دون أن تكون له صلة بالأناباتيست. وقد عرض نهجه الفكري في المؤلَّفين اللذين وضعهما في شبابه: **في ضلالات الثالوث الأقدس** (1531)، وحوارات **في الثالوث الأقدس** (1532)، وأيضاً في الكتاب الذي تسبب مباشرة في إحراقه حيّاً: **إحياء المسيحية** (1553). تتمحور آراء ميشال سرفيه في المسيح حول النقطة الآتية: المسيح إلـه ويستحق كل عبادة، لكن ذلك لا يعني أنه إلـه بطبيعته، بل هو إلـه بالقوة التي أعطاه إياها الآب: نقول إنه إلـه بالقوّة كما إنه إنسان بالجسد. وقد أعطيت له القدرة الإلـهية من لدن الآب. هذه الآراء ستكون في أساس العقيدة السوسينيّة[19]. أما في أوساط الإصلاح، كالفينية كانت أم لوثرية، فقد كان مثل هذا التعرّض لعقيدة الثالوث الأقدس يُعتبر أبشع أنواع التجديف. ومع أن الضد ـ ثالوثيين لم تساورهم روح العصيان، بخلاف الأناباتيست، فإن أشد أنواع العقوبات تبدو خفيفة بحقّهم.

وليس يفوتنا، أخيراً، أن نشاط بعض الأنسنيين الإيطاليين كان في أساس نشأة الهرطقة الضد ـ ثالوثية، فقد لقي الإصلاح باكراً في شبه الجزيرة الإيطالية تعاطفاً لا في أوساط عامة الشعب بل في أوساط الأرستقراطية الفكرية[20]. على أن تحوّل الأنسنيين إلى الإصلاح لم يدفع بهم إلى التخلّي عن عاداتهم الفكرية بما فيها من استعدادات نقدية وعقلانية وليبرالية نفحتهم بها ريح النهضة. لقد كانوا

---

(18) انظر: Dunin-Borkowski, *75 Jahre Stella Matutina: Festschrift*, t. 2, pp. 106-109 et *Scholastik*, t. 7, pp. 487-493, Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*

(19) انظر: Dunin-Borkowski, Ibid., t. 1, pp. 125-134.

(20) Pietre Tacchi Venturi, *storia della Compagnia di Gesù in Italia* (Rome: [s. n.], 1940), t. 1: *Roma-Milano, Albrighi, Segati e C*, chap. 20, pp. 431-484, and Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento* (Firenze: G. C. Sansoni, 1939), pp. 24 ss.

يتوقون، إلى ديانة «عقلانية» تتطابق مع متطلبات فكرهم النقدي[21]، لذا لم يكن في نيتهم، بعد تحرّرهم من «نير» الكثلكة، أن يتقيّدوا بحرفية ما ورد في الكتاب المقدس ولا أن يغوصوا في صوفية تجريدية على غرار ما يروّج له بعض المبتدعة المتهوّسين.. وإذا كان بينهم من بقي، نظير أكونتيوس، الذي سبق تعرّفنا إليه، في صفوف هذه أو تلك من الطوائف الكبرى، فإن آخرين اتجهوا تلقائياً نحو الأشكال الأكثر جسارة من المذاهب الجديدة كالأناباتيستية والضد ـ ثالوثية. وما استهواهم في هذه المناهج الفكرية لم يكن تلك الأوهام الرؤيوية لدى بعض دعاتهم، على الإطلاق، بل تلك الراديكالية التي يعجز أي إيمان تقليدي عن الحدّ من جماحها. وقد قام الأناباتيست سنة 1550 بعقد ما يشبه المجمع في مدينة البندقية حيث تمكّنوا من الاتفاق على قانون إيمان من عشر نقاط، تقر أولاها بما كان يؤكده سرفيه من أن المسيح هو مجرد إنسان ممتلىء بقدرات الله كلها[22]. ومنذ ذلك الحين نشطت محكمة التفتيش في زعزعة حياة هؤلاء الأنسنيين في إيطاليا فلجأ عدد منهم إلى الهرب. وقد حسب هؤلاء في البداية أنهم وجدوا ملجأ آمناً في مناطق الغريزون وسويسرا، لكن راديكاليتهم الدينية لم تعد آخر الأمر مقبولة في تلك الأرض البروتستانتية، فراحوا يبحثون عن ملاذ لهم جديد، وإذا بهم يظهرون في بولونيا.

* * *

كان بيار دو غونيادز (Goniadz) أول روّاد الضد ـ ثالوثية في بولونيا. وهو بولوني الأصل، درس الفلسفة في مدينة بادوفا الإيطالية وعاد إلى بلاده، عام 1551، متشبعاً بتعاليم ميشال سرفيه[23]. ولم يطل وقت حتى بدأ الأنسنيون الإيطاليون بالتوافد. أولهم السييناوي ليليو سوتسيني ـ عمّ الشهير فاوستو سوتسيني المعروف بـ (سوسين) ـ الذي كانت أول إقامة له في بولونيا عام 1551، وسيعود إليها بعد ذلك مرّتين: الأولى، عام 1556، والثانية، عام 1558[24]. يليه

---

(21) Wilbur, *History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 76-78.

(22) المصدر نفسه، ص 84 ـ 85، و Cantimori, Ibid, pp 54-55

(23) انظر: Stanislaw Kot, *La Réforme dans le Grand-Duché de Lithuanie*, pp. 26 ss.

(24) انظر حول ليليو سوتسيني: Cantimori, Ibid., pp. 130 ss.

لم يكن سوتسيني لاجئاً بالمعنى الحقيقي، لأنه سيعود إلى زوريخ ويقيم فيها حتى وفاته عام 1562.

إيطاليون آخرون تم نفيهم إلى بولونيا، وهم: البييمونتي جورج بلاندراتا الذي سيؤسس عمّا قليل بدعة الوحداوية في ترانسيلفانيا[25]، والمعلّم البادواني ماتيو غريبالدي، والكالابريزي جيوفاني جنتيليه الذي سيُطرد من بولونيا ويقطع رأسه في برن عام 1566. يضاف إلى هؤلاء بييمونتيّ آخر هو جان ـ باولو ألشياتي الذي سيصبح مواطناً من جنيف ويطرد من المدينة بقرار من كالفن[26]، والبندقي نيكولا باروتا الذي سيعود إلى بلاده عام 1567 ويُعدم هناك[27]. أما برناردينو أوكينو فلن يدخل إلى بولونيا إلا عام 1564، ولكن ليُطرد منها بعد أشهر قليلة[28].

كان هؤلاء الضد ـ ثالوثيون يعملون، أول الأمر، في الخفاء متظاهرين بالكالفينية، لكنهم سيتجرّأون قريباً على إعلان مواقفهم مفيدين من دعم أتباعهم لهم، وسيعلن الصراع في وضح النهار في أثناء انعقاد دييت بارشزوف (1564). وتفصيل ذلك أن الكالفينيين طلبوا إلى الملك، بتعصّبهم المعهود، إصدار قرار يأمر بإبعاد هؤلاء المنشقين الجدد[29]، معوّلين على تأييد الكاثوليك لهم. لكن الكاردينال هوسيوس، أسقف إرملاند في بروسيا، والسفير البابوي الجديد كومندونيه أجهضا مخطّطهم. ولم يكن هوسيوس يعارض، على الإطلاق، سياسة اعتماد القوة ضد الهراطقة، من حيث المبدأ[30]. لكنه كان يرى من واجبه عدم الدخول في لعبة الكالفينيين وإلقاء الحظر على منافسيهم في ظل سياسة التسامح المتبعة مع مختلف الملل والمذاهب والشيع بقرار من الملك، لأن عملاً كهذا لا يمكن إلا أن يعني اعترافاً ضمنياً بكنيسة كالفن، كما إن ظهور بدعة جديدة كان يشكل، في نظر هوسيوس، عامل ضعف إضافي للبروتستانتية في بولونيا. تلك فكرة أثيرة لديه، على ما يبدو، ولطالما تردد عليها في رسائله ومؤلفاته:

---

(25) انظر: Cantimori, Ibid., pp. 211 ss., et t Kot, dans: Becker, éd., *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, pp. 94 ss.

(26) Cantimori, Ibid., pp. 222 et 224 ss.

(27) انظر حول جميع هذه الشخصيات: Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 214 ss.

(28) Daniel Bertrand-Barraud, *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne* (Paris: Libr. philosophique J. Vrin, 1924), p. 31.

(29) Wilbur, Ibid., pp. 319 ss., et Berga, Ibid., pp. 130-138.

(30) انظر: Joseph Lortz, *Kardinal Stanislaus Hosius; Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes* (Braunsberg: Herdersche Buchhandlung, 1931), pp. 99 ss.

«لقد أوصيت جلالته بقمع تجديفات الهراطقة كلهم من دون تمييز، وليس تجديف هذه البدعة أو تلك، لأني كنت أخشى، في الواقع، إذا ما أقدمنا على إقصاء بدعة وترك أخرى، أن تستمدّ هذه الثانية قوّة من فعل الإلغاء نفسه، فنكون بتسامحنا مع أتباعها قد منحناهم نوعاً من التأييد الضمني. لذا اعتبرت من الأفضل، في حال عجزنا عن إبطالها كلها، أن نتسامح معها كلّها كيما يتناهش أتباعها بعضهم بعضاً ويدركون الهلاك. وكلّنا يعلم حقّ العلم أن حرب الهراطقة هي سلام الكنيسة»[31].

وقد انصاع الملك بعض الشيء إلى نصائح هوسيوس، فلم يبطل الهرطقة الجديدة بل أمر مبشّريها الغرباء بمغادرة البلاد، ما اضطرّ أوكينو وألشياتي وغريبالدي وباروتا وجنتيليه إلى الانتزاح مرّة أخرى عام 1564. أما بلاندراتا فكان قد غادر بولونيا قبل ذلك بسنة إثر استدعاء أمير ترانسيلفانيا جان سيغيسموند له ليجعل منه طبيبه الخاص. وقد انتظمت بدعة الوحداوية في تلك البلاد بفضل نشاطه ونشاط تلميذه اللوثري فرانسوا دافيد[32].

على أن طرد اللاجئين الضد ـ ثالوثيين لم يوقف نموّ هذه الحركة، فقد جاء مجلس بيتركوف (1565) يكرّس انقسام الكنيسة الكالفينية إلى كنيستين: كبرى وصغرى (الضد ـ ثالوثية). هكذا باتت المملكة تأوي بدعة إضافية[33] سيعمد

---

(31) رسالة إلى كارنكوفسكي في 24 شباط/ فبراير 1568، انظر: Hosius, *Opera omnia*, t. 2, p. 247,

سبق لهوسيوس أن كتب عام 1548: «من واجبنا اقتلاع البدع كلها وعدم الاحتفاظ منها بسوى إيمان واحد، وإما التسامح معها كلها، إذ هي كفيلة بأن يبيد بعضها بعضاً» (المصدر المذكور، مج 2، ص 255). كما كتب إلى الملك في 20 أيار/ مايو 1569 يقول: «ينبغي إما أن نطرد جميع الهراطقة أو نتسامح معهم كلهم، لأن طرد إحدى البدع يحمل الباقية على الاعتقاد بأنها مقبولة ومستحبة» (المصدر المذكور، مج 2، ص 266).

حول مسلّمة «حرب الهراطقة، سلام الكنيسة»، انظر: Hosius, «Judicium et censura de adoranda Trinitate,» in: Hosius, *Opera omnia*, t. 1, pp. 706-707, et Lortz, *Kardinal Stanislaus Hosius: Beiträge zur Erkenntnis der Personlichkeit und des Werkes*, pp. 122-123.

(32) Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» pp. 36-38.

(33) شبّه السفير البابوي روجيري (Ruggieri) تعدّد البدع في بولونيا بفوضى تبلبل اللغات في بابل. وذلك في التقرير الذي أرسله إلى روما عام 1568، انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 18, p. 195; Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, p. 130, et Wilbur, Ibid., pp. 322 ss.

خصومها أيام ستانكارو إلى إطلاق تسمية «الآريوسيين» على أتباعها[34]. والحقيقة أنه كان يصعب حتى ذلك العهد إيجاد تسمية ثابتة موحّدة لجميع «الضد - ثالوثيين»، لأنهم، قبل انضوائهم تحت لواء «الوحداوية» الصريحة في النصف الثاني من القرن السادس عشر، كانوا عرضة للتجاذب بين أكثر الآراء تبايناً، بما فيها «الثنائية الإلهية» و«الثلاثية الإلهية»[35]! لكن الكالفينيين واللوثريين والإخوة البوهيميون استطاعوا أن يتفاهموا على وضع قانون إيمان مشترك ضد هؤلاء «الآريوسيين» سيتم الإفراج عنه على أثر انعقاد سينودس ساندومير (14 نيسان/ أبريل عام 1570)[36]. وقد كان في نيّة أتباع هذا الإعلان الإيماني الجديد تحصينه بموافقة الملك الشرعية بهدف اقتلاع هذه الكنيسة الصغرى كما كانوا يأملون على الدوام. لكن سيغيسموند - أوغست توفي في السابع من تموز/ يوليو عام 1572 من دون أن يوافق على شيء من ذلك[37].

3 - آراء أندريه مودرزفسكي في إحياء الوحدة المسيحية

توفي سيغيسموند - أوغست سنة 1572، تلك التي انطفأ فيها أندريه فريشز مودرزفسكي، كاتم أسرار الملك سابقاً، مجرّداً من كل حظوة. وُلد مودرزفسكي عام 1503، وأنجز دراسته في كراكوفيا، كما كثّف أسفاره إلى كل من ألمانيا وفرنسا وسويسرا. لم ينكر الكثلكة يوماً، لكن فضوله الفكري دفعه إلى الاهتمام بالمستجدات الدينية، بدءاً بتعاليم لوثر وانتهاء بنظريات الضد - ثالوثيين. كان كاتم أسرار وليّ العهد سيغيسموند - أوغست، وقد استمرّ في هذه الوظيفة حتى بعد اعتلاء الأمير العرش، إلى أن سئم الملك مشاريعه وإصلاحاته فصرفه (بعد العام 1565)[38]. يُصنّف غروسيوس مودرزفسكي في فئة «المُوفّقين»، وإنه لكذلك،

---

(34) Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 301-321.

(35) أوجز الأب دونين - بوركوفسكي هذا التطوّر المعقّد للحركة الضد - ثالوثية في مقالته الصادرة في: Dunin- Borkowski, «Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Iahrdt,» pp. 481-523.

(36) حول تفاهم ساندومير، انظر: Jorgensen, *Okumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, pp. 252 ss.

(37) Wilbur, Ibid., pp. 351 ss., et Berga, Ibid., pp. 175-178.

(38) انظر حول مودرزفسكي (موردیفيوس باللاتينية): Kot, *Andrzej Frycz Modrzewsk*, and Pierre Bayle, «Modrevius,» dans: *Dictionnaire historique et critique*, 4 tomes, 5e éd. (Amsterdam: [s. n.], 1740).

بالفعل. فقد كان أنسنياً يكنّ أعمق مشاعر الودّ لإراسم مسمّياً إياه بالرجل الخالد الذكر[39]. وعلى مثاله، كان دائم الاهتمام بإحياء الوحدة الدينية، لا بالقوّة بل بتبادل وجهات النظر بين المسيحيين المنقسمين، هو الذي قال عن نفسه إنه متحمّس للوفاق واقتبس الكثير من كتاب إراسم : **في إحياء الوفاق إلى الكنيسة**، في مؤلّفه الكبير: **في إصلاح الجمهورية**.[40] لقد اعتبر نفسه في مقدّمة كتابه حول المسائل الثالوثية: **مختارات متنوّعة**، مكلّفاً من قبل الملك «إعادة المسيحيين المختلفين حول عقيدة الثالوث الأقدس إلى الوفاق»[41]. ذلك أنه، شأن أنسنيين كثيرين، كان يضع ثقته في الملك من أجل تحقيق هذه المصالحة، ولم يكن وارداً عنده بتاتاً فصل الدولة عن الكنيسة، كما سيفعل «السياسيون»، بل كان يرى فيهما قوّتين متعاضدتين وأنه «يستحيل على الشعب المسيحي فصل الدنيوي عن الديني»[42]. وهكذا يصبح دور الملك «إقامة السلام بين الأحزاب الدينية وعدم توفير أي جهد من أجل إحياء وحدة الكنيسة»[43].

لا يسعنا التشكيك بحسن نية مودرزفسكي؛ فما من سبب وجيه يدعو إلى اتهامه بالبروتستانتي المتخفي. ولمَ التخفّي في بلد يجيز للنبلاء الانتقال إلى الهرطقة من دون عقاب؟ فضلاً عن أن له في إحدى النقاط الحاسمة رأياً مخالفاً تماماً لما تقول به جميع الفرق البروتستانتية، فقد رأى في البابوية ضرورة كنسية، وأعلن بصراحة أنه لا يريد الدخول في جدل مع أي كان حول جذور الحبرية

= حول أفكاره السياسية، انظر: Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), pp. 407-428.

حول أفكاره المتعلّقة بالعقيدة الثالوثية، انظر: Dunin-Borkowski, *75 Jahre Stella Matutina: Festschrift*, t. 2, pp. 116-122.

حول جهوده المسكونية، انظر: Jorgensen, *Okumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, pp. 145-217.

(39) André Modrzewski, *De republica emendanda*, Andreae Fricii Modrevii Opera omnia; 1 ([n. p.]: Ed. Bâle, 1559), p. 545.

(40) المصدر نفسه.

(41) لم ينشر هذا الكتاب إلا سنة 1590. تعود الكتب الثلاثة الأولى إلى سنة 1565، أما الرابع فإلى سنة 1569، انظر: André Modrzewski, *Sylvae quatuor* ([s. l.]: [s. n.], 1590), préface, b 1.

(42) المصدر نفسه، ص 13.

(43) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، ص 124.

العظمى الإلـهية أو الإنسانية، لكنه، بالمقابل، يعرف حق المعرفة أن ضمان وحدة الكنيسة وحلّ النزاعات بين الأساقفة، وحتى بين الأمراء الزمنيين، يوجبان عدم الاستغناء عن شخصية البابا وسلطانه(44). إنما لا يسعنا القول إن رجل الدولة هذا كان مدركاً لحدود الكاثوليكية القويمة، فهو، وإن تحدّث غالباً عن المجامع واعتبرها ضرورية جدّاً لاستعادة الوحدة المسيحية، كان يطالب بمجمع شامل تتمثّل فيه جميع الكنائس ويدعى العلمانيون إلى المشاركة فيه على قدم المساواة مع رجال الإكليروس، بعكس المجمع التريدنتيني الذي كان نهجه التسلّطي يسوؤه للغاية(45). وقد بدا في كتابه : **مختارات**، شديد التأييد للمجامع الوطنية والحوارات التي يشارك فيها جميع الفرقاء ويُطلب إليهم أن يعبروا عن وجهات نظرهم. سوى أن الدعوة إليها، برأيه، هي من اختصاص الملك وتدخل في إطار واجبه العام كمهدّىء(46). وبصفته أحد معاوني الملك، فهو لم يتوانَ عن إبداء رأيه في كل ما يمكن أن يطرح للنقاش من مسائل عقائدية وتنظيمية. لقد كرّس ثلثي كتابه السياسي في **ضرورة إصلاح الجمهورية** للمسائل الدينية التي أثارها الإصلاح، وهي: التبرير بالإيمان، الحضور الحقيقي للمسيح تحت أعراض الخبز والخمر، زواج الكهنة(47). في حين انصرف في كتابه الآخر: **مختارات**، باستثناء الفصل الثاني منه، إلى معالجة سرّ الثالوث الأقدس والاعتراضات التي أثارها الوحداويون ضد هذه العقيدة. ويبدو أنه ظنّ بنفسه القدرة على التحكيم في هذا الجدل، فعزم في رسالته إلى الملك على تبنّي موقف تناهى إليه تحديده من الأسقف الهنغاري أندريه دوديت الذي سنعرض لاحقاً لزواجه وسقوطه(48). إليك ما يقوله هذا الأنسني:

---

(44) Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913), p. 563.

(45) المصدر نفسه، ص 341 ـ 402 وما يليها.

(46) Modrzewski, *Sylvae quatuor*, II: *De necessitate conventus habendi ad sedandas religionis controversias*, pp. 125 ss., et 142 ss.

(47) يشكّل كتاب *De Ecclesia* الجزء الرئيسي من مجموعة *De Republica emendanda*.

وهما لم ينشرا في الطبعة الأولى عام 1551 بل في الطبعتين الثانية عام 1554 والثالثة عام 1559. وهذه الأخيرة هي التي اعتمدناها.

(48) انـظـر: Pierre Costil, *André Dudith, humaniste hongrois (1533-1589)* (Paris: Les Belles letters, 1936), pp. 117 ss.

«من كان يتبنّى هذا الرأي أو ذاك، في موضوع الثالوث الأقدس أو سواه، أعجزه التوسط بين الفرقاء واستحال عليه إيقاف السجال أو تهدئته، فمن أراد أن يعيد الوفاق بين الفرقاء بقرار عادل أو يقضي لأحدهم بالعدل والمساواة، وجب عليه أن يكون محايداً غير مرتبط بأيٍّ من الأحزاب، فمن لا يسلك طريق الحياد لا يمكنه أن يحكم بنزاهة بين الفرقاء»[49].

لقد لامست إيرينية مودرزفسكي هنا حدود العقلانية[50] ما دامت قد أوفت به إلى التشكيك بالعقيدة المسيحية الأساسية، أي سر الثالوث الأقدس، بحجة محاولة التوفيق بين الكاثوليك والكالفينيين والوحداويين. وقد بدا رجل الدولة الأنسني هذا على قدر من السذاجة حين نصّب نفسه في خضمّ هذه المناقشات الدقيقة موفّقاً وحكَماً للإيمان في آن. إلا أنه يستحقّ الثناء على رفضه الواعي كل لجوء إلى القوة في الصراع المباشر ضد الضلال الديني.

وقد رأيناه في كتابه: **في إصلاح الجمهورية يتصدّى**، بنوع خاص، لجميع الذين يعتقدون أن بإمكانهم نصب الحجة والدليل على العبارة الواردة في مثل المدعوّين إلى الوليمة: أرغم من فيها على الدخول، أو على رواية ارتداد القديس بولس، لافتاً إلى أن التعليم الإنجيلي والرسولي يتناقض برمته مع مبدأ ممارسة العنف الجسدي على الهراطقة، فهو ينبذ «الأسلحة الجسدية» ولا يقرّ بسوى الوسائل الروحية من إرشاد وتأنيب وعقوبات دينية بحتة، فإن تساءل أحدهم، ألم يصرع السيد المسيح بولس في طريقه إلى دمشق؟ أجابهم مودرزفسكي: بالتأكيد. وأردف: «أجل، لقد حلّ به العنف من السماء، لكنه عنف بدّل نفسه وحوّله بلحظة من مضطهد للمسيح إلى مدافع عنه»، أي إن الضربة أدركت جسده وروحه في آن معاً. «فمن أراد أن يُقلّد هذا المثل فليقلّده بالكامل بمحاولته إرغام النفس والجسد معاً». سوى أن الإنسان يعجز عن ذلك، كما نعلم، ولا يجد سبيلاً إلى غايته إلا بالترهيب والقوة اللذين يصنعان مرائين ولا يحققان توبة

---

(49) انظر: Modrzewski, *Sylvae quatuor*, préface au roi, b 1 et 2.

انظر كذلك الباب الرابع: Préface adressée à Uchanski, évêque De Gniezno, p. 219.

(50) هذا ما أشار إليه بيار مينار، بحق: Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, p. 416.

صادقة. وبالتالي، فإذا كان من يعتقد أنه بصنيعه هذا يكرم الله، فإن عمله لا يعدو أن يكون مهزأة في نظر الله[51].

ولئن كان مودرزفسكي قد أيّد في كتابه: **مختارات تدخل الدولة المباشر في الشؤون الكنسية**، فلم يغِب عن اعتباراته، بالمقابل، أن مساعي الوحدة الدينية طريق طويل وشاق، حتى ولو حمل الملك لواءها. حتى إذا تساءل في خاتمة الفصل الأخير من كتابه عمّا يجب على الأمير فعله أمام استمرار الخلافات الطائفية، بادر إلى الإشادة بتسامح قسطنطين وسائر الأباطرة المسيحيين مع البدع الكثيرة وتركهم إياها تعيش بسلام. وبعد أن يعاود الإلحاح على عدم جدوى القوة في مكافحة الضلال الديني، يخلص إلى القول:

«رأيي، إذا ما أذنتم لي بإسداء النصح في موضوع على هذا القدر من الخطورة، أن الأمير يقوم بواجبه، على أتم وجه، عندما يسهر على ألا يدع أحداً ينتهز الفرص لتعكير سلام الدولة بحجّة الدين أو يتذرّع بأعذار شتّى لارتكاب الجرائم، وكذلك عندما يفرض على كل امرىء أن يؤدي واجبه في مختلف الشؤون المدنية دونما تعكير للسلام الأهلي. أما ما عدا ذلك من المسائل فينبغي تسليمه لله»[52].

بذلك يكون مستشار سيغيسموند ـ أوغست قد أعطى تحديداً للتسامح المدني مطابقاً تماماً لذلك الذي مارسه في بولونيا آخر ملوك سلالة الجاجِيلون.

(51) Jakob, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, IV, 6, pp. 243-244.

(52) Modrzewski, *Sylvae quatuor*, IV, pp. 258-259.

الفصل الثاني
اتحاد فرصوفيا (1573)
وتطبيقه في عهد إيتيان باتوري
(1586 ـ 1576)

1 ـ إنتخاب هنري دو فالوا ملكاً على بولونيا ومسألة التسامح (1572 ـ 1574)

انتهى بموت سيغيسموند ـ أوغست عهد السلالة التي حكمت بولونيا طول قرنين من الزمن، وخلا العرش لانتخاب ملك جديد. وللتوّ رجحت حظوظ هنري دو فالوا شقيق ملك فرنسا شارل التاسع على باقي المرشحين. وكانت خشية الكرسي الرسولي البالغة من انتخاب أمير بروتستانتي[1] تدفعه إلى تأييد هذا الترشيح الذي تم دعمه ببراعة من قبل جان مونلوك[2]، أسقف فالانس والشقيق الأصغر للقائد الشهير. لكن حملته الدعائية تلك كادت تبوء بالفشل منذ البداية على أثر الإعلان عن نبأ مريع، هو نبأ مذبحة سان ـ برتيليمي (24 آب/أغسطس،

(1) P. de Cenival, «La Politique du saint-siège et l'élection de Pologne (1572-1573),» *Les Mélanges de l'école française de Rome*, t. 36 (1916), pp. 12 ss., du tiré-à-part, et Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud (Paris: [s. n.], 1888), t. 20, pp. 283 ss.

(2) حول نشاط مونلوك، انظر: Choisnin, «Journal,» dans: Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat, *Mémoires*, t. 11, pp. 379-469; Henri Emmanuel de Noailles, *Henri de Valois et la Pologne en 1572*, 3 vols. (Paris: M. Lévy frères, 1867), et Pierre Champion, *La jeunesse de Henri III: La Victoire de Paris et l'échec devant La Rochelle (1571-1574)* (Paris: B. Grasset, 1942), pp. 180 ss.

عام 1572) التي كان من شأنها أن تُثبط عزيمة النبلاء البولونيين المتحوّلين إلى الإصلاح وترفع أسهم الموفدين النمساويين الداعمين للأرشيدوق إرنست. وفي ذلك يقول شوانان (Choisnin): «كان خصومنا يروّجون خبراً مفاده أن البابا يحاول بشتّى الطرق أن ينصّب المدعو السيد دوق أنجو ملكاً على بولونيا كي يبيد الإنجيليين». وقد انطلقت من ألمانيا جميع أنواع المراسلات التي تغضّ من المرشح الفرنسي، حتى لقد وضعت قيد التداول رسالة منسوبة إلى الكاردينال دو لورين يحثّ فيها مونلوك على التعجيل «في تنصيب ملك صالح على عرش بولونيا ليعمل على رد الجميع إلى الديانة الكاثوليكية بالمحبة حيناً وبالقوة حيناً آخر، ولا مانع حتى من القيام بمجزرة سان ـ برتيليمي جديدة[3]، إن اقتضى الأمر». وإذا كان يفترض بمونلوك أن يبذل غاية جهده كي يتمكّن من دحض هذا الكم العظيم من الأخبار الكاذبة والوشايات، فقد أبلى في مسعاه خير بلاء واستطاع بفضل براعته أن يصون ترشيح هنري دو فالوا حتى النهاية.

لكن طبقة النبلاء البولونية كانت تريد، من جهتها، أن تحمي نفسها من كل عمل قد يقدم عليه الملك المقبل بداعي التعصّب الديني، فأبرمت أثناء انعقاد المجلس التحضيري لعملية الانتخاب في كانون الثاني/ يناير عام 1573 معاهدة اتحاد فرصوفيا التي تضمّنت بنداً شهيراً في الحرية الدينية ينص على ما يلي:

«لما كنا في جمهوريتنا هذه نشكو من خلاف كبير يطول الدين المسيحي، ومنعاً لقيام أي تمرّد مشؤوم، على غرار ما نرى في الممالك الأخرى، فقد تعاهدنا، نحن المختلفين في الديانة، على الالتزام سوية، نحن ومن سيخلفنا إلى الأبد، بقسمنا وإيماننا وشرفنا وضميرنا، بالمحافظة على السلام بيننا في موضوع اختلاف الدين والتغيرات الطارئة على الكنائس، كما تعاهدنا على عدم إراقة نقطة دم واحدة والامتناع عن معاقبة بعضنا بعضاً بمصادرة الأملاك والإهانة والسجن والنفي امتناعنا عن مدّ يد العون إلى كل من يسعى إلى بلوغ هذا الهدف، بأي وجه كان، ولحساب أي سلطة، أو أي موظف كان. إذ يجدر بنا، بالعكس، إذا ما أراد أحدهم أن يريق دماً مدفوعاً بمثل هذه الأسباب، أن نتصدّى له كلنا، حتى ولو زعم أنه يعمل بموجب مرسوم أو قرار قضائي»[4].

(3) Choisnin, «Journal,» dans: *Michaud et Poujoulat*, t. 11, p. 409.

(4) إن النص الأصلي المكتوب باللغة البولونية والذي تتخلله تعابير لاتينية موجود في: *Volumina* =*legum* (Petrograd: [n. pb.], 1860), t. 2, p. 124,

وقد جرى اختتام هذا النص المميّز ببند حول علاقة الفلاحين بأسيادهم شكّل مادة دسمة للنقاش:

«على أننا لا نريد من خلال إنشائنا هذا الاتحاد التعدّي على سلطة الأسياد، روحيين كانوا أم زمنيين، بل نشدّد على وجوب طاعة الرعايا لأسيادهم. وأكثر من ذلك، ففي حال بروز عصيان يتذرّع أصحابه بالدين، يحق لكل سيد، كما جرت العادة على الدوام، أن يعاقب المخالف بما يمليه عليه ضميره في المجالين الروحي والزمني، على السواء».

أثارت هذه العبارة الأخيرة من النص تفسيرات متضاربة، فقد رأى فيها كثير من المؤرخين، من بينهم بروتستانت أمثال كرازنسكي أو فولكر، تطبيقاً لمبادئ معاهدة أوغسبورغ[5] على الأسياد الملاكين، في حين اعتقد آخرون كالماركيز دو نواي أن المقصود بها، هو التمييز بين المجالات الكنسية والمجالات الزمنية فقط[6]. لكن المراد بها، في الواقع، أن ذريعة الدين لا تبرّر العصيان، والأسياد، كنسيين كانوا أم زمنيين، يحق لهم دوماً معاقبة رعاياهم العصاة. ولعل ما قاله فاكلاف سوبيسكي أن يؤكّد التباس هذا النص حتى على القرّاء المعاصرين[7]؛ إذ لما كان الفلاحون البولونيون في معظمهم من الكاثوليك، فمن الطبيعي ألاّ يأتي

= مع الإشارة إلى وجود ترجمة فرنسية حديثة للطبعة الموجودة في: B. N. ff. ms. 3258.
نشرها المركيز دو نواي، انظر: Noailles, *Henri de Valois et la Pologne en 1572*, t. 3, pp. 251-254.

لكننا نعتمد ترجمة: Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, p. 180, note 2.

(5) Walerian Skorobohaty Krasinki, *Historical Sketch of the Rise, Progress, and Decline of The Reformation in Poland* (London: [s. n.], 1838), t. 2, p. 212, and Karl Völker, *Der Protestantismus in Polen auf Grund der einheimischen Geschichtsschreibung dargestellt* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910), pp. 10 and 18.

(6) Noailles, *Henri de Valois et la Pologne en 1572*, t. 2, pp. 220-221.

(7) *Quelques remarques sur l'histoire de la liberté de conscience en Pologne. Extrait La Pologne au VIe congrès international des sciences historiques, Oslo, 1928* (Varsovie: [s. n.], 1930), pp. 4-6.

يستند المؤلف بنوع خاص إلى بعض التصحيحات التي تضمنتها ترجمة فرنسية غيرمنشورة لنصّ اتحاد فرصوفيا. B. N. ff. ms. 3258, p. 15.=

تفسير الطبقة النبيلة له على قاعدة: الناس على دين أمرائهم. ولم تكن تلك حال الأسياد الكالفينيين الذين أكثر ما كان يشوقهم، بحكم ارتدادهم الحديث، هو الانتصار السريع لإيمانهم الجديد. ولا بد من الإشارة هنا إلى تميّز شخص استثنائي بينهم هو بيار زبوروفسكي، حاكم مقاطعة (بلاطين) ساندومير وأحد المناصرين الأشدّاء لانتخاب هنري دانجو[8]، حيث إنه، بعد انعقاد دييت فرصوفيا، جمع نبلاء بلاطينته في دييت مصغّر وعرض عليهم التصويت على اقتراح يهدف إلى تفسير نص الاتحاد الملتبس بالمعنى الليبرالي. وهكذا تم تعديل العبارة العتيدة من صيغة: في المجالين الروحي والزمني، على السواء، إلى صيغة: «في الخيرات الروحية والزمنية، على السواء، ولكن ليس بسبب الإيمان»[9]. هذه المسألة لن يُعاد، لسوء الحظ، طرحها في أثناء انعقاد الدييت الانتخابي، لكن سوبيسكي يؤكد أن رأي زبوروفسكي لم يكن عديم التأثير في الأوساط الكالفينية، وبخاصة أثناء عقد دييت 1606. وهو احتمال وارد جدّاً. لكننا نصادف، بالمقابل، عدداً من الوقائع المنافية له[10]، فهذا رجل القانون ليبسكي، مثلاً، يشتكي في بداية القرن السابع عشر من الطغيان الديني الذي يمارسه الأسياد البروتستانت على فلاحيهم بقوله:

«لماذا يُكره الأسياد هؤلاء الفلاحين المساكين ـ الذين لا يمكننا رؤيتهم من دون أن تغرورق عيوننا بالدموع ـ على ترك الكنائس الكاثوليكية، تلك التي يفضلون الذهاب إليها، بالرغم من كل شيء، حتى ولو كلّفهم ذلك مشقّة السير الطويل؟ لماذا يجد هؤلاء المؤمنون أنفسهم مجبرين على جحْد إيمانهم؟»[11].

كانت المعاهدة التي أسفر عنها اتحاد فرصوفيا أكثر ليبرالية من معاهدة

= يُضاف إلى ذلك مؤلف مهمّ نشره سوبيسكي حول انعكاسات مجزرة سان ـ برتيلمي في بولونيا: Waclaw Sobieski, *Polska a hugonoci po nocy s'w. Bartlomieja* (Cracovie: Spolki Wydawniczej Polskiej, 1910).

(8) ينبغي تمييزه عن أخيه أندريه الذي كان كاثوليكياً.

(9) «Sobieski,» *Reformacja w Polsce*, t. 2 (1922), p. 6.

(10) Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, p. 133 en note, et 181, note 2.

(11) Andrzej Lipski, *Decas quaestionum publicarum* (Cracovie: F. Cezary, 1616), p. 88 b.

أوغسبورغ، بالتأكيد، وأقرب ما يكون إلى الإجراء الذي اتخذه الإمبراطور ماكسيميليان الثاني، عام 1568، وطبّقه على دولتي النمسا العليا والسفلى[12]. لكن الالتباس الذي كان يحوم حول أحد بنودها الأساسية جعلها عاجزة عن تحقيق حرية دينية حقيقية للجميع. والعجيب هو أن السلام الطائفي[13] الذي بدأ للمرة الأولى يميل إلى التحقق في أوروبا الوسطى والشرقية، وعلى نطاق واسع نسبيّاً، كان في بلدين كاثوليكيين هما: النمسا وبولونيا. فقد قام إمبراطور النمسا بمنح هذا السلام لجميع دويلاته الوراثية، في حين جعلته طبقة النبلاء في بولونيا ضمن مكتسباتها قبل أن تقدم على اختيار ملك للبلاد.

سوى أن موقف الأساقفة من اتحاد فرصوفيا جاء مخيباً للآمال. وكان قد تقرر بحضور لجنة مشتركة تتألف من بروتستانت وأساقفة كاثوليك، وتضم الكثرة الساحقة من النبلاء من كنسيين وعلمانيين. فلما حان وقت المصادقة عليها في مجلس الشيوخ، لاحت من قِبل الأساقفة الكاثوليك معارضة غير متوقّعة بقيادة أوشنسكي، أسقف غنيزنو ورئيس أساقفة بولونيا في آن. ولم تكن هذه المعارضة تهدف إلى إلغاء كل تسامح، لكنها كانت تعتبر أن المساواةَ التي أقامها الاتحاد بين مختلف الطوائف الدينية لا تتلاءم والمبادئ الكاثوليكية[14]. وكانت النتيجة أن تمنّع جميع الأساقفة عن توقيع المعاهدة، باستثناء كرازنسكي، أسقف كراكوفيا، في حين أكّد العلمانيون، بروتستانت وكاثوليك، موافقتهم عليها بما يشبه الإجماع.

كان الكاردينال هوسيوس يتابع مجريات الأمور من روما حيث يقيم منذ تعيينه معرّفاً بابويّاً، فبادر بتصلّبه المعهود إلى تأييد تصرّف زملائه بشدة. كما أرسل كتاباً شديد اللهجة يوبّخ فيه كرازنسكي على ما كان يعتبره استسلاماً. وقد رأيناه في هذا المستند المثير للاهتمام يستعمل ضد الكالفينيين ببراعة تعصّب الكالفينيين أنفسهم ضد المنشقين عنهم:

---

(12) انظر ص 341 ـ 342 من هذا الكتاب.

(13) إلا أننا لا ننسى ظاهرة مجلس إيلانز (Ilanz) في الغريزون (1526). انظر ص 452 ـ 453 من هذا الكتاب.

(14) Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, pp. 181-183.

«نعرف الأصنام التي يجري تكريمها اليوم في بولونيا. ثمة كالفن وباز، بنوع خاص. وكلاهما يسمح للحاكم باستعمال حق الصولجان والسيف ضد الهراطقة، على نحو ما حصل مع سرفيه وجينتيليه وآخرين. كما إن كلمات ميلانختون معروفة بصدد الزفنغليين، وقد كرّرها من بعده كالفن وباز: «يجب سحقهم لا بالريشة بل بقوة الصولجان». هكذا يتحقق لدينا أن هذين الصنمين اللذين تكرمهما بولونيا اليوم لا يطيقان الهراطقة لأنّهما لا يوافقانهم الرأي، فما بالهما اليوم يطالبان بأن يتسامح المسيحيون تجاه المنشقين عنهما»[15].

وليس في تعصّب هوسيوس ما يتناقض مع تلك النصيحة التي قدّمها بالأمس لسيغيسموند ـ أوغست، وهي: أن يتسامح مع جميع البدع حتى يفني بعضها بعضاً. لقد كان يدعو، إذاً، إلى تسامح فعلي يُضعف الهراطقة، في الوقت الذي يأخذ على اتحاد فرصوفيا نوعاً من الاعتراف الشرعيّ الذي يقوّي ساعد الكالفينيين، بنوع خاص، ويزيد من تجاسرهم. والواقع أن وضع الضد ـ ثالوثيين لم يكن بعد الاتحاد ليشبه في شيء وضع اللوثريين والكالفينيين والإخوة البوهيميون الذين وحّدت بينهم اتفاقية ساندومير، عام 1570. وقد كتب ستانيسلاس كوت يقول بكثير من الحذر: «يمكن القول، إلى حد ما، إن هذا الاتحاد يأوي ضد ـ ثالوثيي الإصلاح البولوني»[16]، فقد كانوا، قانوناً، مستبعدين عن الاتفاقية، وسيتم الإعلان عن هذا الاستبعاد بأمر ملكي صادر عام[17] 1578. غير أن الإنجاز السياسي الحاصل عام 1573 سيكرّس، من الناحية العمليّة، سلاماً طائفياً تفيد من حسناته جميع البدع.

وبعد ثلاثة أشهر من قيام الاتحاد (5 نيسان / أبريل عام 1573) تم افتتاح الدييت الانتخابي في فرصوفيا بالذات، وأُعلن هنري دو فالوا ملكاً في الحادي

---

(15) لم تتضمن مجموعة أعمال هوسيوس الكاملة هذه الرسالة التي أوردها المركيز دو نواي، انظر:
Noailles, *Henri de Valois et la Pologne en 1572*, t. 3, pp. 251-254.

لكننا نعتمد ترجمة: Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, t. 3, pp. 257-264.

انظر ص 261 ـ 262.

(16) *Humanisme et renaissance*, t. 4 (1937), p. 54.

(17) Berga, Ibid., p. 181, note 3, et 190 note 2.

عشر من شهر أيار/ مايو[18]. ثم انطلقت في شهر آب/أغسطس بعثة للحصول على موافقة الأمير وحمله على القبول بالقرارات التي تم اتخاذها في اتحاد فرصوفيا بما في ذلك البنود المتعلّقة بالحرية الدينية. وبعد جدل طويل، أقسم هنري اليمين في كنيسة نوتردام في العاشر من أيلول/ سبتمبر[19]. وليس يفوتنا، بالطبع، ما تلا ذلك من أحداث، كذهاب الملك وتتويجه في كراكوفيا، والقسَم الذي يكفل الحرية الدينية لجميع رعاياه (21 شباط/فبراير عام 1574)، وقد جاء فيه: «سأسهر على تحقيق السلام بين المتخاصمين حول الدين وسأقبض عليه بيدي»، فلم تكد تنقضي أربعة أشهر حتى بلغه نبأ وفاة الملك شارل التاسع، فقفل ملك بولونيا عائداً فجأة إلى فرنسا في التاسع عشر من حزيران/ يونيو عام 1574[20].

يبقى ترشيح الملك المقبل هنري الثالث وانتخابه على عرش بولونيا حدثاً حاسماً في توطيد الحرية الدينية في تلك البلاد. أما الاضطرابات المتولّدة عن مجزرة سان ـ برتيليمي واتحاد فرصوفيا والجدل الناشىء حول القَسَم الملكي فهي لم تزد طبقة النبلاء البولونية إلا توطّداً في عزمها على صوْن السلم الأهلي بالرغم من الانقسامات الدينية.

2 ـ سياسة إيتيان باتوري الدينية (1576 ـ 1586)

تم تنصيب هنري دانجو ملكاً على فرنسا في الحال (1574)، وعرف باسم هنري الثالث. لكن فراره كاد أن يفجّر اضطرابات خطيرة، فقد سعى البروتستانت إلى انتخاب أمير يكون مخلصاً للإصلاح بالكلية، لكن من دون جدوى، لأن التاج انتقل بعد صعوبات جمّة إلى أمير ترانسيلفانيا إيتيان باتوري، وهو كاثوليكي ورع، سيكون عهده من أكثر ما عرفه تاريخ بولونيا عزّة وازدهاراً (1576 ـ 1586).

---

(18) Champion, *La Jeunesse de Henri III: La Victoire de Paris et l'échec devant La Rochelle (1571-1574)*, pp. 202-209.

(19) المصدر نفسه، ص 237 ـ 265. في سياق هذا الجدل بالذات قال زبوروفسكي لهنري بشأن القسَم المتعلّق بالمعاهدة المعقودة: «إن لم تقبل بها فلن تملك على بولونيا، وقد أفرد سوبيسكي مقالة خاصة لدراسة أصل هذه العبارة الشهيرة: «إن لم تقسم اليمين فلن تملك»، انظر: «Sobieski,» *Reformacja w Polsce*, t. 2 (1922), p. 54-70.

(20) Noailles, *Henri de Valois et la Pologne en 1572*, t. 2, pp. 381-474.

تم تعيين باتوري حاكماً على ترانسيلفانيا على أثر وفاة الملك جان سيغيسموند زابولاي (1572). وكانت هذه الإمارة، على غرار بولونيا، بابل حقيقية للديانات[21] بدءاً باللوثرية والكالفينية ووصولاً إلى الضد ـ ثالوثية التي أخذت فيها بالانتشار منذ عام 1563 على يد الإيطالي جورج بلاندراتا الذي كان قد استدعاه الملك من بولونيا ليكون طبيبه الخاص. ومالبث أن انضوى إلى صفوفها فرانسوا دافيد، أكثر الواعظين الكالفينيين نفوذاً وتأثيراً، فما كان من هذه الطائفة إلا أن نمت بسرعة بفضل جهود هذين الرائدين. ولما لم يجد الملك بدّاً من مجاراة واقع الحال فقد باتت ترانسيلفانيا، اعتباراً من دييت 1568، تضم أربع طوائف معترفاً بها قانونياً. ولم يكن من الصعب أن يتكيّف إيتيان باتوري على الوضع القائم في بولونيا، هو الذي عاش ومارس الحكم حتى عام 1576 في خضم ما ذكرنا من ظروف سياسية ودينية، لاسيما أنه وافق من دون اعتراض على المعاهدة المبرمة في اتحاد فرصوفيا، ولم يبقَ إلا أن يبرّ بوعده. هذا الملك الذي كان إخلاصه للمعتقد الكاثوليكي يتعارض كل التعارض مع فتور آخر الجاجلانيين عرف أكثر من أي شخص آخر في زمانه كيف يحترم حرية معتقد رعاياه. لقد كان رجلاً نشيطاً، واحترابياً مرهوباً جانبه، كما تشهد على ذلك حملاته ضد الروس. ومع ذلك، فقد كان يكره كل أشكال الطغيان، ويطمح إلى حماية حريات النبلاء السياسية من دون التفريط بالحرية الدينية التي أقسم المحافظة عليها. وقد حفظ له التاريخ عبارة شهيرة كثيراً ما يطيب للمتجادلين التردد عليها: «أنا ملك على الشعوب لا على الضمائر. . . لقد احتفظ الله لنفسه بثلاثة أمور: خلق العالم من العدم، ومعرفة المستقبل، والتسلط على الضمائر»[22]. ولم يتوانَ مستشاره زامويجسكي عن المجاهرة بالمشاعر نفسها لدى توجّهه إلى البروتستانت قائلاً: «إني مستعد لبذل نصف حياتي من أجل عودتكم إلى الكنيسة الكاثوليكية والاحتفاظ بالنصف الثاني للابتهاج بارتدادكم. ولكن، إذا ما أقدم أحدهم على

---

(21) انظر: Stanislaw Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» *Humanisme et renaissance*, t. 4 (1937), pp. 36-38, et László Makkai, *Histoire de Transylvanie* (Paris: Presses universitaires de France, 1946), pp. 163 ss.

(22) André Wegierski, *Slavonia reformata* (Amsterdam: [s. n.], 1679), p. 215.

انظر: Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, pp. 190-191.

إرغامكم فإني أبذل حياتي بالكامل من أجل مساندتكم بدل أن أكون شاهداً على عبودية كهذه في دولة حرّة»[23].

وقد جاءت الأفعال تثبت مراراً صحة هذه الأقوال. من هذا القبيل، أن باتوري عندما جوبه برفض مدينة دانسيغ اللوثرية له واضطر إلى إخضاعها بالقوة، عام 1577، عاد فترك لأهلها حرية العبادة بعد إسلاسهم له القياد، فقد كان هذا الملك يعرف كيف يتدخّل بسطوة ضد المنشقين لدى إثارتهم الشغب للاستيلاء على الكنائس من غير أن يضعف ذلك عزمه على حمايتهم من كل اعتداء غير مبرّر. وأبرز ما يلفتنا بهذا الخصوص، قرار بسكوف (Pskov) الصادر على أثر اضطرابات فيلنا (Vilna) (1581)، حيث عبّر الملك عن مشاعره الكاثوليكية بوضوح يضاهي نفوره من العنف في المجال الديني، قائلاً:

«إذا كان الأمر كما يقال، أي، إذا صحّت الأخبار الواردة إلينا، فلا يسعنا إلا أن نواجهها بسخط كبير، لأن المناطق والممالك التي جرى فيها نشر الديانة بالقوة والحديد والنار لا بالتعليم والأخلاق الحميدة، شهدت كلها جرّاء ذلك سفك دماء مريعاً، واستشرى فيها وباء الحرب الأهلية... إنّا نتمنى من كل قلبنا، بالتأكيد، أن يعبد جميع المواطنين والمقيمين في مملكتنا، أيّاً يكن وضعهم، إلـهاً واحداً حقيقياً، ويجهروا بالإيمان الكاثوليكي القديم وحده. لكننا لا نريد إكراه أحد على الإيمان طالما أن الله أنذر بأنه لابد من أن تحدث في نهاية الأزمنة اضطرابات وهرطقات كثيرة. لقد أقسمنا عند تتويجنا يميناً أمام جميع فئات الشعب في مملكة بولونيا ودوقية ليتوانيا الكبرى بأن نحافظ على السلام بين جميع الذين تباينت دياناتهم. وما زلنا نضع نصب عينينا هذا الالتزام. لذا كنا نترك لحكم الله ضمير كل فرد من رعايانا فنتسامح مع المنشقّين في مملكتنا ونحميهم عملاً بالتقليد القديم، وليس بمقتضى المهمّة الموكلة إلينا من قبل جميع فئات الشعب من أجل تحقيق السلام الديني في مملكتنا، وحسب»[24].

---

(23) Wegierski, *Slavonia reformata*, p. 135, et Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, p. 335.

(24) C. Friese, *Kirchengeschichte des Koenigreiches Polen* (Breslau: [n. pb.], 1786), t. 2, pp. 147-149.

انظر: Berga, Ibid., p. 206, note 1.

يبدو أن موقف إيتيان باتوري المتحرر لم يسيء إلى علاقاته الجيدة مع الكرسي الرسولي، على الإطلاق، فقد كانت روما ترى في هذا الملك خير دعامة للكثلكة، على الدوام. والواقع أن حركة إحياء الكثلكة في بولونيا بدأت تسلك في عهده طريق النماء، فقد ساند بكل قواه عمل الآباء اليسوعيين، خصوصاً في معاهدهم في براونسبرغ وبولتوسك (Pultusk) وفيلنا وبولوتسك (Polotsk)، كما دعم عملية إصلاح رجال الإكليروس وسهّل نشاط ممثلي الكرسي الرسولي على كل صعيد[25]. على أن صداقته للأساقفة والآباء اليسوعيين لم تمنعه من مقاومتهم عندما أوشكت نصائحهم أن تدفع به في مزالق العنف، فقد طلب إليه سينودس الأساقفة الذي اجتمع عام 1578 إدانة معاهدة اتحاد فرصوفيا التي تمت عام 1573، لكنه لم يُقدم على شيء من هذا القبيل وبقي ثابتاً على الوعود التي قطعها على نفسه في أثناء تتويجه[26]. كذلك كانت علاقات هذا الملك ممتازة بكل من الواعظ اليسوعي الكبير بيار سكارغا والأب بوسيفان الذي كان الكرسي الرسولي قد فوّض إليه مراراً مهمات حسّاسة في أوروبا الشرقية[27]، ومن البدهي أن يرغب هذان الراهبان في أن تكون سياسة الملك أقل رأفة بالهراطقة. لقد كان سكارغا خصماً شرساً لاتفاق عام 1573 ولن يتوانى عن إعلان رفضه إيّاهُ في كتاب المحاكمة الذي سيصدره عام 1593، لكن تأثيره السياسي لن يتفاقم إلا بعد موت الملك. كما إنَّ بحوزتنا رسالة تحريضية من بوسيفان إلى الملك إيتيان يحمل فيها على الكالفيني الفيلناوي بيار فولان لأنه هاجم عقيدة الأفخارستيا الكاثوليكية[28]، ويضمّنها مديحاً مقصوداً لجميع الملوك والأباطرة

---

(25) انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, vol. 20, pp. 289 ss.

(26) Berga, Ibid., p. 190, note 2.

(27) حول سكارغا، انظر أطروحة أ. برغا المميّزة التي كانت لنا خير معين. انظر أيضاً حول بوسّيفينو:

انظر: Paul Pierling, *La Russie et le saint-siège* (Paris: [s. n.], 1897), t. 2, pp. 48 ss.

(28) حول أندريه فولان: Berga, Ibid., pp. 186-187, and Kai Edward Jordt Jorgensen, *Okumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645* (København: I Komission hos: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1942), pp. 299 ss.

Wolan avait publié une *Defensio coenae Domini contre Scargam Jesuitam et Franciscum Turrianum* (Losko: [n. pb.], 1579). La Lettre de Possevino, publiée à Ingolstadt en 1583 a pour titre; *Epistola ad Stephanum primum, Poloniae regem serenissimum, adversus quemdam volanum haereticum lituanum*. On la trouve également à la fin de Antonio Possevino, *La Moscovia* (Cologne: [n. pb.], 1587).

الذين حاربوا الهراطقة، كما يذكّر بسيمون دو مونفور وحرب الألبيجيين! سوى أن الكالفيني المتهوّر الذي تجرّأ على إهداء كتابه إلى الملك لم يتعرض في الواقع لأي أذى.

وفي عهد باتوري، تحديداً، وصل إلى بولونيا الواعظ الذي سيحقق للبدعة الضد ـ ثالوثية تماسكها ويبلغ بها ذروة الإشعاع. إنه فاوستو سوتسيني الذي سنسميه سوسين، بحسب التسمية الشائعة[29]. إنه حفيد ليليو سوتسيني، ولد في مدينة سيينّا عام 1539، ولم يقطع علاقته ظاهرياً بالكنيسة الكاثوليكية إلا في مرحلة متأخرة. بقي في إيطاليا حتى عام 1574 باستثناء إقامة له قصيرة لم تتجاوز الثلاثة أشهر في كل من ليون وسويسرا بين عامي (1559 ـ 1562). عاش في فلورنسا في بلاط إيزابيل دو ميديتشي، شقيقة قوزما دوق توسكانا الكبير. ثم انتقل بعد موت قوزما إلى سويسرا حيث أقام في مدينة بال وأنشأ صلات مع أكثر المُصلحين جرأة وإقداماً، كما اطلع على أعمال كاستيليون عام 1563، وأخيراً ألّف كتاب **يسوع المسيح المخلص**، الذي يعتبر أحد أهمّ أعماله[30]. وإذا كان قد ترك سويسرا عام 1578، فما ذلك على سبيل الفرار، شأن الهاربين الكثُر من أتباع هذه البدعة، وإنما غادرها تلبية لدعوة بلاندراتا إلى ترانسيلفانيا[31] حيث لم تكن الأمور تسير على ما يرام بالنسبة للضد ـ ثالوثيين. ذلك أن مساعد بلاندراتا المرتد فرانسوا دافيد بعد ذهابه بعيداً في نقد العقائد، خلص إلى الاستنتاج بأن عبادة المسيح غير جائزة، فانقسمت البدعة إلى «عابدين» للمسيح، و«غير عابدين» له! عندئذٍ طلب بلاندراتا إلى فاوستو سوسين أن ينجده في سجاله مع دافيد. لكن هذا السجال لم ينجلِ عن

(29) انظر: Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 387 ss., et Stanislaw Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» *Humanisme et renaissance*, t. 4 (1937), pp. 117 ss.,

قدّم فيلبور نبذة مهمة عن سوسين في تقريره المقدّم في أثناء انعقاد المؤتمر الدولي السابع للعلوم التاريخية في فرصوفيا عام 1933، والذي نشر في: *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*, t. 5 (1933), pp. 48-60.

انظر أيضاً: Giovanni Pioli, *Fausto Socino* (Modena: [n. pb.], 1952).

(30) حول إقامة سوسين في مدينة بال، انظر: Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), t. 2, pp. 313-319, et Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, pp. 357 ss.

(31) Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, pp. 414 ss.

أي اتفاق، فقد أغضبت راديكالية دافيد كثيراً زميله القديم الذي لم يتورّع عن زجّه في السجن متناسياً أنه هو نفسه احتمل السجن يوم كان منشقاً عن الكالفينية. ولم يطل وقت حتى قضى دافيد في سجنه[32].

أما سوسين فقد انتقل إلى بولونيا ولبث مقيماً في كراكوفيا، وطنه الثاني، لا يبرحها حتى وفاته عام 1604. ولما كان عليه في سنوات إقامته الأولى أن يتغلّب على مشاعرالحذر المتمكنة من أتباع بدعته إلى حدّ العداوة، فقد رأيناه على الدوام يتحاشى بمنتهى اللباقة أن يفرض نفسه رئيساً ومصلحاً. ولم يُعرف «الإخوة البولونيون» في حياته باسم «السوسينيين»[33]. لكنه سيكتسب تدريجيّاً، بفضل علمه وعبقريته في الجدل وكتاباته، تأثيراً بالغاً في حياة البدعة الضد ـ ثالوثية، ومعه ستبلغ الكنيسة الصغرى في بولونيا أوجها في عهد سيغيسموند الثالث حيث ستتجمّع التيارات الضد ـ ثالوثية لتنصهر في «الوحداوية»[34].

تظهر حالة فاوستو سوسين أن الدخول إلى بولونيا في عهد إيتيان باتوري لم يعد محظوراً بالكلّية على المنشقين. لكن ثمة من سيسعى، بالرغم من ذلك، إلى إهلاكه بتصويره متمرّداً على السلطة، ويضطره إلى مغادرة كراكوفيا من باب الحيطة والحذر عام 1583، والاعتزال لدى أحد الأشراف الأغنياء في الريف، ويدعى كريستوف مورزتين الذي سيتزوج ابنته بعد وفاة الملك[35].

وخلاصة القول: إن الوحداويين في بولونيا لم يحظَوا بمثل ذلك التسامح الشرعي الذي نعم به المشاركون في اتفاق ساندومير، لكنهم أفادوا أكثر من أي بلد آخر في تلك الآونة من الإجراءات الليبرالية التي اتخذها الملك الكاثوليكي.

---

(32) Stella Matutina, hrsg., *75 Jahre Stella Matutina: Festschrift*, t. 2, pp. 128 ss., et Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» pp. 109-111.

(33) Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» pp. 119-120.

(34) Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 396-397, et Cantimori, Ibid, pp. 416 sq.

(35) المصدر نفسه، ص 399 ـ 400، و Kot, Ibid., p. 118

الفصل الثالث

الوضع الديني في بولونيا في عهد سيغيسموند الثالث (1587 ـ 1632)

1 ـ ردّ فعل الكاثوليك وتوسّع الوحداويّة

بعد وفاة إيتيان باتوري عام 1586، قامت منافسة شديدة على العرش بين الأرشيدوق ماكسيميليان النمساوي وسيغيسموند فاسا (Vasa)، وريث السويد ونسيب سيغيسموند ـ أوغست. وكلاهما كاثوليكي المعتقد. لكن الغلبة تمت للثاني الذي أصبح ملك بولونيا وعُرف باسم سيغيسموند الثالث. وقد تميّز عهده الطويل الذي امتد من عام 1587 إلى عام 1632 بتقدّم ملموس على صعيد إحياء الكثلكة. هذه الأخيرة ظلّت تستفيد من انقسامات البروتستانتية بحيث لم تنتهِ العداوة بين الكنيسة الصغرى المؤلّفة من الوحداويّين والكنيسة الكبرى التي تضمّ الجماعات الكالفينية واللوثرية والمورافية. لا بل يمكننا القول إن البروتستانت المتشددين كانوا أشدّ عداء لفرقة الوحداوية من الكاثوليك أنفسهم[1]، فقد رفض الإخوة البولونيون المشاركة في الثورة الإقطاعية، عام 1606، عندما انتفضت طبقة النبلاء ضد الملك دفاعاً عن الحريات العامة[2]. لكنهم عندما وجدوا أنفسهم بدورهم

(1) من أشار إلى هذا الأمر كان بروتستانتياً، انظر: Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents* (Cambridge, MA: Harvard Univer. Press, 1945), pp. 434-435.

(2) Stanislaw Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» *Humanisme et renaissance*, t. 4 (1937), pp. 132-133, and Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, p. 434.

عام 1624 مهدّدين بردّ الفعل الكاثوليكي، التفتوا نحو الإنجيليين يطلبون الاتفاق معهم عبثاً لأن عرضهم لم يلقَ جواباً[3].

وقد أضيفت إلى هذه الانقسامات الباطنية بعض الإجراءات السياسية التي عملت على تدمير الإصلاح تدريجياً. والواقع أنه لم يحدث أي تعطيل جدّي لحرية العبادة في عهد سيغيسموند الثالث، بالرغم من بعض الصدامات والهجومات ضد المعابد[4]. غير أن الملك استخدم صلاحياته الدستورية لإبعاد المنشقين قدرالمستطاع عن الوظائف العامة، وبخاصة، مجلس الشيوخ[5]، فنتج من ذلك تراجع ملحوظ لتأثير الكالفينية واللوثرية.

نخصُّ من مُلهمي هذه السياسة بالذكر الأب اليسوعي سكارغا الذي عُيّن واعظاً للبلاط بعد انتخاب سيغيسموند بفترة وجيزة. وقد استمر حتى وفاته (1612) خطيباً ومجادلاً لا يعرف الكلل. من جملة ما حَوَتْهُ كتاباته ثماني «خطب في مجلس الشيوخ» توافينا بملخص شبه كامل لأفكاره السياسية والكنسيّة، فهل تمّ إلقاء هذه الخطب حقّاً في دييت عام 1597؟ قلما يعنينا ذلك[6]، لأن هذه الخطب الثماني لا تعدو أن تكون استعادة مكثّفة للأفكار والمشاعر التي غالباً ما عبّر عنها سكارغا في وعظه الشفهي، وهي لا تخرج بمجملها عن نطاق العقيدة المتداولة بين ملافنة ذلك العصر الكاثوليك. لقد تبنّى الخطيب فيها مواقف جدّاً معارضة «للسياسيين»، فأنّبهم على حكمتهم الأرضية التي تنصح الملوك «بألا يعملوا شيئاً للمساهمة في خلاص رعاياهم»، وأن «يُهملوا حاجاتهم الروحية ليقصروا همهم على ما يضمن أمنهم وازدهارهم الزمني»[7]، ففي نظره أن الدولة، بحسب المثال

(3) Wilbur, Ibid., p. 450.

(4) حول هدم معبدي فيلنا وكراكوفيا عام 1591، انظر: A. Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise* (Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1916), p. 230.

(5) المصدر نفسه، ص 219 ـ 220، و Kot, Ibid., p. 132.

(6) نشر برغا ترجمة العظات الثماني في: Piotr Paweski Skarga, *Les Sermons* politiques, traduits pour la première fois intégralement du polonais en français et accompagnés d'une introduction et de notes critiques, par A. Berga (Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1916).

حول تأليف هذه الخطب، راجع المقدّمة ص 5 وما يليها.

(7) Skarga, *Les Sermons* politiques, pp. 44-45

الوسيطي، ترتبط عضوياً بالكنيسة، وتتأسس على وحدة الإيمان[8]. من هنا كانت الهرطقات هي الباعث الأساسي على كل خلاف وانقسام سياسي داخل الأمة: «عندما يتعذّر الوفاق في الإيمان والأمور الإلهية يتعذّر كذلك في الأمور الدنيوية والسياسية. ولما كان يجب أن يعمل الدنيوي في خدمة الروحي فقد لزم أن من يفهم المصالح الروحية بطريقة مختلفة يفهم المصالح الدنيوية أيضاً بطريقة مختلفة»[9]. هذا ما أعلنه سكارغا الذي نراه يجمّل الماضي برباطة جأش لا تتزعزع: «عندما كانت صفوفكم خلواً من مثل هذه الفرق التعيسة كنتم أشبه بإنسان واحد له قلب واحد وإرادة واحدة، إنْ في عائلاتكم أو في مجالسكم حيث كنتم تفون بحاجات الجمهورية وتؤمنون لها مستلزماتها»[10].

كان سكارغا خصماً لدوداً لاتحاد عام 1573، ولم يكفّ يوماً عن الطعن به في خطبه[11]، لا بل إنه نشر عام 1593 مؤلّفاً خاصّاً يبيّن أخطاءه وخبثه[12]، هو الذي لم يكن يرى فيه، كما كتب برغا، إلا «الخطر الأعظم»، بل، بحسب تعبير المؤلّف نفسه، قرطاجة الواجب هدمها[13]. والواقع أن هذا الاتحاد كان يسعى إلى تثبيت الانقسام الديني في بولونيا باعترافه الشرعي بالكالفينيين واللوثريين والإخوة المورافيين، وهي الحجة التي كان الكاردينال هوسيوس يشهرها بوجه هذا الاتحاد، منذ البداية، فقد أعلن سكارغا أن: «على كل كاثوليكي صادق وتقي ألا يحسبه قانوناً»، ونحن ندرك أنه لم يحظَ، فعلاً، بإجماع الأصوات، على نحو ما يقضي به التقليد البولوني في القرن السادس عشر. من هنا كان يمكن محاربته من دون أن يشكل ذلك انتهاكاً للمبدأ الذي ينص على ضرورة: التعهّد بحماية إيمان الهراطقة[14].

---

(8) المصدر نفسه، ص 110 وما يليها (العظة الرابعة).

(9) المصدر نفسه، ص 123 (العظة الخامسة).

(10) المصدر نفسه، ص 94 (العظة الثالثة).

(11) المصدر نفسه، ص 116 (العظة الرابعة)، والعظة السابعة، ص 169 ـ 170. (passim).

(12) *Proces Konfoederacyey*, 1593. أعيد تحرير هذا الكتاب وتنقيحه عام 1596. نجد دراسة عنه في: Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, pp. 237-240.

(13) المصدر نفسه، ص 240.

(14) العظة السابعة، ص 169، والهامش، ص 5. حول شرعية الاتحاد انظر أيضاً: Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la*=

أفيكون الخطيب البولوني، إذاً، خصماً عنيداً لكل تسامح؟ بالطبع، لا! فقد كان دون بيلّرمينو تصلّباً[15]، وأقرب إلى بعض المعلّمين الكاثوليك الذين يسمحون، نظير مولانوس وبيكانيوس، بالتسامح مع الهراطقة تفادياً لشرور أعظم، فهو يرتضي التسامح حلاً مؤقتاً في حال مواجهة البلاد خطر حرب أهلية أو غير ذلك من الاضطرابات الخطيرة، لكنه، بخلاف آخرين، لا يريده موضوعاً لأي معاهدة أو إجراء شرعي يُفقده صفته الموقتة والعابرة. وما عداوته لاتحاد 1573 إلا لأن ثمة من يسعى إلى إدخاله في صلب دستور المملكة مع ما يعنيه ذلك من تثبيتٍ لتعددية الطوائف الحاضرة في المستقبل. وقد أفصح عن رأيه في الموضوع في سياق شرحه مثل الزؤان في مؤلّف له ضد الاتحاد جاء فيه:

«إن تحمّل الهرطقات والتسامح معها عندما لا يمكن معاقبتها من دون إحداث فتنة أو إلحاق ضرر بالكنيسة الكاثوليكية هو أمر، وإعطاءها الحرية أو زرعها بين القمح هو أمر آخر. أما حمايتها بموجب قانون عام وتشجيعها بوجه ما فهذا أمر ثالث مختلف عن هذين كل الاختلاف، فالأول يعلّمه المسيح بقوله: دعوهما ينموان معاً، وهذا ما يجمع عليه الكاثوليك. أما الثاني فهو من عمل الشيطان. لكن الاتحاد بتفاهمه مع الشيطان وتوفيره له كل ما يقصّر عن تحقيقه من شروط يضيف ثالثاً هو الأسوأ، إذ يسمح بزرع الزؤان الشيطاني ويهبه حماية شرعية كي ينبت ويضرّ بالقمح، أي النفوس»[16].

فما نشهده لدى سكارغا، على صعيد مبدئي، هو غلوّ في رفض التعرض لشبهة الليبرالية الدينية. حتى لنراه ينتفض ضد تشريع التسامح الذي كان يُسلّم به يومذاك بعض اللاهوتيين في ألمانيا والبلاد الواطئة. أما على صعيد الواقع

= *Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, p. 182 et la note 4.

Sur L'Axiome, voir: Jean Ver Meulen Molanus, *De fide haereticis servanda* (Cologne: [n. pb.], 1584).

انظر ص 382، الهامش 44 من هذا الكتاب.

(15) لم يحل ذلك دون اقتباسه الكثير من نصوصه وحججه، انظر: Berga, Ibid., pp. 226-229.

(16) *Proces na Konfoederacia* (Cracovie: [n. pb.], 1596), 4e partie; cité par Berga, Ibid., pp. 239-240.

العملي، فهو لم يحرّض الملك مرة واحدة على استعمال السيف ضد الهراطقة، كما لم يدعُ إلى استصدار أي قانون استثنائي بحق الضد - ثالوثيين والأناباتيست الذين كان كبار قادة الإصلاح يسلمونهم إلى السلطات المدنية بكل طيبة خاطر، فهو، لئن رفض التسامح الشرعي، لا يجد أدنى صعوبة في القبول بالتسامح الواقعي حالما تدعو الضرورة إلى اجتناب حرب أهلية أو مجزرة قد يذهب ضحيتها أشخاص أبرياء، ويتوجه إلى مستمعيه شارحاً مثل الزؤان، أيضاً، بقوله: «على كل من يتمتع بعقل سليم أن يقتنع بأنّه يجمل بنا أن نتسامح مع الهراطقة ونحتملهم عندما تتعذّر معاقبتهم من غير التسبب في صراعات داخلية وخسائر تطول المملكة بأسرها، لأن في ذلك هلاكاً لكثير من الأبرياء وقمعاً لأشخاص مسالمين. وقانا الله شرّ ذلك كله»[17].

وفي النهاية، يرى سكارغا ضرورة المواظبة على العمل من أجل إعادة الوحدة الدينية إلى بولونيا. على أنه ينبغي قرن المثابرة بالروية في اعتماد الوسائل الناجعة للحد من تأثير الهراطقة والتخفيف من الانقسامات الدينية، وهي في نظر سكارغا: طرد الهراطقة عندما يكون ذلك ممكناً من دون التسبب بفتنة، وإقصاؤهم عن الوظائف العامة قدر المستطاع، ومنعهم من تشييد المزيد من المعابد، وعدم الالتزام تجاههم بتنازلات نهائية[18]. هذه النصائح السياسية بعيدة كل البعد، بالطبع، عن موقف إيتيان باتوري، بل إنها تتعارض مع تعليم بعض اللاهوتيين الكاثوليك الذين لا يستبعدون أن يكون التسامح موضوع معاهدة أو وعد ثابت. إلا أنها تشهد، بالرغم من ذلك، على فكر معتدل يرفض الاضطهاد الدموي السافر.

* * *

أما على أرض الواقع فإنّا نلاحظ في عهد سيغيسموند الثالث، لا سيّما في الفترة الممتدة بين عامي 1590 و1620، تعارضاً واضحاً بين وضع الوحداويين والطوائف البروتستانتية الأخرى، حيث بلغ الضد - ثالوثيون أوج تطوّرهم

---

(17) «*Sermon* du Ve dim. après l'épiphanie,» 1er point, cité par Berga, Ibid., p. 354.

(18) حول هذه الأمور، انظر مخطوطة: *Avertissement aux évangéliques et avis aux catholiques* (Cracovie: [s. n.], 1592). المكتوبة بالبولونية والتي تم نشرها بعد حلّ اتحاد رادوم. لخصه، انظر: Berga, Ibid., pp. 231-234.

وتأثيرهم في مقابل تراجع اللوثرية والكالفينية[19]. وقد كتب ستانيسلاس كوت بهذا الصدد :

«لئن كان الشعب يعتدي عليهم ويعاملهم بالعنف، فإنه لم يكن لديهم أي مأخذ على الملك الذي وافق عهدَه بلوغُ كنيستهم أوج ازدهارها. لم يكن هؤلاء يسعون إلى تبوؤ أي مركز أو الحصول على أي منصب في الدولة، بل كانوا غير مبالين حيال أكثر ما يثير سخط الكالفينيين. كما كانوا يقدّرون أشد تقدير عدم تعرّض الملك البولوني لهم بشيء في الوقت الذي يرون فيه أتباع ديانتهم في بلدان أخرى يتعرّضون لأقسى العقوبات، من سجن ونفي وموت»[20].

كان الضد ـ ثالوثيون يملكون أهم مركز ديني لهم في تلك البلاطينة الصغيرة المدعوّة راكوف من مقاطعة ساندومير. وقد أسس هذه المدينة عام 1569 شريف كالفيني يُدعى جان سينينسكي، متزوّج بامرأة متحمّسة للوحداوية. ولما كان صك التأسيس ليبرالياً جدّاً، فقد تحوّلت سريعاً إلى ملجأ آمن للضد ـ ثالوثيين من بولونيين وأجانب[21]. وقد شهدت في ظل إدارة غريغوار باولوس نموّ جماعة دينية واقتصادية. كان «الإخوة» يعتبرون هذه المدينة أورشليم الجديدة، فنقلوا إليها مطبعتهم من كراكوفيا، كما أسسوا عام 1602 مدرسة هي عبارة عن جامعة حقيقية ـ ولو لم تعرف بهذه الصفة ـ ضمّت فترة من الزمن أكثر من ألف طالب قدموا من كل البلدان وجميع الطوائف. هكذا أصبحت راكوف «جنيف» الضد ـ ثالوثيين، وظلت كذلك حتى العام 1638. لكنها جنيف بعيدة كل البعد عن طغيان كالفن ما أوحى لتوماس سيغيت، أحد الرحالة الإنجليز لدى زيارته لها عام 1612، بأنها واحة سلام وحرية[22]. لقد عقد فيها فاوستو سوسين الذي كان يعتبر آنذاك زعيم الضد ـ ثالوثيين بلا

(19) Karl Völker, *Kirchengeschichte Polens*, Grundriss der slavischen philologie und kulturgeschichte; [Bd. VII] (Berlin; Leipzig: W. de Gruyter und Co., 1930), p. 252, and Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 433-435.

(20) Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» p. 133.

(21) Wilbur, Ibid., pp. 352 et 356-362, et Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» pp. 125-127.

(22) من رسالة بعث بها روار إلى فوغلير، في: Ruar, «Epistolae selectae,» in: *Historia Crypto-Socinismi Altorfini* (Leipzig: [n. pb.], 1729), p. 379.

منازع، سينودساً مهماً[23]، عام 1601، ومنذ ذلك الحين دأبت الكنيسة الصغرى على عقد مؤتمراتها هناك[24] كل سنة تقريباً حتى انحلال جماعة الإخوة عام 1638. هذا ما كان عليه نفوذ تلك الجماعة في تلك الفترة ما جعل الأب سكارغا يصرف النظر عن اللوثريين والكالفينيين مقتنعاً بضرورة التصدي، من الآن فصاعداً، لهؤلاء «الآريوسيين الجدد»، كما كان يُسميهم، والذين أنشأ في دحضهم أهم كتاباته الجدلية، وما فتىء يشن ضدهم حرباً لاهوادة فيها منذ العام 1604 وحتى وفاته عام 1612[25].

وفي راكوف، أخيراً، صدر عام 1605 كتاب التعليم الديني الشهير الذي يوجز العقيدة الرسمية لهذه الطائفة[26]. ولئن لم يكن هذا المؤلَّف من عمل فاوستو سوسين الشخصي، نظراً إلى حداثة وفاة هذا الأخير (1604)، فإن ما ورد فيه يكاد يكون مطابقاً لتعاليمه التي تكفّل بكتابتها ثلاثة من تلاميذ هذا المعلّم الأمناء. ولم يلبث أن تم نقل هذا التعليم المسيحي عام 1609 من البولونية إلى اللاتينية تسهيلاً لرواجه. وقد ظن المترجم أنه يفعل حسناً بتضمين نسخته إهداءً إلى ملك إنجلترا جاك الأول، لكن الملك لم يرَ في ذلك إلا شاهداً على سوء نية صاحبه، فاستصدر أمراً من البرلمان تمّ على أثره إحراق نسخة من «ثمرة الشيطان» هذه، بيد الجلاد عام 1614[27].

---

(23) Wilbur, Ibid., pp. 405-406.

(24) المصدر نفسه، ص 362.

(25) Berga, *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*, pp. 249-251, et Wilbur, Ibid., pp. 439-440.

(26) تمّ نشر أول طبعة للتعليم الديني الوحداوي في بولونيا في مدينة كراكوفيا، عام 1574، وكانت قد نشرت طبعة سابقة في ترانسيلفانيا عام 1556، انظر: Wilbur, Ibid., p. 342.

حول كتاب تعليم رافكوف الديني، انظر: المصدر نفسه، ص 408 ـ 418، و Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» pp. 131-132.

(27) انـظـر: Isaac Casaubon, *Isaaci Casauboni de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI, ad cardinalis Baronii Prolegomena in Annales et primam eorum partem* (Londini: ex off. Nortoniana; apud J. Billium, 1614), p. XXI, préface.

ظهرت الترجمة الألمانية عام 1608، والإنجليزية عام 1652 والهولندية عام 1665. أما الترجمة اللاتينية فقد أعيد نشرها مراراً.

2 ـ تعليم الوحداويين في الحرية الدينية

حققت الطائفة الوحداوية التي ستُعرف تدريجياً باسم «السوسينية» تماسكها العقائدي أوائل القرن السابع عشر، إذاً، في بولونيا حيث بلغت أوج تأثيرها. وقد كانت هذه الجماعة مضطهدة في جميع البلدان البروتستانتية، إلا في بولونيا، حيث قيّض لها أن تنعم، طيلة عهود الملوك الكاثوليك الثلاثة، بحرية حقيقية لم تقوَ شرعيتها المنقوصة على حجب فاعليتها الواقعية. وها قد بات بمقدورنا التساؤل كيف كان قادة الطائفة المذكورة أنفسهم يواجهون مسألة الحرية الدينية.

علينا ألا نتصورّ الضد ـ ثالوثيين ـ كما أعلن فيلبور وهو مؤرّخ معروف بتعاطفه البالغ معهم ـ محبّذين في الأصل لسياسة التسامح المطلق. أما أن يكون كل من سرفيه وجنتيليه قد لقيا حتفهما على يد الكالفينيين فذلك لا يكفي لتصنيفهما في عداد شهداء حرية الضمير، فهما لم يكونا يعارضان، من حيث المبدأ، حق استعمال السيف ضد المروّجين للعقائد الضالة[28]. كذلك ينبغي أن ننظر بعين الحذر إلى تسامح بلاندراتا، أحد مؤسسي الوحداوية في ترانسيلفانيا، بعد ما كان من تحريضه على زجّ زميله فرانسوا دافيد في السجن عقاباً له على «هرطقة»[29].

على أن الضد ـ ثالوثيين كانوا يحفظون من أصولهم الأنسنية شعوراً حادّاً بطابع الديانة الشخصي والحرّ. وقد كان لديهم من الحس النقدي حيال التعليم الذي تلقّوه في الكنائس ما جعلهم ميالين، على الدوام، إلى اتخاذ موقف ديني متحرّر وفرداني. وبالتالي، فلم يكن من الوارد، بالنسبة إليهم، أن يقدّموا إلى الكنيسة أوالعقيدة أو التربية أنظمة صارمة على غرار ما قدّمته البدعة المينونية. هذا ما يقوله هارناك: «لقد كانت السوسينية تعتبر الكنيسة، على الدوام، أشبه بمدرسة أو أكاديمية لاهوتية»[30]. هذه المبادئ نجدها أيضاً لدى كبار لاهوتيي هذه البدعة، وهي التي تتحكّم بنظريتهم في التسامح والحرية الدينية.



---

(28) Wilbur, Ibid., p. 264

انظر ص 413 ـ 415 من هذا الكتاب. رسالة من سرفيه إلى كالفن حول تطبيق حكم الإعدام على جريمة الهرطقة.

(29) انظر ص 507 ـ 508 من هذا الكتاب.

(30) Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tübingen: [n. pb.], 1910), t. 3, p. 804 et note 1.

لقد أفصح سوسين عن تعاليمه بهذا الخصوص في مؤلّف له بعنوان: **في الكنيسة**[31] حيث لم يعد مؤسّس الوحداوية في بولونيا، على ما يبدو، يطالب لكنيسته بتلك الحصرية التي كان المصلحون الأوائل يدّعون الاستئثار بها، بل بات يقرّ بوجود كنائس أخرى لا تضير اختلافاتها في شيء شرط أن تمتلك «العقيدة الضرورية للخلاص»:

«لا يحسن بالكنيسة الرسولية أن تدين الآخرين الذين لا يعتقدون بكل ما تعتقد به، وتؤكد استحالة كل خلاص خارج جماعتها، لا بل إن مثل هذا الإدعاء غريب عنها. ومادامت في الديانة المسيحية أمور كثيرة مفيدة، وإن لم تكن ضرورية للخلاص، فلا مانع من وجود كنائس متعدّدة ومتباينة إذا كانت تتبنى ما يكفي من العقائد التي تمكّن أعضاءها من بلوغ الخلاص، فالكنيسة الرسولية ليست تلك التي تعلّم العقيدة المستقيمة بل تلك التي توفّر لأعضائها الأمور الضرورية للخلاص»[32].

ما يطالعنا لدى سوسين هنا هو نظرية «العقائد الأساسية» التي سبق أن صادفناها لدى كل من الكاثوليكي كاساندر والبروتستانتي أكونتيوس. إنما يمكننا أن نستشرف من تعاليمه أيضاً أي منحىً ستتخذه هذه النظرية حين ستدّعي البدع الأخرى الاستناد إليها في جنوحها المتزايد نحو الراديكالية، حيث يتوقع، طبعاً، أن تتضاءل عقائد الخلاص الأساسية بنسبة تنامي جسارتهم العقائدية. هكذا حصل التخلّي، مراعاةً لمقتضيات السوسينية، عن عقيدة الثالوث الأقدس، والإيمان بموت المسيح الفدائي، وأهمية عماد الأطفال. وغنيّ عن القول إن تساهلاً عقائدياً كهذا من شأنه أن يقود مباشرة إلى التألـيهية والديانة الطبيعية.

ليست «عقيدة الخلاص» حكراً على أي من الكنائس القائمة، في نظر سوسين، إذاً، فلمَ البحث، والحالة هذه، عن «علامات» الكنيسة الحقيقية شأن ما يفعله الكاثوليك والبروتستانت عادة؟ حسبنا في النهاية أن نبحث عن عقيدة الخلاص، ومتى وجدناها لبثنا هناك مرابطين في مكاننا لا نكترث لأي شيء آخر:

---

(31) نجد هذه المؤلف في الجزء الأول من: A. Wissowatius, ed., *Bibliotheca fratrum Polonorum quos Unitarios vocant (B. F. P.)*, 8 vols. (Irenopoli: post annum Domini, 1656-).

(32) المصدر نفسه، I، ص 347.

«هل من يدلني على عبارة ورد فيها أن المسيح يأمر كل فرد بالبحث عن الكنيسة الحقيقية والتعرّف إليها؟ أليس أن المرء إذا امتلك عقيدة الخلاص المسيحية، إما أن يتعرّف للحال على جميع الذين يمتلكون مثله هذه العقيدة الخلاصية ـ وهؤلاء، كما قلنا، يشكّلون الكنيسة الحقيقية ـ وإما أن لا يجد ضرورة لمعرفتها، لا في ذاتها ولا من خلال نتائجها. أما بالنسبة إلى المعرفة، فهل يُعقل أن يُعوِز من يمتلك عقيدة المسيح الخلاصية أي شيء من الأمور الضرورية للخلاص الأبدي؟... وهو، عند امتلاكه هذه العقيدة، إما أن يكون مقيماً في كنيسة المسيح الحقيقية، بالفعل، وإما أن لا يعود بحاجة إلى البحث عن كنيسة المسيح الحقيقية بعدما تكون قد حصلت معرفته بها، كما قلنا»[33].

مثل هذه الآراء يحملنا على التساؤل: ألعل من غير الضروري، إذاً، أن ينتمي من حصلت لديه المعرفة بعقيدة الخلاص إلى كنيسة؟ ذلك ما لا يتوانى سوسين عن المجاهرة به في سياق معالجته:

«لم يكن ما يمنع (أيام القديس بولس) كما ليس ما يمنع اليوم من اعتناق عقيدة المسيح الحقيقية والمحافظة عليها من غير أن يوجب ذلك الارتباط بأي كنيسة ظاهرة في حال اشتباهنا، خطأً أو صواباً، بوجود بعض الأخطاء المتعلّقة بالخلاص في الكنائس القائمة كلها»[34].

هكذا يصل سوسين، شأن الروحيين المتصوّفين، إلى التسامح عن طريق الفردانية الدينية، مع فارق بالغ الأهمية، هو أن الفردانية السوسينية تشدّد، بحكم استيحائها من الأنسنية، على جهد العقل الإنساني أكثر منها على عمل روح الله الحر. إن الكنيسة، من هذا المنظور، لا تعدو كونها شركة أو أكاديمية مؤمنين، فعليها أن تكون متسامحة لأنها ليست، في النهاية، أكثر من جهاز مساعد على الخلاص.

كذلك يرفض سوسين، بما لا يقلّ عنفاً عن الأناباتيست، كل تدخّل للدولة في شؤون إدارة الكنيسة الداخلية، فينفي سلطة الأمير الدينية، ويعترض

---

(33) المصدر نفسه، I، ص 324.

(34) المصدر نفسه، I، ص 349.

بقوّة على حق السلطة الزمنية في طرد الهراطقة وسجنهم وإعدامهم. هذا الموقف يتفق مع مبادئه الكنسية، وقد قادته إليه رؤيته الوحداويين يتعرّضون، شأن الأناباتيست، لضروب القسوة والعنف من قبل السلطات الحاكمة في كل البلدان، باستثناء بولونيا وترانسيلفانيا. كما إنه يتحدّر من موقف سوسين نفسه من مسألة السلامية التامة التي انقسم حولها الإخوة البولونيون بعد وفاة سيغيسموند ـ أوغست، عام 1572: فكان بعضهم يدعو، وعلى رأسهم غريغوار باولوس، إلى اللامقاومة المطلقة، محظّرين على كل مسيحي حمل السلاح للمشاركة في الحرب وتولّي وظائف تفرض حق استعمال السيف، فيما راح الآخرون، وعلى رأسهم جاك باليولوغوس، ينكرون هذه التبعات القصوى لوصية المسيح: «لا تقتل»[35]. وقد انحاز فاوستو سوسين إلى باولوس، وأصدر عام 1581 مؤلّفه الكبير: **ردّ على جاك باليولوغوس**...[36] حيث يعمل على تجنيب نفسه عبثية التبعات الناجمة عن السلامية المطلقة بإبعاد تلاميذه، من جهة، عن كل مشاركة في الحياة العامة، ومنعهم، من جهة أخرى، من التمرّد على الدولة المضطهِدة هو الذي كان يمقت تلك الحروب التي يشنّها الكالفينيون في فرنسا والبلاد الواطئة، على ما يظهره قوله: «نرى في عصرنا أناساً يعتبرون أنفسهم مسيحيين أكثر من الآخرين ويرتكبون تحت ستار الدفاع عن المسيحية من الجرائم ما تأنف له نفوس البرابرة والهمجيين، ويحملون السلاح ضد ملوكهم»[37]. هذا النفور الشديد من كل أشكال العنف، من

---

(35) انظر: Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 375-383, et S. Kot, «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles,» pp. 50-58.
يختصر كوت في هذه الصفحات كتابه حول أفكار سوسين السياسية، انظر: *Ideologja polityczna i spoteczna Polskich = L'Idéologie politique des frères polonaise* (Varsovie: [n. pb.], 1912).
كما يمكننا الاطلاع على كتاب أكثر قدماً لأوتو فوك، وإن يكن لايزال مفيداً: O. Fock, *Der Socianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwickelung des chrislichen Geistes*, 2 vols. (Kiel: [n. pb.], 1847), t. 2, pp. 690-710.

(36) هذا الكتاب الصادر في كراكوفيا نجده في: Wissowatius, ed., *Bibliotheca fratrum Polonorum quos Unitarios vocant (B. F. P.)*, t. 2, pp. 1-114.

(37) «Ad. Jac. Paleol. Responsio,» dans: Wissowatius, ed., *Bibliotheca fratrum Polonorum quos Unitarios vocant (B. F. P.)*, t. 2, p. 30.
انظر: Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 398-399, et Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, pp. 420-426.

الأفراد أتت أم من السلطات العامة، يذكرنا بمينّو سيمونس وأتباعه. لكن سوسين يتميّز عن هذا الأناباتيستي الهولندي برؤية أقل تصلّباً للكنيسة والأنظمة التأديبية، على الرغم من إقراره بحق الحزْم في الجماعات المسيحية.

* * *

كذلك نجد في كتاب التعليم الديني الصادر في راكوف، عام 1605، تلك المواضيع التي يثيرها سوسين حول الكنيسة وعقيدة الخلاص، ومؤداها أن البحث لا يجدي عن علامات كنيسة المسيح الحقيقية، بل يكفي التمسّك بعقيدة الخلاص. وكل جماعة تمتلكها وتعلنها تكون، بالفعل نفسه، هي الكنيسة الحقيقية[38]. لكن ما يسترعينا، بنوع خاص، هو ذلك التصريح المثير في المقدّمة :

«كثيرون هم أهل التقى والعلم الذين يشكون في أيامنا، بحق، من أن قوانين الإيمان والتعاليم المسيحية التي تنشرها الكنائس المسيحية المختلفة ليست إلا سبب شقاق ونداءات إلى حمل السلاح ورايات أحقاد وفتن لا تنتهي بين البشر.. حاشانا هذه الحالة وهذا الجنون! إنّا، بتأليفنا هذا التعليم المسيحي، لا نتوخّى فرض شيء على أحد، وبتعبيرنا عن مشاعرنا لا نمارس القمع على أحد، فليكن كل امرىء حراً بإبداء رأيه في الدين، شريطة أن يُسمح لنا، نحن أيضاً، بنشر آرائنا في الأمور الإلـهية من غير مذمة ولا تحريض. تلك هي، في الواقع، حرية النبوءة التي يوصينا بها **الكتاب المقدّس** بإلحاح، وتعطينا عنها كنيسة الرسل الأولى أروع نموذج ومثال... من أنتم يا صغار النفوس الذين يجهدون في إخماد جذوة الروح التي أراد الله أن يضرمها في قلوب عباده؟ ألعلكم وحدكم تملكون مفتاح المعرفة كي لا ينغلق عليكم أي معنىً ولا يخفى عليكم أيٌّ من أسرار **الكتاب المقدس**؟... لِمَ لا تتذكرون أن هذه الصفة لا تخصّ إلا المسيح معلّمنا؟ أما نحن، فكلنا إخوة ولم نُعطَ أي سلطة أو سيطرة على ضمائر الآخرين. وحتى لو كان بين الإخوة أشخاص يفوقون الآخرين علماً، فهم يتساوون جميعاً في الحرية وحق التبني»[39].

---

(38) Sébastien Castellion, *Cathechesis ecclesiarum polonicarum* = *Catéchisme de Rakow* (Stauropolis: [s. n.], 1684), sct. 10, chap. 1, pp. 340-341.

(39) المصدر نفسه، المقدمة.

يصعب على أي كاتب أن يوطّد مبدأ حرية الضمير في الشأن الديني بأوضحَ مما جاء في هذه المقدّمة. من هنا كان هذا التعليم الديني المعروف بتعليم راكوف يشكل امتداداً للخط الأنسني والفرداني الذي رسمه له سوسين. يصدق ذلك أيضاً على مؤلّفين سوسينيَّين من الجيل التالي حول مسألة التسامح والسلام الديني، نعني بهما كتاب صموئيل برزيبكوفسكي في **سلام الكنيسة ووفاقها** وآخر لجان كريل بعنوان: **مرافعات من أجل الحرية الدينية**.

* * *

كان الطالب صموئيل برزيبكوفسكي (1592 ـ 1670)، والذي سيصبح في ما بعد أحد قادة الإخوة البولونيين، يتردّد حوالي منتصف القرن السابع عشر إلى المركز السوسيني في مدينة ألتدورف على مقربة من نورنبرغ (1614 ـ 1616). وقبل أن يقفل عائداً إلى بلاده أقام فترة طويلة في هولندا حيث اتصل بالمنبّهين وأصدر في أمستردام عام 1628 بحثاً في **سلام الكنيسة ووفاقها**[40] تحت اسم إرينيه فيلاليتيس (Irénée Philalethes) المستعار. إن التسامح الذي يدافع عنه برزيبكوفسكي في كتابه بعزم هو تسامح مبنيّ على قاعدة اختزال الحقائق الضرورية للخلاص[41]، شأن ما هو عليه لدى سوسين. فضلاً عن كونه اشتقاقاً من مبدأ أسبقيّة الأخلاق على الإيمان العقائدي، كما هي الحال مع إراسم، بل وسيباستيان كاستيليون، على وجه الخصوص، بدليل توبيخه العنيف كلَّ من يعتقد أن الإيمان الصحيح هو أضمن من استقامة السيرة لصنع الخلاص:

«يأنف معظم البشر من كسب السعادة الأبدية بقداسة الحياة، فيفتشون على طريق أقصر ويجدونه في قانون إيمان مجرّد.. وما دمنا نهتم بفكرنا أكثر من

(40) Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 425 and 550-551, and Stanislas von Dunin- Borkowski, *Spinoza* (Münster: [n. pb.], 1935), t. 3, p. 292.
الشاهد الوارد أعلاه (sa *Dissertatio de pace et concordia Ecclesiae*) مأخوذ من طبعة مجدّدة لبحثه ضمّتها مجموعة مغفلة بعنوان: Samuel Przypkowski, *Cogitationes Sacræ ad Initium Evangelii Matthæi, et omnes Epistolas Apostolicas*, Necnon Tractatus varii argumenti præcipue de Jure Christiani Magistratus (Eleutheropoli: [n. pb.], 1962), pp. 373-386.

(41) المصدر نفسه، c. 6 et 7، ص 378 ـ 379.

اهتمامنا بنفوسنا، فلا عجب أن نعتبر أقلّ خطأ في معنى الأشياء الإلـهية أشد فداحة وأسرع إلى هلاكنا الأبدي من أسوأ التجاوزات»[42].

ويتابع برزيبكوفسكي قائلاً إن المحبة الفاعلة هي التي تؤمّن لنا، في الواقع، الخلاص، والخطيئة العظمى تكون بالعصيان الكلي لشريعة الله، عدا الجحود، فالله يرحم، بالتالي، تلك الضمائر الضالة التي تظن ما تفعله حسناً، إذ إن ما يستحق القصاص في نظره ليس الضلال بل الإرادة الفاسدة:

«إن سَهْوات عقلنا قمينة باستدرار المغفرة والشفقة، أما انحراف إرادتنا فيستحق، على العكس، الكره والعقاب، فلا عجب إن أنزل الله العقاب الأبدي بهذه أكثر من تلك، فالخطيئة مقيمة هنا، وأما هناك فمجرّد ضعف»[43].

كان برزيبكوفسكي أخلاقيّاً أكثر من سوسين، مما يفسّر براعته في استخدام مبادئ المدرسة السكولاستية حول الضمير الضال من أجل الدفاع عن قضيته. والفرق بينه وبين الملافنة الوسيطيين هو أن هؤلاء لم يعنَوا بتطبيقها إلا على الأخطاء المتعلّقة بالأخلاق، في حين نقلها برزيبكوفسكي إلى المستوى العقائدي بهدف تسويغ طرحه العام الذي يغلّب السلوك على الاعتقاد.

* * *

أهم من كتاب برزيبكوفسكي هو مؤلف جان كريل: **مرافعات من أجل الحرية الدينية** الذي وضعه ونشره تلاميذه، عام 1637، باسم جونيوس بروتوس المستعار، بعد أربع سنوات من وفاته[44]. ولد كريل عام 1590 في فرانكونيا، واعتنق الوحداوية في أثناء إقامته في المركز السوسيني في ألتدورف. فرّ من ألمانيا عام 1612 ولجأ إلى راكوف حيث تدرّج من أستاذ إلى رئيس جامعة وواعظ، في آن[45]. كان، بعد سوسين، من أشدّ لاهوتيي هذه البدعة نفوذاً. وقد نُقل كتابه إلى عدّة لغات، منها الفرنسية على يد نيجون، ولو أن ترجمته هذه، التي نشرها

(42) المصدر نفسه، c. I.، ص 373.

(43) المصدر نفسه، c. 5 ص 377.

(44) Dunin- Borkowski, *Spinoza*, III, p. 295.

(45) حول سيرة كريل، انظر: R. E. de Hauck, art. Socin, p. 464.

قبل عشرين عاماً من الثورة، جاءت مليئة بالعيوب[46]. من الواضح أن كريل أراد، في عصر يتعاظم فيه ردّ الفعل الكاثوليكي في بولونيا، أن ينشىء نظرية مقبولة في التسامح، حتى من قِبَل خصومه الدينيين. لذا كان استيحاؤه من تعاليم الكنيسة السوسينية أقل بكثير من تأييده للآراء التي يدافع عنها في فرنسا فريق المعتدلين «السياسيين». وأول ما طالب به هو الحرية «الدينية» التي ينبغي أن تشمل، برأيه، مختلف الطوائف المسيحية كي تتمكن من ممارسة الحرية المدنية[47]. لذا لم يتوانَ عن الاستعانة بنصوص من الكتاب المقدس وكتابات الآباء الكلاسيكية من أجل محاربة العنف تجاه المنشقين. وأبرزها: مثل الزؤان، وحجة جملائيل، ونصوص طرطليانس ولقطنطيوس وسَلفيانس، وذلك الإعلان الجميل الذي أطلقه القديس أغسطينوس حول التسامح مع المانويين[48]. لكنه سيرفض، بالمقابل، كل حجة مستقاة من العهد القديم وينعتها بانعدام الفاعلية نظراً إلى انطوائها على مغالطة تاريخية. ولِمَ نفوّض أمرنا إلى شريعة اعتبرها المسيح والرسل بائدة؟ لِمَ نريد، خلافاً لكل عدل، أن نطبق اليوم على الهراطقة ما كان يجري تطبيقه، بالأمس، على عبدة الأصنام والأنبياء الكذبة من نصوص الشريعة القديمة؟ أما إذا كنا نصرّ على العودة إلى تقاليد اليهود، فالأولى بنا أن نلحظ أن الصدّوقيين تميّزوا بمعتقدات خاصة في غاية الانحراف، كقولهم بعدم قيامة الأجساد، مثلاً. لكنهم، مع ذلك «لم يُطردوا من المدينة ولا تم إقصاؤهم عن القضاء والوظائف العامة»[49].

على أن أهمية هذا المؤلَّف لا تكمن في استدعاء النصوص ومناقشتها، بقدر ما تظهر في أفكار المؤلِّف الشخصية حين يُبيّن لنا، مثلاً، أن الدين يفقد صدقيته باستخدامه أسلحة بشرية:

(46) اعتمدنا الطبعة الثانية باللغة اللاتينية: Jean Crell, *Vindiciae pro religionis libertate* ([Amsterdam]: [n. pb.], 1637).

(47) المصدر نفسه، ص 45.

(48) المصدر نفسه، ص 32، 46، و65 ـ 67.

انظر: [Tertullien, *Ad Scapulam*, 2; Lactance, *Inst. Div.*, V, 20; Salvien, *De gubernatione Dei*, V, 2, et S. Augustin, *Contre Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*, c. 2 et 3.

انظر أيضاً الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 30 و«أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 33 ـ 39.

(49) المصدر نفسه، ص 23 ـ 25، و49.

«إن الذين يحاولون قمع ديانة أخرى بالقوة يعرّضون، بالفعل عينه، قضيتهم وديانتهم للشك... لأنهم بلجوئهم إلى مثل هذه الوسائل العنفية يظهرون عدم ثقتهم بصواب قضيتهم ويأسهم من تحقيق النصر في حال تواصل نضالهم مصحوباً بالحجاج، كما إنهم ينكفئون إلى القوة لتعذّر إنشاء الدليل على صحة مزاعمهم، ويستعملون الأسلحة البشرية لافتقارهم إلى الأسلحة الروحية التي تستخدم لإخضاع النفوس»[50].

ويتابع كريل منبهاً إلى خطورة معاقبة الهراطقة الذين يستحسن الشعب سلوكهم وفضائلهم، لأن من شأن ذلك أن يخلق موجة تعاطف قويّة تصب تلقائياً في مصلحتهم، فلِمَ لا نسلّم، إذاً، بأن الهجومات الروحية يتعذّر ردّها بسوى الأسلحة الروحية[51]؟ فإن ذلك من شأنه أن يتيح للحقيقة التي هي دوماً أفضل من الضلال أن تنتصر في عُقر دارها:

«لا يجوز أن نصدّق أن حجج الهراطقة هي شيّقة إلى حدّ صرف النفوس البسيطة عن الحقيقة، تلك النفوس المتلهّفة إلى المعرفة والتي يشغلها أمر خلاصها، حتى في حال مواجهتنا إيّاها بحقيقة محكمة العرض ومعزّزة بالبراهين الدامغة، فإن من خصائص الحقيقة، لا سيما الحقيقة السماوية والخلاصية، أن تنزل على النفوس المهّيأة لها بأسهل من نزول الكذب والضلال عندما يجري التعبيرعنها بالشكل المناسب وتدعيمها بالحجج المتينة. إن للحقيقة نوراً خاصاً وإشراقاً بهيّاً يبهر العقول عندما لا نغمض أعيننا عن وهجها»[52].

لقد فاق كريل أكونتيوس تفاؤلاً، إذ آمن من منطلق أنسني أصيل بانتصار الحقيقة الحتمي في صراع الآراء الحرّ. ولسوف تجعل الليبرالية الدينية في عصر الأنوار من هذا الرأي بعض حججها الأثيرة.

لم يتوانَ رئيس المدرسة الراكوفية بدوره عن استخدام الأفكار اللاهوتية الكاثوليكية في الضمير الضال انطلاقاً من شرح كورنيليوس لقول القديس بولس

(50) المصدر نفسه، ص 28.

(51) المصدر نفسه، ص 30 ـ 31.

(52) المصدر نفسه، ص 35

في رسالته إلى أهل رومة: «كل شيء لا يأتي عن يقين هو خطيئة»[53]، حيث أورد هذا المفسّر البلجيكي الكبير ما يلي:

«من هنا قول اللاهوتيين إن الضمير، ولو ضالاً، يُقيّد دوماً على نحو لا يسمح بمخالفته، على الإطلاق. ومن الواجب، في هذه الحالة، اطّراحه بالإصغاء إلى نصح العقل المتروّي أو الاسترشاد برأي أحد العقلاء، فإن لم يمكن ذلك اقتضى اتباعه في حال كانت الضرورة تقضي باتخاذ قرار لا إمهال فيه»[54].

ويخلص كريل من هذا المقطع إلى النتيجة الآتية:

«لذا كان الذين يُجبرون الآخرين على ترك ديانتهم واعتناق الديانة الكاثوليكية خلافاً لضمائرهم، إنما يُجبرونهم بكل ما أوتوا من القدرة على ارتكاب خطيئة مميتة، فإذا كان الذي يتصرّف عكس ضميره يرتكب خطيئة ثقيلة، فإن من يُكرهه على القيام بهذا العمل يرتكب خطيئة أعظم»[55].

ليس التسامح منافياً، إذاً، للعقيدة الكاثوليكية، بل هو نتيجة طبيعية للمبادئ الأكثر تداولاً بين معلّميها حول احترام الضمائر الضالة. ويلحظ كريل مضيفاً أنهم إذا ما وافقوا على تطبيقه باستقامة «اكتسبوا شهرة كبيرة لجهة الإنسانية والانصاف والوداعة والاعتدال، واجتذبوا العقول بما يسهّل عليهم جلبها إلى الحقيقة»[56].

تُبرِز الحجج السابقة مَضَرَّةَ الإكراه في الموضوع الديني. لكن كريل لا يكتفي بذلك، بل يسعى، على غرار المعتدلين «السياسيين»، إلى تأسيس التسامح على تمييز واضح بين الصعيدين المدني والكنسي. أما المبدأ الذي كان يتوق إلى رؤيته، في الواقع، مطبّقاً على جميع المواطنين في كل أمّة فهو الآتي:

«... جميع الذين يساهمون من مواقعهم في قيام المجتمع المدني ولا يُعكّرون صفو الآخرين. هؤلاء ليس من العدل إقصاؤهم عن المجتمع المدني كما إنّ من غير الجائز، على الإطلاق، أن يُصار إلى إنكار حقهم في السلام[57]».

---

(53) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 23.

(54) Cornelis Cornelissen Van Den Steen, [Cornelius a Lapide], *Commentaria in omnes divi Pauli epistolas* (Antverpiae: [n. pb.], 1734), p. 187.

(55) Crell, *Vindiciae pro religionis libertate*, p. 48.

(56) المصدر نفسه، ص 59.

(57) المصدر نفسه، ص 15.

إن نظاماً مدنيّاً هذا شأنه قادر كل القدرة على الصمود حيث تتنوّع الديانات. وقد أدرك الأتراك أنفسهم هذه الحقيقة، ما داموا يقبلون طبيعيّاً بوجود الأقليات المسيحية في دولتهم[58]، فلمَ لا يقبل بها المسيحيون، إذاً؟ مثل هذا القبول لا يعني التواطؤ مع الضلال والقبول بالهرطقة، على الإطلاق، فإن إعطاء الهراطقة على الصعيد المدني ما يجب على الدولة إعطاؤه لكل مواطن من الأمن والحماية لا يعني تأييد الهرطقة بالضرورة[59]، فإذا ما احتج أحدهم بقول القديس بولس في رسالته الثانية إلى أهل قورنثس: «أي ائتِلاف بين المسيح وبليعار؟ وأي شركة بين المؤمن وغير المؤمن[60]؟»، قلنا إن أفكار الرسول هذه «لا علاقة لها بالسلم الأهلي والاتحاد الوطني كما هما قائمان بين أعضاء الجمهورية الواحدة»[61]. وإذا ما احتج آخر بما ورد في إنجيل القديس متى بشأن الحِرم: «وإن لم يسمع للكنيسة، فليكن عندك كالوثنيّ والعشّار»[62]، أجبنا أن الحِرم عقاب كنسي وما زالت مكانته محفوظة في حياة الكنائس، ولكن لا يجوز أن تنشأ عنه أي مفاعيل مدنيّة. ونحن، إذا ما استوضحنا التقاليد اليهودية تحققنا من أن الوثنيين والعشّارين لم يكونوا مفصولين حقّاً عن الدولة الإسرائيلية. وجل ما في الأمر أن الشعب لم يكن يتعاطى معهم بشكل اعتيادي[63]. وربّ من يحتج، أخيراً، بأن تنوّع الديانات يولّد اضطرابات خطيرة في الجمهورية. إلا أن في مثل هذا الترهيب بالاضطرابات التي كان مسرحها كل من فرنسا وألمانيا والبلاد الواطئة ما يسمح لنا بردّ الحجة على صاحبها، فالحروب الأهلية المرعبة لم تندلع في أي من هذه الممالك إلا عند إصرار هذه الأخيرة على توحيد الديانة بأي ثمن[64]. من هنا أمكن استنتاج الآتي:

«يتضح لنا لدى معاينتنا طبيعة الأمور أن الخلافات حول الشأن المدني هي أشد خطراً على السلم والوفاق الأهليّين من تباين الآراء في الشأن الديني، فإن

---

(58) المصدر نفسه، ص 39.

(59) المصدر نفسه، ص 16

(60) الكتاب المقدس، «رسالة القديس بولس الثانية إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 6، الآية 15.

(61) Crell, Ibid., p. 19.

(62) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 18، الآية 17.

(63) المصدر نفسه، ص 21.

(64) المصدر نفسه، ص 36.

مثل هذا الاختلاف لا يمسّ بالوحدة السياسية إذا ما عرف الناس كيف يهدئون انفعالاتهم، نظراً لتحدده خارج نطاق الدولة»[65].

لم يُشكّل السوسينيون في أي من نواحي أوروبا حزباً قوياً أكثرياً، بل كانوا، حتى في بولونيا نفسها حيث ظلوا ينعمون بالتسامح حتى أواسط القرن السابع عشر، يشكلون أقليّة دينية. أما في الأماكن الأخرى فلم يؤلّفوا سوى جماعات محدودة ومضطهدة في معظم الأحيان[66]، فهم لم يتعرّضوا لتجربة الحكم والسلطة ولا تسنّى لهم أن يبيّنوا عملياً صدق مطالبتهم بالحرية الدينية لهم وللآخرين من دون تمييز. لقد شدّد سوسين، بنوع خاص، على التسامح العقائدي وميزة الديانة الشخصية، في حين أظهر برزيبكوفسكي اهتماماً أكبر بنقاوة الحياة الخلقية بدلاً من الجمود العقائدي. أما كريل فقد توفّر على تجريد الدين من كل سلاح بشري وتأكيد التمييز الجذري بين مجتمع سياسي ومجموعات دينية، فإذا به ينحو منحى المينونيين والأناباتيست المسالمين ويقوّي ردّ الفعل الناشئ داخل البروتستانتية على التواطؤ بين الكنيسة والدولة، أو ما يسمّى بالقيصرية البابوية.

3 ـ خلاصة حول الوضع الديني في بولونيا من سيغيسموند ـ أوغست إلى سيغيسموند الثالث (1548 ـ 1632)

قد يكون من المبالغ فيه اعتبار بولونيا بين عامي 1548 و1632 واحة سلام طائفي وسط قارة أوروبية متعصّبة تمزّقها الحروب الدينية، فغالباً ما كانت الجماهير الريفية الكاثوليكية في هذا البلد الذي كان الإقطاع فيه أكثر تشدداً منه في أي بلد آخر عرضة للاضطهاد على يد الأسياد المرتدّين حديثاً إلى الإصلاح. ومع ذلك، فقد كانت هذه المملكة المسيحية أول دولة في أوروبا تختبر حرية العبادات جدّياً، حيث إن البدع الأكثر راديكالية والتي لم تلقَ في كل مكان آخر إلا النبذ والاضطهاد، نعمت فيها طوال عقود بحرّية عملية، وإن غير شرعية. هذه الحرية كانت ثمرة سياسة واعية جدّاً من قبل الملوك الكاثوليك، فإذا ما أمكن ردها لدى سيغيسموند ـ أوغست إلى ما نعرفه عنه من لامبالاة دينية، لم نجد بدّاً من الإقرار، بالمقابل، بأنها كانت مع كل من إيتيان باتوري وسيغيسموند الثالث

(65) المصدر نفسه، ص 40

(66) حول الوضع في هولندا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، انظر : Wilbur, *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*, pp. 535 ss.

اللذين لا يرقى إلى صحة معتقدهما أي شك، نتيجة اقتناع متعقّل وصادق فضلاً عن تماشيها مع حرصهما البالغ على تشجيع إصلاح الكثلكة من داخل، بأي وسيلة.

غير أن الإصلاح، وفي ما يشبه الشذوذ الظاهر، لم يُفد إطلاقاً من هذه الحرية الدينية في بولونيا، وهو ما كان أحد ألدّ أعداء البروتستانتية قد تنبأ به منذ البداية. ذلك أن كثرة البدع والخصومات الراسخة فيها قد آلت به تدريجياً إلى عجز تام أول ما أصاب اللوثرية والكالفينية، ثم بدأت السوسينية بدورها تتأثر به اعتباراً من عام 1630. وقد كانت العداوة بين الطائفتين الأوليين، من جهة، والفرقة الوحداوية، من جهة ثانية، مستحكمة إلى حدّ أنها لم تسمح بإقامة أي تحالف في ما بينها من أجل تشكيل دفاع مشترك. ولم يكن تعصّب الملوك الكاثوليك هو الباعث على إحياء الوحدة الدينية خلال القرن السابع عشر في بولونيا بقدر ما كانت استحالة التغلّب على هذه التناقضات بين خصوم الكنيسة الكاثوليكية. وما ساعد على تحقيق هذه الوحدة أيضاً هو أمانة الجماهير الشعبية التي بقيت، بالرغم من قمع الأسياد المتحوّلين إلى الإصلاح لها، متمسّكة بإيمانها القديم تنظر إلى البروتستانتية بجميع وجوهها فتراها سلعة مستوردة من خارج.

الباب السادس

الإصلاح في فرنسا ومشكلة التعددية الدينية في الدولة

إذا نظرنا إلى تاريخ فرنسا في عصر الإصلاح من منظور الحرية الدينية ألفيناه ينقسم إلى مرحلتين متميزتين جدّاً. الأولى، تمتد من عام 1520 إلى عام 1560 وتغلب عليها القاعدة التقليدية: إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد، مما جعل السعي إلى الحفاظ على وحدة الديانة يتخذ، عند الحاجة، طابع الترهيب والتهديد بالعقوبات والتعذيب. على أن الإجراءات المتخذة بحق البروتستانت لم تكن تطول يومها إلا الأفراد أو بعض المجموعات الصغيرة نظراً إلى عدم انتظامهم في أحزاب سياسية. يُضاف إلى ذلك أن عقوبات السلطة كانت متقطّعة وخاضعة لإيقاع الفورات السياسية، وأن تأثير الإراسميين الأنسنيين أو الصوفيين بدأ يظهر - وإن بنسبة أقل - في فرنسا كما في ألمانيا، موجهاً السلطة المدنية، من حين إلى حين، نحو سياسة التوافق الديني من غير أن يحقق نجاحاً حاسماً في هذا الاتجاه.

بيد أن الأقلية البروتستانتية ما لبثت أن نمت وانتظم وضعها السياسي، فأخذت، اعتباراً من عام 1560، تطالب بالحرية الدينية في المملكة، لا بل صمّمت على فرضها بالقوة، ما طبع هذه المرحلة بالحروب الأهلية. في خضمّ هذه الصراعات المؤلمة راحت مسألة التسامح تفرض نفسها على كثير من المفكرين. ولما كانت فرنسا، بخلاف ألمانيا وسويسرا، دولة مركزية لا فسيفساء من الإمارات والكانتونات المستقلّة، فقد ظلت خارج الحلّ الجرماني الذي قدّمته معاهدة أوغسبورغ عام 1555، وبدأ جميع الذين يهمهم الحفاظ على وحدة المملكة السياسية - من الجانبين الكاثوليكي والبروتستانتي - يفكرون بالمطالبة للمنشقين بالتسامح المدني، مؤقتاً كان أم دائماً. وقد انتصر هذا الحل بعد طول

صراع بصدور قرار نانت (1598) الذي جرى التحضير له على الصعيد الأيديولوجي بسلسلة من النقاشات سنعرض لمراحلها لاحقاً بالتفصيل.

الفصل الأول

الدفاع عن الوحدة الدينية في عهدي فرانسوا الأول وهنري الثاني (1520 ـ 1559)

1 ـ تغلغل البروتستانتية في فرنسا وتكوّن الإصلاح الفرنسي (1520 ـ 1559)(1)

وافق بداية الإصلاح في فرنسا ظهور متفرّق لبؤر لوثرية صغيرة. ولم تكن إرادة الانشقاق عن الكنيسة موجودة في أي من النواحي عصرذاك، تلك الإرادة التي طبعت بقوة نشاط كبار مؤسسي الإصلاح أمثال لوثر وزفنغلي وكالفن. أما «مدرسة مو» (Meaux) التي قيل إنها «باكورة الإصلاح»، أو «البروتستانتية الفابرية» (إ. دوميرغ)، فقد شكّلت اتجاهاً إصلاحياً مجرّداً من كل طابع ثوري. وستكون لنا عودة لاحقة إلى الدور التوفيقي الذي مارسه بعض أعضائها، لكننا نؤكد، أولاً، مع بعض مشاهير المؤرخين أنها لم تسعَ بأيٍّ من الأشكال إلى هدم الهيكلية المسيحية بالذات(2). وقد أوضح المونسنيور روزيرو دو ميلان بكلمات موجزة كل ما يفصلها عن البروتستانتية الأصلية: «فبينما كان أسقف مو (بريسّونيه) يعتزم العمل بمعاونة بعض أصدقائه من

(1) Pierre Imbart de La Tour, *Les Origines de la réforme*, 4 vols. (Paris: Hachette, 1905-1935), t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 158 ss. et pp. 368 ss.; M. Lemonnier, dans: Ernest Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution* (Paris: Hachette, [1911-1939]), V, 1, pp. 363 ss.; Mgr. J. Roserot de Melin, «L'Etablissement du protestantisme en France des origines aux guerres de religion,» dans: Victor Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France, 3 tomes (Paris: Letouzey et ané, [1934-1940]), t. 3, pp. 134 ss.

(2) انظر التمهيد في: Imbart de la tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3, pp. 7-8.

أجل أن يصبحوا رعاة أفضل، بحسب تعبير الكنيسة، ظهرت نيّات سيئة تهدف إلى تدمير هذه الكنيسة»[3]. كما كتب إيمبار دو لا تور من جهته يقول: «لقد كان الشيخ المعلّم لوفيفر الإيتابلي (d'Étaples) يحلم بنهضة سلمية. لكن الأمور جرت بخلاف ذلك مع انطلاقة الثورة الدينية»[4].

أخذت الكتب اللوثرية تتسرّب إلى فرنسا منذ عام 1519، وبخاصة إلى باريس حيث حصل غليان شديد دفع بالسوربون إلى إدانة تعاليم هذا المصلح منذ عام 1521. وبعد أربع سنوات، خلال فترة أسر فرانسوا الأول، أخذ البرلمان والسوربون اللذان وحّدت بينهما عوامل الغيرة المشتركة، يلاحقان الفابريين واللوثرين من دون تمييز، ولم يسقط نظام «الرعب» المصغّر هذا إلا بعد إطلاق سراح الملك عام 1526. ثم ظهرت بعد باريس أولى المراكز في مدن مو وليون وغرينوبل. كذلك دخلت مو مرحلة الهياج الشديد منذ عام 1523 عندما أفاد بعض «المجدّدين» الحقيقيين من الحركة المُصلحة التي سبق إطلاقها مع بريسونيه وأصدقائه ليروّجوا في المدينة نظريات أكثر راديكالية بكثير، مما أجبر الأسقف على التدخّل. كذلك أدان المجمع الأبرشي تلك السنة بالذات ضلالات لوثر على نحو سافر، فافتُضح أمر المتطرّفين، وبدأت ملصقاتهم الإعلانية تنعت البابا بالمسيح الدجّال، كما أقدم أتباعهم على تمزيق كتب الصلوات الكاثوليكية في الكنائس. تلك كانت بداية الإصلاح الفعلي. أما في مدينة ليون فقد قام الراهب الدومينيكاني، إيميه ماغريه، وهو تلميذ قديم للوفيفر[5]، يدعو إلى الثورة المعلنة على المؤسسات الكنسية، عام 1524. وكذلك فعل الراهب الفرنسيسكاني بيار دو سيبيفيل[6] (Sébiville) في غرينوبل في حدود الفترة عينها. ولسنا نغفل، أخيراً، وجود بعض البؤر اللوثرية منذ ما قبل عام 1525 في كل من بوردو وبورج وآلونسون وسيز.



(3) Melin, «L'Etablissement du protestantisme en France des origines aux guerres de religion,» p. 145.

(4) Imbart de la tour, Ibid., p. 169.

(5) انظر حول ماغريه: Henri Hauser, *Etude sur la réforme française* (Paris: [Picard], 1909), pp. 69-80.

(6) انظر: Nathanael Weiss, «Quelques notes sur les origines de la réforme et des guerres de religion en Dauphiné,» *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français* (1907), pp. 319 ss., et Imbart de la Tour, Ibid., t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 192-194.

انتشرت «العدوى اللوثرية» بسرعة[7] بين عامي 1525 و1540 وعمّت جميع المقاطعات بنسب متفاوتة، باستثناء مقاطعتي بريطانيا وأوفيرنيه. وكانت المدن هي الأسرع تأثراً بالدين الجديد الذي سيتسرّب منها إلى المناطق الريفية. على أن هذه الحركة، بالرغم من تفشّيها، خصوصاً في صفوف الطبقة الشعبية، نادراً ما تأدّت إلى اضطرابات اجتماعية، بعكس ما كانت عليه الحال في مو وليون حيث حصلت عام 1529 انتفاضات عمّالية عُرفت باسم «الغضب الكبير»[8]. ولما كانت ليون من أكثر مراكز الإصلاح نشاطاً، فقد انطلق منها المروّجون حاملين الهرطقة إلى وادي نهر الرون ومقاطعة اللونغدوغ وحتى مدينة تولوز، فيما شكّلت باريس المركز الآخر والأساسي لها. وكان تأثير الأفكار اللوثرية، بحصر المعنى، يتعاظم في مو كما في سواها داخل الأوساط التي يسيطر عليها الإصلاح الفابري أو الإراسمي. وليس يعني ذلك مرة أخرى وجود تواصل بين هاتين الحركتين، بل إن الفتنة اللوثرية كانت تعمل بطريقة طبيعية جدّاً على استغلال التطلّعات المُصلحة في كثير من الأوساط الكاثوليكية من أجل تحقيق أهدافها الخاصة. ولا يبعد أن يكون الشاب كالفن، ابن الثانية والعشرين، منتمياً خلال عامي 1531 ـ 1532 إلى هذا التيار الإراسمي[9]. وإذا كان النشاط اللوثري قد سلك طريق الخفاء بعد عاصفة 1525 وغدا مقصوراً على ترويج الكتب الممنوعة وتحطيم التماثيل والصور المقدّسة والأحاديث المتفرّقة ضد الصوم والقوانين الكنسية، فسيتجرّأ على الظهور للملأ اعتباراً من عام 1533. كانت الفضيحة الأولى يوم عيد جميع القديسين حين وقف رئيس الجامعة الجديد نيكولا كوب (Cop) أمام طلاب الكليات الأربع، وألقى خطاباً أثار استنكار السامعين، فقد طفق، في معرض شرحه للتطويبات، يعارض ما بين روح الشريعة وروح الإنجيل مشدّداً على التبرير بالإيمان وحده ومحتجّاً على الاضطهاد الذي غالباً ما يلقاه حاملو البشارة الإنجيلية الصافية. لقد أمكن تسجيل عدّة اقتباسات من لوثر وإراسم في نص هذا الخطاب، كما ثبتت مشاركة كالفن في صياغته. ومن المؤكد في النهاية أن كوب وكالفن وجدا في الهرب الحل الأنسب للإفلات من

---

(7) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, pp. 368-414.

(8) Hauser, «La Grande Rabeine de Lyon,» dans: Hauser, *Etude sur la réforme française*, pp. 107-183.

(9) Imbart de la Tour, Ibid., t. 4, pp. 23-24.

الملاحقة. رغم ذلك كله ظل هذا الحادث قابلاً للمناقشة[10].

لكن تلك لم تكن حال قضية الملصقات التي جاءت حافلة بالدلالة ما يوجب تناولها ببعض الكلمات، فقد ظهرت خلال ليل ما بين السابع عشر والثامن عشر من شهر تشرين الأول/ أكتوبر ملصقات إعلانية على مفترقات عديدة في باريس وأورليون وتور وروان وبلوا وحتى على أبواب غرفة الملك في أمبواز بعنوان: بنود حقيقية حول تجاوزات القداس البابوي الرهيبة والفاضحة وغير المقبولة، تلك التي تم استحداثها مباشرة ضد عشاء المسيح السري وسيطنا ومخلصنا الوحيد، ثمّ تلتها سلسلة من الانتقادات اللاذعة لذبيحة القداس وتحوّل الخبز والخمر[11]. وقد حرّر هذه الهجائية في نيوشاتيل البروتستانتي أنطوان ماركور الذي اضطرّ إلى الفرار من ليون إلى سويسرا قبل ذلك بسنوات. كانت اللوثرية تتحقق هذه المرّة في وضح النهار بصورتها الأكثر تحدياً لضمائر الكاثوليك، وفي الوقت عينه، تظهر كقوّة منظّمة نظراً إلى تزامن هذه الملصقات التجديفية تقريباً في كبريات مدن المملكة، مما أدّى إلى جلاء اللبس بين الحركة الإصلاحية الكاثوليكية والثورة الدينية، بين نيّة لوثر ومسعى مدرسة مو.

سوى أن الإصلاح، بالرغم من نجاحاته، كاد في تلك الفترة أن يعجز عن الترسّخ في فرنسا. والسبب هو أن الرأي العام لم يعتبره في غياب كل قيادي بارز

---

(10) حول هذه الحادثة، انظر: المصدر نفسه، مج 4، ص 27 ـ 28 و Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la revolution*; H. Lemonnier, dans: Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution*, t. V, 1, pp. 373-374; Margaret Mann, *Erasme et les débuts de la réforme française (1517-1536)*, bibliothèque littéraire de la renaissance. Nouvelle série; t. 22 (Paris: Librairie Honoré champion, 1934), pp. 164-167, et V. L. Bourilly et Nathanael Weiss, «Jean du Bellay, les protestants et la Sorbonne,» *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, vol. [52] (1903), pp. 213-217.

لم يتفق المؤرخون على معنى هذا البيان، فقد اشتمّ منه إيمبار دو لا تور رائحة اللوثرية فيما أوضحت السيدة م. مان أن: «هذا الخطاب هو بيان حزب لا يزال حزب فيفر الإيتابلي» (ص 165). أما لومونيه فقد أكّد أن هرب كوب وكالفن لا ينهض دليلاً قاطعاً على هرطقتهما، لأن البرلمان وغلاة السوربون لاحقوا عدداً كبيراً من الإراسميين والفابريين.

(11) انـظـر: Bourilly et Weiss, «Jean du Bellay, les protestants et la Sorbonne,» pp. 106 ss., et Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3, pp. 552 ss.

نجد نصوص هذه الملصقات في: E. Haag, *La France protestante* (Paris: [s. n.], 1876), t. 10, (Pièces justificatives), pp. 1-6.

أكثر من سلعة جرمانية مستوردة، وكان احتمال إلغائه كجسم غريب، بالتالي، أمراً وارداً جداً، عاجلاً أم آجلاً. وإنما يعود الفضل في تكيّفه على العقلية الفرنسية وتأصّله فيها إلى شخصيتين بارزتين هما: غيوم فاريل، وكالفن بنوع خاص. أما فاريل، مصلِح نيوشاتيل وجنيف الذي أتينا على ذكره، فهو من أصل دوفيني. ظاهرياً، هو لم يقلب الأوضاع إلا في المدن السويسرية، لكنه، في الواقع، أنشأ على مقربة من الأراضي الفرنسية أماكن آمنة للمضطهدين ومراكز لترويج الكتب، وأخيراً، مدارس لتثقيف المبشرين بالدين الجديد. وقد رسم هو أيضاً مذهباً عقائدياً أقرب إلى زفنغلي منه إلى الراهب الألماني من حيث راديكالية تعاليمه حول الأسرار[12]. سوى أن فاريل كان مجرّد بادئ مهّد الطريق لكالفن الذي قيِّض له وحده، كما يلحظ إيمبار دو لا تور، أن يعطي الإصلاح الفرنسي «نهجاً لاهوتياً يُنظّم كامل تعاليمه وإدارةً قوية توحّد جميع فئاته»[13]. ومع صدور الأسس المسيحية بالفرنسية (1541) سهل التعرّف إلى هذا المذهب اللاهوتي في كل الأوساط. أما وحدة الإدارة فسيتولّى كالفن أمرها بنفسه بذكاء ونشاط لا مثيل لهما وسيشرف عليها من جنيف حيث سيبسط سيطرته طوال أربع وعشرين سنة من عام 1541 حتى عام 1564.

سوى أن «بابا جنيف» لن يُصبح بين ليلة وضحاها هو القائد المطلق للإصلاح الفرنسي[14] الذي واصل توسّعه حتى موت فرانسوا الأول، عام 1547، بالرغم من تعرّضه للقمع القانوني. ومع أنه ظل فوضوياً متشبعاً بالفردانية غير منتظم على الصعيدين العقائدي والتنظيمي، فقد بدأ أتباعه منذ ذلك العهد يعتادون التطلّع أكثر فأكثر نحو جنيف حيث يتوافد المهاجرون ويستمد الرعاة من وسيط الوحي النصح والإرشاد، وكان كالفن ينتهز الفرصة ليرسّخ عقيدته في ذهنهم محذّراً إياهم من الانحرافات: انحراف «الزنادقة الروحانيين» الذين لا يتبعون أي قانون، وانحراف «النيكوديميين» الذين يظنّون أن بإمكانهم الاحتفاظ بطقوس الديانة القديمة وممارساتها. وهكذا تم له تدريجياً أن يفرض بسطوة على الإصلاح

(12) انظر: Imbart de la Tour, Ibid., t. 3, pp. 456-494.

انظر ص 401، هامش 41 من هذا الكتاب.

(13) المصدر نفسه، ص 494.

(14) حول تطوّر تأثير كالفن، انظر: المصدر نفسه، مج 4، ص 423 وما يليها.

الفرنسي أرثوذوكسية خاصة تختلف تماماً عن تلك التي نادى بها لوثر، وإن تكن لا تقلّ تشدّداً عن الأرثوذوكسية الكاثوليكية. وقد شكّل عهد هنري الثاني (1547 ـ 1559) محطة حاسمة ونهائية لغلبة نفوذه، حيث تسربت من جنيف إلى جميع أنحاء فرنسا نسخ من الأسس المسيحية والتعليم المسيحي والكتاب المقدس إلى جانب عدد من الأبحاث العقائدية الموجزة، كما انطلقت من جنيف أيضاً جماعة من الوعّاظ المثقفين والمزوّدين بالعقيدة الواضحة والقواعد الأخلاقية والطقوس الليتورجية الدقيقة.

* * *

أخيراً، لم يعد الإصلاح، اعتباراً من عام 1555، كناية عن مجموعات صغيرة منفردة، بل أصبح شبكة من الكنائس المنظمة والقائمة في معظم مقاطعات المملكة، بخدّامها الكنسيين ومجالسها الدينية وطقوسها الليتورجية وإدارتها وحماسها الآسر للنفوس[15]. وكان كالفن يشرف على ذلك كله من بعيد باهتمام، ويرسل إليها بنفسه الرعاة في معظم الأحيان أو يبدلّهم على هواه إذا ما تطاولوا على دين جنيف وتعليمه الرسمي. أما تتويج هذا الجهد كله في التنظيم الديني فكان في سينودس باريس (25 أيار/ مايو) الذي جمع قبل شهر من موت الملك ممثلي اثنتي عشرة كنيسة كبرى وأقرّ موجز عقيدة الإصلاح الأساسية في إعلان إيمان قوامه أربعون بنداً[16].

بقي على الإصلاح أن يجتاز مرحلة أخيرة، وقد تسنّى له ذلك في نهاية عهد هنري الثاني عندما انتظم وأصبح حزباً. لكن أتباع المسيحية الجديدة لم يشكّلوا حتى عام 1550 أي قوة سياسية، وما حال دون ذلك هو تشتتهم، من جهة، وصعوبة تطويعهم، من جهة ثانية، فمن أين كانوا، في الحقيقة، يتحدّرون؟ لم يكونوا من النبلاء ولا من البورجوازيين بل من الطبقات الشعبية. لقد كان المصلحون الأوائل في معظمهم من سواد الشعب بينهم رهبان وطلاب

(15) H. Lemonnier, dans: Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution*, V, 2, pp. 222-228, et Lucien Romier, *Le Royaume de Catherine de Médicis*, 2 vols. (Paris: Perrin, 1922), pp. 151-179.

(16) نجد نصّ إعلان الإيمان هذا في: Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen* (Leipzig: Deichert, 1903), pp. 221-232.

ورجال إكليروس فقراء وحرفيون، وقلة قليلة من الفلاحين[17]. لكن الآية انعكست مع بداية عهد هنري الثاني حيث وقعت الطبقات العليا في أسر كالفن وعوامل أخرى اجتماعية واقتصادية، بدون شك، وراحت الجماعات المحلّية تتضخم وتغتني بأعداد القضاة والمحامين والتجار والأطباء وأخيراً الأشراف[18]. وما كرّس صعود البروتستانتية التدريجي على السلّم الاجتماعي هو انتساب عدد من كبار رجالات المملكة إليها، عام 1558، أمثال أنطوان دو بوربون، ملك النافار، وشقيقه الأصغر أمير كونديه، وأنديلو، إبن شقيق القائد العام دو مونمورنسي، وأخيه الأميرال دو كوليني[19]. مثل هذا التطوّر في انضمام المؤمنين إلى صفوف الإصلاح كان لا بد أن يسفر عن نتائج عملية في المستقبل. من هنا سخط النبلاء والأشراف العسكريين عندما تم توقيف فرانسوا دو أنديلو عام 1558، إثر اشتراكه[20] في مظاهرة كالفينية في بري ـ أو ـ كلير. لقد بدأ الإصلاح الفرنسي يشعر أنه لا يشكّل قوة روحيّة فحسب، بل حزباً سياسيّاً أيضاً. وكان كل من النبلاء المرتدين إلى الكالفينية قد أعلن نفسه في مقاطعته «حامياً» لكنيسته ومؤمنيها[21]، فأخذت السلطة الملكية تميل إلى الضعف إلى أن بلغته فعليّاً بعد موت هنري الثاني ما سمح لطبقة الأشراف وكبار الأسياد بتكوين أطر تتعدى النظام الكنسي إلى التحرك السياسي. وقد سرّع القمع الصارم، كما سنرى، عملية التطوّر هذه بإعلانه خاتمة عهد تمهيداً لمشروع إبادة مقبلة.

2 ـ قمع البروتستانتية في عهد فرانسوا الأول (1520 ـ 1547)
الأنسنيون ونشاطهم التوفيقي

لم يقم خلال مرحلة الإصلاح الفرنسي الأولى أي اعتراض مبدئي على

---

(17) انظر: Henri Hauser, *Etude sur la réforme française*, pp. 83-103, et Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 4: *Calvin et l'institution chrétienne*, p. 473.

(18) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, pp. 473-496.

(19) حول ارتداد أنطوان دو بوربون، انظر: Lucien Romier, *Les Origines politiques des guerres de religion*, 2 vols. (Paris: Perrin, 1914), pp. 256 ss.

حول ارتداد كوليني، انظر: Romier, *Le Royaume de Catherine de Médicis*, t. 2, pp. 241-256.

(20) Romier, *Les Origines politiques des guerres de religion*, t. 2, pp. 282-283.

(21) Romier, *Le Royaume de Catherine de Médicis*, t. 2, pp. 256 ss.

المُسلّمة التقليدية القائلة: «إيمان واحد، شريعة واحدة، ملك واحد»، فقد كانت البلاد مقسّمة فعليّاً، لكن أحداً لم يشأ الاعتراف بصراحة وبساطة بهذا الانقسام، لا الكاثوليك المتصلّبون ولا الأنسنيون ولا البروتستانت ولا حتى هؤلاء الذين نميل إلى اعتبارهم الممثلين الأوائل للتفكير الحر. هذه الحالة الفكرية التي طالعتنا في النصف الأول من القرن السادس عشر على نطاق شبه شامل في ألمانيا وسويسرا لم تستثنِ فرنسا التي انضمت هي الأخرى إلى دائرتها.

لكن تمسّك الجميع بقاعدة وحدة الإيمان، مبدئياً، لم يحل دون سقوط الاتفاق على الصعيد العملي أمام الانقسام الديني الذي راح يكشف مع الوقت عن خطورة وراديكالية بالغتين، فقد بدت هذه التعاليم الجديدة بمجملها، في نظر الكاثوليك المتصلّبين والشديدي التمسّك بالتقاليد الوسيطية، هرطقات ينبغي القضاء عليها بكل وسيلة وإحياء وحدة الإيمان بالقوة عند الضرورة. وقد دعمت هذه الإجراءات القمعية عام 1520 كل من الهيئة البرلمانية وجامعة السوربون التي يرأسها العميد الشهير، نويل بيدا، بكل ما أوتيتا من سلطة[22]. سوى أن اللوثريين والكالفينيين، من جهتهم، لم يكونوا أقل تصلّباً من خصومهم، على ما يؤكده لنا تاريخ الإصلاح في ألمانيا وسويسرا وإنجلترا حيث نستشفّ ما كان يمكن أن يؤول إليه مصير الكاثوليك في فرنسا فيما لو قُيّض للكالفينية أن تنتصر نهائيّاً. وقد رأينا أول المُصلحين الفرنسيين، فرانسوا لامبير دافينيون يرد منذ العام 1525 على تعصّب نويل بيدا بالمثل:

«لست أشك على الإطلاق في أنه يحقّ للأمراء، بموجب شريعة تثنية الاشتراع التي لم يُصَر إلى إسقاطها قط، قتل من يصرّ على صرف الشعب عن كلمات الله الطاهرة إلى قرارات البابا المدنّسة وسواها من التدابير البشرية، فإن السيف بيدهم»[23].

* * *

ينبغي أن نقيم وزناً في فرنسا، كما في سائر البلدان، للأنسنية المسيحية التي تهدف إلى تقريب البشر وتثبيتهم في المسيحية التقليدية بالمحبة بدل العنف، وإصلاح حياتهم الأخلاقية بدل الانهماك في السجالات العقائدية،

---

(22) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3, pp. 206 ss.

(23) Franz Lambert, *Farrago omnium fere rerum theologicarum* (Strasbourg: [n. pb.], 1525), =

والعودة إلى الكتاب المقدس وآباء الكنيسة بدل الاستغراق في فذلكات السكولاستية البائدة. كذلك كانت الأنسنية الفرنسية أبعد من أن تتحدّد بمدرسة واحدة، فهناك المدرسة الإراسمية بمعناها الواسع الذي يتميز بالعقلانية والأخلاقية، وأبرز من يمثلها غيوم بوديه[24]. وثمة أيضاً مدرسة تفوقها صوفية ووجدانية أسسها الأسقف غيوم بريسّونيه، عام 1521، هي «مدرسة مو» التي جمعت حول لوفيفر الإيتابلي كلاً من جيرار روسّيل والعالِم الهيليني فاتابل ولاهوتيَّين آخرَين هما مارسيال مازوريه وميشال كارولي[25]. كذلك رأينا شخصية أخرى مقلقة تطل علينا مراراً عديدة من هذه الندوة الورِعة والمثقفة، هي شخصية غيوم فاريل الذي قلما كان مزاجه المضطرب وخطابه الهدّام يروقان «للفابريين» الذين سألوه أن يحوّل غيرته المفرطة باتجاه آخر[26]. بعكس أخت الملك مارغريت دو نافار التي كانت على صلة وثيقة بالأسقف غيوم بريسّونيه تتردد إلى مو للتحدّث إليه، كما ظلت تراسله بانتظام طيلة أربع سنوات[27] (1521 ـ 1524). على أن ملكة الأنسنيين هذه، كما يشير المؤرّخ لوسيان فيفر، لم تظهر، بالمقابل، إلا القليل من المودّة لإراسم الذي كتب إليها مرتين من دون أن يلقى جواباً. وما ذلك إلا لأنها كانت تنتمي إلى مدرسة أخرى أكثر

---

c. 6, f° 144; Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3, pp. 499-500, et Maurer, «Franz = Lambert von Avignon und das Verfassungsideal der Reformatio Ecclesiarum Hessiae von 1526,» *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 48 (1929), pp. 208-260.

انظر أيضاً الصفحات 249 ـ 250.

(24) انظر حول بوديه: L. Delaruelle, *Guillaume Budé: Les Origines, les débuts, les idées maîtresses*, bibliothèque de l'école des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques; 162 (Paris: H. Champion, 1907).

انظر: Imbart de la Tour, Ibid., t. 3, pp. 279-288,

نرى، شأن إيمبار دو لا تور، أن بوديه هو أهم ممثلي التيار الإراسمي في فرنسا. لكن ذلك لا يعني أنه كان مجرّد تلميذ لأمير الإراسمية، فقد وقع بين الرجلين أكثر من خلاف، إلا أنهما يتقاربان، بالتأكيد، من حيث ثقافتهما وسعة اطلاعهما وآراؤهما حول الكنيسة وضرورة إصلاحها على الصعيد الأخلاقي. انظر: Eugène de Budé, *Vie de Guillaume Budé: Fondateur du collège de France (1467-1540)* (Paris: E. Perrin, 1884), pp. 253 ss.

(25) Imbart de la Tour, Ibid., t. 3, pp. 110 ss., et 288 ss.

(26) V. Carrière, «Guillaume Farel, propagandiste de la réformation,» *Revue d'histoire de l'église de France*, [vol. 20] (1934), pp. 46-47.

(27) Pierre Jourda, *Marguerite d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de Navare (1492-1549): Etude biographique et littéraire*, 2 vols. (Paris: champion, 1930), t. 1, pp. 65 ss.

حرارة وتصوّفاً، هي مدرسة لوفيفر التي تتجاوب أكثر مع توقها الخفي وأمنيات نفسها المعقدّة والمضطربة[28].

إنهما مدرستان أنسنيتان، لكن هدفهما واحد، في الواقع، وقد عبّرت عن ذلك السيدة مارغريت مان أفضل تعبير حين كتبت تقول بصدد إراسم ولوفيفر الإيتابلي: «كلاهما كان يعمل على نشر الإنجيل وإبطال كل إفراط وإدخال إصلاحات إلى الكنيسة لا تتسبب في أي انشقاق»[29]. وسيطول النقاش قبل أن نعرف إلى أي حدّ شكّلت بعض الشخصيات، نظير إراسم ولوفيفر الإيتابلي وبريسّونيه ومارغريت دو نافار، «ضمانات» بالنسبة إلى لوثر والبروتستانتية، بوجه عام. لكن من حق الكاثوليك الاعتقاد بأن هؤلاء الأنسنيين، إراسميين كانوا أم فابريين، قد تجاوزت رغبتهم في التوافق حدود المجال العقائدي، فالثابت أن أحداً منهم لم يشكّك بالسلطة الكنيسة، وإنهم، بعكس لوثر وفاريل وكالفن، بعيدون كل البعد عن فكرة مقاطعة نظام المسيحية المؤسّسي. من هنا، لم يملك غيوم بوديه، في كتابه **العبور من الهيلينية إلى المسيحية** (1534 ـ 1535)، إلا أن يصب جامّ غضبه على هؤلاء «الثوريين» المتلهفين إلى التجديد فإنهم يريدون «ذبح عروس المسيح نظير عجوز أدركها الخرف»، وبالتالي، «إنهاء سلطة الكنيسة ووصاياها»[30]. وقد كتب الشيخ الجليل إراسم، بدافع من الشعور نفسه، إلى البابا بولس الثالث في الثالث والعشرين من كانون الثاني/يناير عام 1535، مؤكّداً أنه سيعمل حتى نهاية حياته من أجل الوحدة المسيحية ثابتاً في كنف الكنيسة على الدوام[31].

وهكذا، فلكي نفهم ترجّحات السياسة الملكية حيال البروتستانت حتى وفاة هنري الثاني، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار نشاط الكاثوليك المتصلّبين، وغيرة مروّجي الإصلاح التي تميّزت بالتهوّر والتعصب، وجهود الأنسنيين المسيحيين التوافقية بكل مفاعيلها، وتناوب مراحل التشدّد والتساهل التي ميّزت هذه

---

(28) Lucien Febvre, *Autour de l'Heptaméron: Amour sacré, amour profane* (Paris: Gallimard, 1944), pp. 61-64.

(29) Mann, *Erasme et les débuts de la réforme française (1517-1536)*, p. 156.

(30) Guillaume Budé, *Omnia opera Gulielmi Budaei* (Bâle: [n. pb.], 1557), t. 1, p. 180.

(31) Desiderius Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, Denuo Recognitum et Auctum per P. S. Allen ([Oxford]: OUP, 1906), t. 11, p. 62.

المرحلة. ولا ننسى أيضاً مقتضيات السياسة الخارجية التي أفاد منها أنصار التوافق مراراً كثيرة في فرنسا كما في ألمانيا.

❊ ❊ ❊

اصطدمت أولى تجلّيات اللوثرية بالعقلية المحافظة والمتشدّدة التي كانت تسود البرلمان والسوربون. وأول ما حلّت به الإدانة هي الكتب، عندما أصدر البرلمان قراراً في الثالث عشر من شهر حزيران/ يونيو عام 1521 يُخضع بموجبه نشر جميع الكتب الدينية إلى إذنٍ مسبق من كلية اللاهوت[32]، أما في المقاطعات فقد أوكل أمر الرقابة إلى السلطة الأسقفية.

ثم جاء دور الأشخاص، فتمت مهاجمة كل من اشتُبه بتأييدهم الهرطقة اللوثرية، من دون تمييز، بحيث وجد أعضاء مدرسة مو وبعض الإراسميين أنفسهم في دائرة الاتهام، فقد سُجن، عام 1523، مترجم إراسم والكاتب الهجائي، لويس دو بركين (Berquin)، ولولا تدخّل الملك ما كان نجا مؤقتاً من الموت. كما أضرمت تلك السنة بالذات أولى المحرقات عند بوابة سانت ـ أونوريه حيث تم في الثامن من آب/ أغسطس إحراق ناسك من الفاليز يدعى جان فالبير. وإذا كان المؤرّخ جون فيّنو قد جعل منه أول شهداء الإصلاح في فرنسا[33]، فهو حرّ بأن ينسب إليه هذه الصفة، غير أنّا نشير مع إيمبار دو لاتور، إلى أن المتهم قد أنكر، على ما يبدو، فعلاً ألوهة المسيح[34]. وقد بلغت أولى موجات القمع هذه أوجها سنة 1525 مع كارثة بافيا وأسر الملك، عندما حمل البرلمان، بما كان يملك من حرية التصرّف، على الهراطقة و«المجدفين» فاستثار غيرة السوربون وأهاب بالأساقفة إلى اعتماد العنف[35]، فاعتقل مُصلِحا ليون وغرينوبل، ميغريه وسيبيفيل، كما اعتقل، للمرّة الثانية، بركين، وأحرق، في السابع عشر من شباط/ فبراير عام 1526، غيوم جوبير، إبن أحد محامي الملك بتهمة اللوثرية والتجديف، في ساحة موبير. ولم تمضِ أشهر(28 آب/ أغسطس) حتى لاقى المصير نفسه أحد قدامى أنصار تجمّع مو، جاك بافان (أو بافانيس)، بتهمة

(32) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, p. 207.

(33) John Viénot, *Histoire de la réforme française des origines à l'édit de Nantes* (Paris: Fischbacher, 1926), p. 90.

(34) المصدر نفسه، ج 3، ص 210، الهامش رقم 1.

(35) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 246 ss.

الارتداد إلى الهرطقة.[36] حتى أبرز شخصيات تجمّع مو لم تنجُ من الملاحقة، إذ كان يكفي في تلك الفترة أن يقوم أحدهم بمهاجمة السوربون حتى يحصى في مصفّ الهراطقة. وقد تعرّض الأسقف بريسّونيه نفسه للمضايقة. أمّا لوفيفر الإيتابلي وروسّيل وكارولي فقد فرّوا إلى ستراسبورغ طلباً للأمان[37].

كانت عودة الملك إيذاناً بزوال التوتر، فقد عمد فرانسوا الأول بتشجيع من أخته مارغريت دو نافار إلى إحكام القبضة على بيدا وحزب المتصلّبين. وكان بيدا حافظاً عليه بسبب اعتزامه تطبيق العقوبات نفسها على الإصلاحيين وأعداء الإيمان المسيحي في آن، في حين أن زعيمي البروتستانتية، فاريل وكابيتو، كانا ينظران إلى هذا التحوّل من خارج فيحسبانه بداية نهج جديد من التسامح[38]. لكنه محض وهم، لأن جلّ ما كان يتوخّاه الملك هو حماية الإراسميين والفابريين من غيظ السوربون. أما التراخي حيال التوسّع اللوثري في عصر لا تزال فيه صحة الإيمان هي أساس الحياة الدينية والسياسية في البلاد، فلم يكن وارداً لديه، على الإطلاق. هذا ما ذكّر به الرئيس غيلار خلال جلسة علنيّة عقدها الملك في الرابع والعشرين من تموز/يوليو عام 1527، حيث أضاف مشيراً إلى الهراطقة: «إنهم يستوجبون الاضطهاد والاستئصال أكثر من مزوّري النقود أنفسهم»[39]. وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى في سياق تقليد وسيطي صرف. سوى أنه أيضاً رأي الأساقفة المشاركين في المجامع المحلّية من باريس إلى ليون وبورج (1528). هؤلاء لم يهاجموا الأنسنية عموماً، ولا المُصلحين الإراسميين، لكنهم رفعوا الصوت عالياً مطالبين باقتلاع الهرطقة. حسبنا التذكير بأن مجمع باريس الذي يرأسه المستشار أنطوان دوبرا (Dupra)، رئيس أساقفة سانس، قد اختُتم بهذا التوجّه إلى الملك: «لم تُعطَ السعادة والمجد إلا للأمراء الذين اعتبروا الهراطقة ألدّ أعداء تاجهم فطاردوهم وأبادوهم معتصمين بالإيمان الكاثوليكي»[40].

---

(36) المصدر نفسه، ص 253.

(37) المصدر نفسه، ص 249 ـ 250.

(38) المصدر نفسه، ص 259.

(39) ورد هذا النصّ في: المصدر نفسه، ص 260.

(40) حول هذه المجامع المنعقدة عام 1528، انظر: Hefele-Leclercq, *Histoires des conciles*, t. 8, 2e p., pp. 1067-1081; François Albert-Buisson, *Le Chancelier Antoine Duprat*, préf. de Germain-Martin ([Paris] Hachette [1935]), pp. 293-298, et Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 261-267.

وبالفعل، فقد بلغت حركة القمع اللوثري بين عامي 1528 و1530 درجة عالية من العنف بعد الانفراج الحاصل عام 1527، يشجّع على ذلك عمل انتقامي هيّج الرأي العام والملك بالذات، فقد وُجد غداة عيد العنصرة عام 1528 تمثال السيدة العذراء محطّماً على مقربة من كنيسة القديس أنطونيوس الصغير[41]، ولما استحال القبض على الفاعلين، فقد ألحّ البرلمان أكثر من أي وقت مضى على إلغاء هذه «البدعة»، فتمّ سجن كثيرين وعادت المحرقات تنفث لهيبها من جديد في كل من روان ومو وباريس. ولم يفلح بركين هذه المرّة في الإفلات من قبضة خصومه، فتم اعتقاله مجدّداً لإخفائه كتباً لوثرية، قبل أن ينفذ فيه حكم الإعدام بتهمة الارتداد إلى الهرطقة في ساحة غريف (Grève) يوم السابع عشر من نيسان/ أبريل عام 1529[42].

* * *

بدأ نفوذ الحزب المُصلِح يتعاظم منذ العام 1530، حيث دافع عنه الملك وأخته بقوة بوجه السوربون. وهكذا وجد نفسه محمياً على أرفع المستويات من قبل مارغريت دو نافار وجان دو بيلّي، أسقف بايون، الذي دخل المجلس عام 1530 وتمّ تعيينه عام 1532 أسقفاً على باريس، ثم من قِبل الأميرال شابو دو بريون (Chabot de Brion) الذي كانت حظوته تزداد يوماً بعد يوم. كان هذا الحزب شديد التعلّق بالوحدة المسيحية، مصمماً على الدفاع عنها لا بالقوة والتعذيب بل بطرق الوداعة والتوافق، مثل إراسم. وكان ثمة إجماع على هذا الأمر من قبل مارغريت دو نافار وغيوم بوديه والأخوان جان وغيوم دو بيلّي، إضافة إلى الحبر الإيطالي الجليل جاك سادوليه (Sadolet)، أسقف كاربنتراس، والمحامي المندفع عن الأنسنيين الذي كان يُعرّف عن نفسه بأنه صانع السلام والداعي إليه[43].

(41) انظر حول هذه الحادثة: [V. L. Bourilly, ed., *Journal*] (1920), pp. 290-294.

(42) انظر رسالة إراسم إلى و. بيركخماير بتاريخ 9 أيار/ مايو 1529: Desiderius Erasmus, *Opus epistolarum*, t. 8, p. 164, et R. Rolland, «Le Dernier procès de Louis Berquin,» *Mélanges de l'école française de Rome*, t. 12 (1892), pp. 314 ss.

حول مشاعر بركان، انظر: Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 2: *L'Eglise catholique, la crise et la renaissance*, pp. 196-202.

(43) Lettre à Georges de Saxe, 21 septembre 1538, «Epistolae, *XI, 4*» dans: *Opera omnia* (Vérone: [s. n.], 1738), t. 1, p. 261. Voir aussi, «Commentarius in Ep. Ad Romanos,» dans *Opera omnia*, t. 4, p. 301.

وسيمارس الحزب المصلح نشاطه على مرحلتين: مرحلة الهجوم الفعّال على السوربون، ومرحلة تفعيل سياسة وفاقية حقيقية، بحيث نشهد حتى عام 1534 جولات متتالية من تبادل الاتهامات بين الأنسنيين وحزب المتصلّبين قبل أن تتكرّس هزيمة السوربون على أثر إجراءين مهمين، ففي الثامن عشر من أيار/ مايو عام 1533، وبينما كان نويل بيدا والمتواطئون معه محتجزين في منفاهم على مسافة عشرين ميلاً من العاصمة، أفلت الواعظ «الفابري» جيرار روسّيل من قبضة أعدائه والتجأ إلى حماية ملكة النافار. وفي الثامن من تشرين الثاني/ نوفمبر من السنة عينها، وجدت الجامعة نفسها مضطرّة إلى التراجع عن قرار كانت قد اتخذته قبل شهر يقضي بإثبات كتاب مرآة النفس **الخاطئة** على لائحة الكتب الممنوعة، وذلك بعد توقيع أعضائها على إنكار مهين وإقرارهم بأنهم لم يدينوا كتاب مارغريت هذا ولم يقرأوه قط[44]!

لكن انتصار المصلحين على المتصلّبين لم يكن، بحسب مخططهم، إلا شرطاً مسبقاً لمحاولات التهدئة الدينية اللاحقة. وقد اتفق عام 1534 أن سلكت سياسة فرانسوا الأول الخارجية في هذا الاتجاه، فكما رأينا شارلكان في ألمانيا مضطرّاً، في حدود الفترة نفسها، إلى تشجيع نشاط الأنسنيين الإراسميين لأسباب سياسية منها الخطر التركي والدسائس الفرنسية، كذلك ملك فرنسا لم يجد بدوره بدّاً من مماشاة أهداف المصلحين من أجل مقاومة العائلة المالكة في النمسا. وقد أصاب بوريلّي كبد الحقيقة إذ قال:

«لقد شكّل التقارب بين مختلف الطوائف، فضلاً عن التهدئة الدينية، شرطاً

= انظر: Friedrich Lauchert, *Die italienischen literarischen gegner Luthers* (Freiburg: Herder, 1912), pp. 385-411.

(44) نجد دراسة وافية عن هذا الصراع الذي دار بين الأنسنين والسوربون في: V. L. Bourilly et Nathanael Weiss, «Jean du Bellay, les protestants et la Sorbonne,» *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, vol. [52] (1903); «Le Duel entre la Sorbonne et les Novateurs (1533-1534),» *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* (1903), pp. 193-231.

انظر أيضاً: Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 504-512, et Pierre Jourda, *Marguerite d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de Navare (1492-1549): Etude biographique et littéraire*, vol. 1, pp. 172-180,

تجدر الإشارة إلى أن منفى بوديه كان فاتحة مآسيه، فبعد عودته إلى باريس في كانون الثاني/ يناير عام 1534 حاول أن يجدد الصراع. ولم تمضِ أشهر حتى تورّط في تحرير كتيبّ ضد الملك، فاتهم بقدح الذات الملكية وذمها، وقد تم توقيفه ونفيه إلى مون سان ميشال حيث سيقيم حتى انقضاء أجله عام 1537.

أساسياً لتثبيت النفوذ الفرنسي في ألمانيا. إذ لا يسود على هذه الدول إلا من منحها السلام الديني، وهو ما جاهد الإمبراطور في سبيل بلوغه بإقامة الحوارات والوعد بانعقاد مجمع عام. وما كان أعظم انتصار فرانسوا الأول لو انه توصّل إلى إحرازه قبل شارلكان![45]».

ولم يُبدّل الملك شيئاً من التشريعات القائمة سعياً منه إلى طمأنة البابا وتدارك اتهامات منافسه. لا بل ظل يتعامل بصرامة مع أكثر دعاة الإصلاح جرأة واندفاعاً. وهكذا تمّ إحراق جان دو كاتروس في تولوز، عام 1532، ولوكور في روان، عام 1533، وجان بوانتيه في باريس، عام 1534. على أن مطاردات البوليس خفّت عموماً ما جعل مرحلة 1530 ـ 1534 مرحلة انتشار سريع للوثرية. وفي ظل هذا المناخ الهادئ بعض الشيء بدأت المفاوضات مع الأمراء الألمان اعتباراً من العام 1534.

كان يعاون الملك في هذه القضية الأنسنيان جان دو بيلّي، أسقف باريس، وشقيقه الذي فاقه تأثيراً غيوم، سيد لانجي، وهو ديبلوماسي محنّك قصد مدينة أوغسبورغ في نهاية عام 1533 لحضور اجتماعات مجالس اتحاد دول السواب، وكان قد طلب إليه القيام بمهمة مزدوجة: سياسية موجّهة ضد النمسا، ودينية تهدف إلى التقريب بين الطائفتين الكاثوليكية واللوثرية. فلما فرغ من مهمته السياسية بدأ حملته من أجل إنجاز الوحدة في أوغسبورغ، أولاً، ثم ستراسبورغ حيث التقى بوسير وجال في عدّة مدن من الإمبراطورية. وقد تلقّى في غضون سنة 1534 إجابات كثيرة تكاد تكون كلها موافقة لطرحه، فجمعها في ملفّ واحد[46] أبرز ما يطالعنا فيه رسائل من بوسير وغاسبار هيديو ورسالة حماسية من الكاثوليكي الإراسمي جورج فيتزل، وأخيراً، مقالة ميلانختون، وهي الأهم[47]:

(45) انظر: V. L. Bourilly, *Guillaume Du Bellay, seigneur de Langey, (1491-1543)* (Paris: [s. n.], 1905), p. 173.

حول محاولات التسوية الدينية خلال عامي 1534 ـ 1535، انظر أيضاً: V. L. Bourrilly, «François Ier et les protestants: Les Essais de concorde en 1535,» *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français* (juillet-septembre 1900), pp. 337-365 et 477-495, et Imbart de la tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3, pp. 512-568.

(46) Recueil no. 424 de la *Collection Dupuy* à la B. N.

(47) نشرت هذه المقالة في مجموعة أعمال: Philip Mélanchthon, John Calvin et Huldrych Zwingli, *Corpus Reformatorum*, 98 vols. (Halle: [n. pb.], 1834-1928), t. 2, c. 741 ss.

نصيحة إلى الغاليين. كان هذا اللاهوتي الأنسني الكبير، قد أظهر غيرَ مرّةٍ تأييده سياسة التوافق، بعكس معلّمه لوثر، فنحن نجد عنده، كما عند بوسير، تناقضاً لافتاً ما بين تعصّبه الشرس إزاء الأناباتيست ورغبته الصادقة في التقرّب إلى الكاثوليك الذين يبدو في بحثه الصادر عام 1534 مؤيداً لهم بنوع خاص، فمما تجدر الإشارة إليه، على سبيل المثال، هو أنه، ولو لم يحدّد موقفه من نشوء البابوية، كان يرى فيها مؤسسة مفيدة بل ضرورية لإدارة الكنيسة[48].

وقد أراد غيوم دو بيلّي أن يتابع لدى الزفنغليين في سويسرا مهمته التي كان قد بدأها في ألمانيا، فكانت زيارته الأساسية إلى بولّنغر، رئيس كنيسة زوريخ، في الخامس عشر من أيار/مايو عام 1534. على أنه، وإن يكن قد استقبل بالحفاوة والترحيب، على الصعيد الشخصي، لم يحصل من الكنائس السويسرية، في نهاية المطاف، إلا على أجوبة شديدة التحفّظ لأن الراديكالية الزفنغلية كانت تقاوم بتصميم كل مصالحة[49]. ذلك يصح أيضاً على فاريل ومناصريه، فكل ما في قضية الملصقات الإعلانية الشهيرة في تشرين الأول/أكتوبر عام 1534 يشير إلى كونها ضربة سددها مناصرو فاريل إلى سياسة التوافق مباشرة. ألم يكن كاتب الهجائية هو أنطوان ماركور، خادم الكلمة في نيوشاتيل؟ وقد جاءت النتيجة حقّاً كارثية على مخطّطات المُصلحين لأن نقمة الملك والكاثوليك على البروتستانت آنذاك كانت عارمة إلى حدّ أنها تفجّرت مجدداً في أساليب القمع الدموي حيث رأينا في غضون أشهر قليلة مئات الأشخاص يتعرضون للسجن والنفي في باريس حيث جرى إحراق نحو خمسة وعشرين آخرين[50].

قد يظن، في ظل ظروف كهذه، أن حزب المتصلّبين أحرز نصراً جديداً ونهائياً. إلا أنّ شيئاً من ذلك لم يحصل، لأن الأخوين دو بيلّي تمكّنا بمعاونة أنسنيين آخرين من إعادة الملك تدريجياً إلى دائرة الاعتدال. لقد أقنعوه، أولاً،

= لكننا نجدها أيضاً في: Charles Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus* (Paris: [Apud A. Cailleau], 1755), t. 1, 2e p., pp. 387-393.

(48) ثمة ملخص وافٍ لمقالة ميلانختون لدى إمبار دو لا تور، انظر: Imbart de la Tour, Ibid., pp. 543 - 552.

تشكّل de Poteste pontificia، البند الأول، انظر: Duplessis d'Argentré, Ibid., pp. 387-388.

(49) يقدّم بوريلّي دراسة معمّقة لرسالتي كل من بولينغر وميكونيوس في: Bourrilly, «François 1er et les protestants: Les Essais de concorde en 1535,» pp. 340-346.

(50) Imbart de la Tour, Ibid., t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 554-559.

بضرورة طمأنة الأمراء الألمان، فأصدر بلاغاً بمنتهى البراعة يُلقي فيه مسؤولية ما حصل على منكري سر القربان والأناباتيست، أعداء اللوثريين الألدّاء[51]. ثم تمّ لهم، في مرحلة لاحقة وضع حدّ للملاحقات ضد المجدّدين، بفضل قرار كوسي (Coucy) (16 تموز/يوليو عام 1535)، مما فتح الطريق مجدّداً أمام سياسة التوافق. وكانت المفاوضات قد بدأت بصورة شبه رسمية مع ميلانختون منذ شهر آذار/ مارس، بوساطة اللوثري جان شتورم ممثلاً الأخوين دو بيلّي، وباتت الخطة تقضي بحمله على المجيء إلى باريس والانضمام إلى بوسير لمناقشة شروط الوحدة مع اللاهوتيين الفرنسيين، على أمل أن يُفتتح في فرنسا نهج الحوارات الذي سبق إطلاقه في ألمانيا[52]. تردد ميلانختون بادىء الأمر، إذ كيف يقبل بالمجيء إلى فرنسا حيث لا يزال نظام الرعب مسيطراً منذ قضية الملصقات الإعلانية؟ لكنه عاد فوافق بعد تلقيه دعوة رسمية من الملك نفسه في الثالث والعشرين من حزيران/يونيو عام 1535، وإرسال دو بيلّي إليه، بعد أسابيع، كل ما طالب به من ضمانات.

ولكن ما عساه يكون موقف روما حيال مشروع كهذا؟ الواقع أن الحكم الملكي كان من البراعة بحيث إنه، بدل أن يخفي لعبته، فاتح بها منذ البداية الموفد البابوي رودولف دي كابري، ممثل الكرسي الرسولي في باريس الذي أطلع البابا الجديد بولس الثالث خليفة كليمنس السابع عليها[53] في الثاني والعشرين من شباط/فبراير عام 1535. ولعله يكون قد تعجّب بادىء الأمر لكن الخبر لم يغضبه، على أي حال، وقد وافق على مخططات الملك كل الموافقة في رسالتين بعث بهما إلى دي كابري في الثالث عشر والخامس والعشرين من شهر آذار/مارس، حيث يقول:

---

(51) Dans Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, 9 vols. (Genève: H. Georg; Paris: M. Lévy frères; G. Fischbacher, 1866-1897), ss., t. 3, no. 492.

(52) كان الأمير الكاثوليكي جورج دو ساكس قد نظّم أول حوار في لايبزيغ عام 1534. انظر ص 294 ـ 295 من هذا الكتاب.

(53) يشير «لو بورجوا دو باري» في صحيفته إلى تنبيه يحتمل أن يكون قد وجّهه البابا بولس الثالث إلى فرانسوا الأول في حزيران/يونيو عام 1535 بسبب ما أعقب قضية الملصقات الإعلانية من إعدامات، فلعل البابا يكون قد ذكّره «بأن الرب الخالق يوم كان في العالم قد استعمل رحمته أكثر من صرامة عدله...، ويا لها من ميتة شنيعة تلك التي يحرق فيها الإنسان حيّاً». يروي المؤلف كل ذلك على سبيل السماع، وما من مستند يؤكّد هذه الأقوال. أما الثابت فهو أن بولس الثالث قد أظهر تأييده المطلق لجهود التوافق الديني، انظر: Bourrilly, ed., *Journal*, pp. 359-360.

«يُثني قداسته على الملك كثيراً لأنه فكر في حمل معظم الشعب الألماني على المشاركة في بعض المداولات المفيدة ودعوة ميلانختون إلى باريس من أجل الإعداد للمسائل التي ستُرفع إلى المجمع العام وتسهيل دراستها (13 آذار/ مارس)... إن قداسته سينظر بعين الرضى إلى كل ما يمكن أن يسديه ملك فرنسا من خدمات مفيدة، في هذا المجال، سواء عن طريق علاقاته مع الأمة الجرمانية أو بأيّ وسيلة أخرى مناسبة»[54].

أسفرت هذه المراسلات عن إرسال جان دو بيلّي، أسقف باريس، إلى روما في نهاية شهر حزيران/ يونيو بعد تعيينه كاردينالاً بوقت قليل. وقد جرى إبلاغه بذلك يوم توجيه الدعوة الرسمية إلى ميلانختون[55]، حيث أوكلت إليه، على الصعيد الديني، مهمّة مزدوجة تتمثل في الحصول على موافقة كاملة من البابا بشأن إجراء المحادثات مع ميلانختون، وتعيين مدينة روما مكاناً لعقد المجمع المقبل رغماً عن إرادة شارلكان.

كان كل شيء يبدو جاهزاً للحوار في باريس، منذ شهر تموز/ يوليو عام 1535، حتى إذا قدم ميلانختون في الخامس عشر من آب/أغسطس إلى أميره جان فريدريك، منتخِب الساكس، يستأذنه بالسفر إلى فرنسا جوبه بالرفض. وقد كتب الأمير بعد ثلاثة أيام إلى فرانسوا الأول يعتذر منه عن هذا التدبير بحجّة أن جامعة فيتنبرغ لا يمكنها التخلي، ولو بضعة أشهر، عن أبرز معلّميها[56]. ولم يكن هذا العذر إلا مجرّد ذريعة لأن السبب الحقيقي كان سياسياً مؤداه أن المنتخب الذي كان يفكّر بتسوية خلافاته مع الإمبراطور، لم يجد الظرف مؤاتياً للتوجّه نحو فرنسا[57].

---

(54) Stephan Ehses, ed., *Concilii Tridentini Actorum pars prima* (Freiburg: Herder, 1904), p. CXX et note 5. (*Concilium Tridentinum*, éd. De la Görres-Gesellschaft, t. IV), et Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 562-563,

يورد إيمبار دو لا تور هذه النصوص بحسب المحفوظات الرومانية، ولم يكن يدري، على ما يبدو، بنشرها في طبعة المجمع التريدنتيني الكبرى.

(55) V. L. Bourrilly, «Le Cardinal Jean du Bellay en Italie (juin 1535-mars 1536),» *Revue des études rabelaisiennes*, 5ème année, 3e et 4e fascicules (1907), pp. 245 ss.

(56) رسالة في 18 آب/أغسطس عام 1535 إلى فرانسوا الأول: Philip Mélanchthon, John Calvin et Huldrych Zwingli, *Corpus Reformatorum*, II, c. 905.

(57) Imbart de la Tour, Ibid., t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, p. 564.

لم يتخاذل الإصلاحيون الفرنسيون أمام هذا الإخفاق، بل اتصلوا ببوسير في العشرين من آب/ أغسطس، بوساطة شتورم الذي بعث إليهم برسالة مطولة ينصحهم فيها بالتوجّه إلى أمراء الاتحاد المسيحي العازمين على عقد مجلسهم قريباً في سمالكالديه[58]، فقصد غيوم دو بيلّي ألمانيا مجدداً في العشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر حاملاً معه باسم الملك ردّاً متسامحاً على بنود ميلانختون[59]، ووصل إلى سمالكالديه في السابع عشر من شهر كانون الأول/ ديسمبر. ثم حضر إلى المجلس بعد يومين حيث ألقى خطبته أمام ممثلي الدول، ولكن من دون جدوى، لأن مشاريعه التوافقية لم تلقَ أي تجاوب من قبل الأمراء.



هكذا كانت جهود التوافق التي يتابعها الحزب الأنسني منذ نحو سنتين تنتهي إلى فشل ذريع. لا شك في أن فرانسو الأول كان أكثر ما يرى في المُصلحين مساعدين حقيقين له على سياسته المناهضة للإمبراطورية. لكن من المؤكّد أيضاً أن مستشاري الملك أنفسهم كانت لهم تطلّعات أكثر سموّاً وروحانية، فقد كانوا يأبون أن يفقدوا الرجاء بالوحدة المسيحية في زمن لاتزال مواقف الإصلاح العقائدية فيه تبدو لكثيرين مترجّحة وغير واضحة. كما كانوا يهوون، انطلاقاً من تقليدهم الأنسني، إنشاء العلاقات التي تحقق التقارب بين البشر، فكيف لا يبحثون عنها، بالأحرى، ليدرأوا عنهم أشد الخلافات خطورة ويحولوا دون انشطار المسيحية التي ظلّوا، نظير إراسم، يعتقدون أن الدفاع عنها لا يكون بالقوّة والتعذيب ويحتكمون إلى مقتضيات المحبة في مواجهتهم الضلال الديني. كان هذا الحزب الإصلاحي عبارة عن مجموعة صغيرة، ولكن نافذة، لا يفتأ يناوئها متصلّبو السوربون الذين تساندهم الجماهير الشعبية، وأيضاً أغلبية المصلحين الفرنسيين الذين، كما يشير إيمبار دو لا تور، «لا يبغون تساهلاً ولا اتفاقاً. وكل تدابير التاج التوفيقية كانت تصطدم من قبلهم بالرفض»[60]. ولنقلها صراحة، إنه ما من سمة أخرى، ولا حتى جسارة الأحاديث والانتقادات، كانت

(58) رسالة مترجمة ومنشورة في: Bourrilly, «François 1er et les protestants: Les Essais de concorde en 1535,» pp. 479-494.

(59) انظر: Melanchthon, Calvin and Zwingli, *Corpus Reformatorum*, II, 1013, et Bourilly, *Guillaume Du Bellay, seigneur de Langey, (1491-1543)*, pp. 203 ss.

(60) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3, p. 575.

تطبع الإصلاح الحقيقي منذ الأساس بطابعه الخاص غير هذه الراديكالية المتمثلة في إرادة الانفصال الذي تتيح تمييزه بيسر عن كل «الإصلاحات المسبقة» و«الحركات الإصلاحية»[61].

اصطدم الفابريون والإراسميون بمناوأة السوربون، لكنهم،على الأقل، لم يقابلوا بالعداء من قبل الكرسي الرسولي. وما كانت موافقة البابا بولس الثالث على خطة الملك الهادفة إلى اجتذاب ميلانختون إلى باريس لتنمّ عن أي «ضعف» ظرفي، فقد أعرب، منذ اعتلائه السدّة البابوية في تشرين الأول/ أكتوبر عام 1534 عن عزمه على إصلاح الكنيسة رأساً وأعضاء، ثم جاءت ترقياته الكاردينالية تشير إلى العناصر التي يزمع الاعتماد عليها، فقد سمّى في الحادي والعشرين من شهر أيار/ مايو عام 1535 الكاردينال غاسبار كونتاريني الذي سيسلك الخط التوفيقي بجرأة في حوار راتسبونا تسميته لكل من جون فيشر، أحد قادة الأنسنية الإنجليزية، وجان دو بيلّي، أسقف باريس وأحد روّاد التهدئة الدينية[62]. كما عمد بعد أشهر إلى جسّ نبض إراسم بوساطة أحد أخلص أصدقائه لويس دو بار، لكن هذا الشيخ الأنسني المريض والمُقعد رفض رتبة الكاردينالية مبدياً تأثّره الشديد بهذه اللفتة البابوية[63]. وفي الثاني والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر عام 1536 جاء دور ريجينالد بول وجاك سادوليه صديق مارغريت دو نافار والأنسنيين الفرنسيين[64]. ولم تمضِ سنتان حتى عمد بولس الثالث إلى ترقية الأنسني العريق بيترو بيمبو إلى رتبة الكاردينالية، ولو لم تسلم مبادرته تلك من

---

(61) أظهر فيفر بوضوح أنه لم يكن من السهل اللجوء بين عامي 1530 و1535 إلى المعايير العقائدية من أجل الإجابة عن السؤال الآتي: من هو المصلح؟ انظر حول هذا الموضوع: Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle: La Religion de Rabelais*, l'évolution de l'humanité; 53 (Paris: A. Michel, 1942), pp. 294 ss.

(62) Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), vol. 11, pp. 118 ss.

(63) انظر رسالة إراسم إلى برتيليمي لاتوموس في 24 آب/ أغسطس عام عام 1535 في: Desiderius Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, Denuo Recognitum et Auctum per P. S. Allen ([Oxford]: OUP, 1906), vol. XI, p. 217.

كان البابا بولس الثالث قبل ذلك بأشهر قد ردّ على رسالة وجّهها إليه إراسم بمناسبة اعتلائه السدّة البابوية مفيضاً عليه عبارات المديح، انظر: المصدر المذكور، ص 137 ـ 138 (31 أيار/مايو 1535).

المصدر نفسه، مج 11، ص 61 ـ 63 (23 كانون الثاني/يناير 1535)، و(أيار/مايو 1535)، ص 137 ـ 138.

(64) Pastor, Ibid., t. 11, pp. 132 ss.

المعارضة[65]. وباختصار، فقد دخل معظم رجالات الأنسنية بين عامي 1535 و1538 إلى مجمع الكرادلة بكل ما يحملونه من برامج في الإصلاح الأخلاقي والتنظيمي، وأيضاً مع تصميمهم على تسوية نزاعات المسيحية العقائدية بالوسائل السلمية. كان البابا يعوّل على المجمع كثيراً، ولم يألُ جهداً كي يجعل من هذه الجمعية الدينية عامل وحدة لا لجنة إصلاحات موسعة فحسب[66]. ذلك ما كان يطمح إليه الموفد البابوي بيار فان دن فورست (Vorst) حين طفق بين عامي 1536 و1537 يجوب ألمانيا طولاً وعرضاً ليحظى بموافقة الأمراء البروتستانت على المشاركة فيه. سوى أن مهمّته باءت بالفشل أمام الموقف المتعالي والمستهزىء الذي أبداه المتحالفون في سمالكالديه[67]. فلا يصح، بالتالي، إلقاء الخطأ على البابا بولس الثالث إذا كان المجمع العام الذي انتهى إلى عقده اعتباراً من عام 1545 قد حصر مهمّته بتطهير الكنيسة وإصلاحها مقصياً عن دائرة اهتماماته المباشرة قضية توحيد المسيحية[68].

إن المؤرّخين، إذ ينظرون بعد نهاية المجمع التريدنتيني إلى جهود التوافق التي بذلتها الأنسنية المسيحية بين سنتي 1530 و1550، يرون أنها محاولات يائسة تهدف إلى مقاومة قدر محتوم. وقد أثبت هوبير جيدان، أحدث مؤرخي المجمع التريدنتيني، لأحد فصول كتابه عنواناً هو الآتي: «**حلم التوافق وواقع التناقضات**»[69]. وهذا صحيح، فقد حلم كل من جان وغيوم دو بيلّي بالتفاهم مع اللوثرية من خلال شخص ميلانختون، تماماً كما حلم البابا بولس الثالث بمجمع عام يشترك فيه الأمراء واللاهوتيون اللوثريون ويعبّرون عن آرائهم بحرية، وحلم كونتاريني بالتوصّل إلى اتفاق عقائدي صادق في حوار راتسبونا عام 1541. لكنّهم اصطدموا جميعاً بالواقع المرير والتناقضات الراسخة التي فجّرتها راديكالية قادته الأوائل منذ بداية الإصلاح. هؤلاء كانت تعوزهم «الواقعية»، كما يقال في أيامنا، ولكن، يا لها من غلطة سعيدة! إن أمكن القول، فإن من حسن حظ الكنيسة

---

(65) المصدر نفسه، مج 11، ص 152 وما يليها.

(66) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 585-586.

(67) Pastor, Ibid., vol. 11, pp. 68 ss., et Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* (Freiburg: Verlag Herder, [1950]), Bd. 1: *Der Kampf um das Konzil*, pp. 254 ss.

(68) Imbart de la Tour, Ibid., t. 3, p. 592.

(69) Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 1: *Der Kampf um das Konzil*, p. 287.

الكاثوليكية أن يكون قادتها ومؤمنوها الأكثر انفتاحاً وثقافة قد تبصّروا عفويّاً في عصر الإصلاح هذا بطرق أخرى غير الوسائل المتسرّعة التي نادت بها السوربون. لقد أخفقوا بدون شك، ولكن يكفيهم فخراً أنهم وضعوا روح المحبة موضع التطبيق وأطلقوا ينابيعها الثرّة قبل تكرّس القطيعة النهائية.

* * *

سيضع إخفاق عام 1535 على مدى ربع قرن ونيّف حدّاً لكل محاولة حوار وتقارب جديدة، وذلك لأسباب سياسية، بالدرجة الأولى، فإن سلوك فرنسوا الأول سُبل التوافق كان من أجل تحقيق غرض سياسي هو مقاومة شارلكان على نحو أفضل، مما يفسّر رغبته في التقرّب من الأمراء الألمان. وما حصل في اللقاء الذي جمع بين الإمبراطور والملك في أيغ مورت (Aigues-Mortes) بين الرابع عشر والسادس عشر من شهر تموز/يوليو عام 1538 هو اتفاق العاهلين المتصالحين على محاربة الخطر البروتستانتي بصورة فعّالة في الدويلات الخاضعة لكليهما. وقد عادت الغلبة مذ ذاك إلى فريق القمع على فريق الأنسنيين بزعامة قائد الجيوش العام دو مونمورانسي. ولئن صح أن صداقة فرانسوا الأول وشارلكان قد عجلت بالانقضاء مفسحة في المجال أمام تجدد الأعمال العدوانية بينهما منذ عام 1542، فإن أسباباً دينية قد حالت نهائياً دون عودة تأثير العناصر المصلحة. كما إن مناهج الإصلاح الفرنسي العقائدية قد اتضحت وتصلّبت مع ظهور كتاب **الأسس المسيحية** بترجمته الفرنسية عام 1541. وإذا كانت اللوثرية في ألمانيا قابلة للتطويع بفضل ميلانختون وبوسير، فإن الكالفينية المحافظة تنبو عن كل مساومة ما أطاح كلّ إمكان حقيقي لإقامة الوفاق في فرنسا بعد عام 1540، وإن الحزب الجديد المعتدل الذي سينشأ بعد عشرين سنة لن يسعى إلى إحياء السلام الديني بناءً على اتفاقات عقائدية بل على أساس التسامح المدني للديانة المُصلَحة.

وقد واكب تطوّر الكالفينية السريع، في تلك الأثناء، توسّع ملحوظ للاضطهاد الديني الذي لم يكن حتى ذلك الحين يتعدّى بعض التدابير الخاصة المتخذة بحق بعض الأفراد أو الجماعات الصغيرة المعزولة. لكنه سيغدو اعتباراً من عام 1538 اضطهاداً منظّماً في بعض المقاطعات، وتحديداً السافوا واللانغدوك، قبل أن يتخذ شكل قرارات عامة تشمل كل أراضي المملكة[70]. كان

(70) Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3, p. 598.

أول قرار من هذا النوع في الرابع والعشرين من شهر حزيران/ يونيو عام 1539[71]، وهو يهدف إلى تطهير أرجاء المملكة كلها من «ضلالات مارتين لوثر الشيطانية» والمتواطئين معه. ولم يقتصر الأمر على تجنيد الأساقفة وأعضاء البرلمان ضد الهراطقة من أجل تحقيق هذا الهدف، بل تعدّاهم إلى جميع القوى القضائية الأخرى من قضاة وقهارمة وقادة شرطة وكل من قام مقامهم. وكان هذا القرار يعطي الوشاة ربع الأملاك المصادرة بناء على تدبير مقيت.

أهم من ذلك كله هو قرار فونتينبلو الصادر في الأول من حزيران/ يونيو عام 1540، والذي يكشف عن عزم الأمراء العام آنذاك على الإمساك بالقضايا الكنسية وعدم الاكتفاء، كما في العصر الوسيط، بتأدية دور «الذراع الزمنية». وإذا كانت محاكمة الهرطقات الوسيطية مقصورة على القضاة الكنسيين والأساقفة أو المحققين، فمع قرار 1540 أصبحت البرلمانات هي التي تنظر في الهرطقات، حتى عندما يتعلق الأمر برجال الإكليروس، إلا في حال انتظام هؤلاء في الدرجات الكهنوتية الكبرى. أما قادة الشرطة المحلّيون فقد أوكلت إليهم مهمة البحث عن الهراطقة وتوقيفهم في مقابل تكليف القضاة ووكلاء الأمراء والقائمين مقامهم أمر التحقيق والإجراءات القضائية. كذلك اختصت المحاكم الملكية بمحاكمة المتهمين، ولم تحتفظ المحاكم الأسقفية باستقلاليتها إلا تجاه الإكليروس الحائزين درجاتِ الكهنوتية المقدسة. أخيراً، يأمر هذا القرار جميع رعايا الملك بالإبلاغ سريعاً عن الأشخاص المشبوهين «على نحو ما يفترض بكل فرد أن يُهْرَعَ إلى إطفاء النار العامة»[72].

ها هي البرلمانات، إذاً، وقد ارتقت إلى مرتبة قضاة الإيمان، ولم يبقَ إلا أن تعرف أين هي العقيدة المستقيمة وأين هو الضلال والآراء المشبوهة. هذا ما كانت كلية اللاهوت في باريس تعمل على تزويدها به[73] إلى أن أصدرت في

(71) نجد نصّ هذا القرار في: Nathanaël Weiss, *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* (1889), pp. 240-243.

(72) *Recueil général des anciennes lois francaises, depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, avec notes de concordance, table chronologique et table générale analytique et alphabétique des matières par M. Jourdan, Decrusy et Isambert, 29 vols. (Paris: [1822]-1833), t. 12, pp. 676-681.
انظر: Imbart de la Tour, Ibid., t. 4, pp. 320-321.

(73) Pierre Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, 7 vols. (Paris: A. Picard et fils, 1900), t. 1, pp. 168 ss.

الثامن عشر من شهر كانون الثاني/ يناير عام 1543 مجموعة صيغ عقائدية قوامها تسعة وعشرون بنداً[74]. وقد أصبح هذا المستند، بعدما حظي بالموافقة الملكية، نصّاً رسمياً ومرجعاً في دعاوى الهرطقة. كذلك نظّمت هذه الكلّية بهدف إرشاد القضاة العلمانيين لائحة من خمسة وستين كتاباً مصنّفاً من قبلها في عداد المؤلفات الهرطوقيّة أو المؤيّدة للتعاليم الجديدة[75]. وقد اعتقدت هذه البرلمانات بعد تزوّدها بهذين المستندين أنها باتت قادرة على تنظيم عملية مطاردة الهراطقة والكتب المحظورة.

وهكذا لم يعد ثمة فرق، بعد تفاقم النزعة الاستبدادية، بين سلطات الأمير البروتستانتي الدينية وتلك التي أصبح الأمراء الكاثوليك ينسبونها إلى أنفسهم، فقد نصّب كلا الطرفين أنفسهم مُقوّمين للإيمان، وكلاهما بات يعاقب المنشقين ويقودهم إلى المحرقة عند الاقتضاء. وحدها الحجج المستعملة لتبرير تدخّلات الأمير في المجال الروحي كانت تفرّق بينهما، ففي حين كان المدافعون اللوثريون يحتكمون إلى الحجج الكتابية، وخصوصاً أمثلة ملوك العهد القديم، كان المستشارون القانونيون، من جهتهم، يرجعون إلى التقليد الغاليكاني ونصوص الحق الروماني. ومعلوم أن المنظّرين في عهد فرانسوا الأول، كانوا يشيدون بشتى الطرق باستبداد الحكم الملكي، لاسيما منهم جان فيرّو وشارل دو غراسيل ومدرسة تولوز[76].

وبالفعل، فقد تميّزت السنوات الأخيرة من عهد فرانسوا الأول (1540 ـ 1547) بمضاعفة الاضطهادات[77]، فزاد عدد المساجين في باريس بسبب الهرطقة، وكان يجري تنفيذ أحكام الإعدام سنوياً لأسباب خارجة أحياناً على الإصلاح، كما حصل عام 1546 لإيتيان دوليه الذي لم يكن إصلاحياً بل مفكراً

(74) Duplessis d'Argenté, [*Coll. Jud.*], I, 2, p. 413-415.

(75) المصدر نفسه، II، ص 134 ـ 136.

(76) انـظـر: Georges Jacques Weill, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* (Paris: Hachette et cie, 1892), pp. 14-15, et Gabriel Hanotaux, *Etudes historiques sur le XVIe et XVIIe siècles en France* (Paris: [Hachette], 1886), ch. 1: Le Pouvoir royal sous François 1er, pp. 2 ss.

(77) يقدّم لنا إيمبار دو لا تور فكرة شاملة عن هذه الاضطهادات في: Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, t. 4: *Calvin et l'institution chrétienne*, pp. 327-353.

متحرّراً[78]. أمّا في الأرياف حيث كان يتم اقتيادهم زرافات في بعض الأحيان، فقد أحرق في مو ثمانية عشر شخصاً، عام 1546، وتمّ في لا روشيل توقيف مئة وثمانية عشر سجيناً، عام 1545، فضلاً عن تنفيذ خمسة وعشرين حكماً بالإعدام. على أن غيرة البرلمانات لم تكن على مثل هذه الحال من الاضطرام في كل مكان. بل كانت فاترة أو متقطّعة في البورغونيه والدوفينيه والنورموندي، بعكس ما هي عليه في اللانغدوغ وبروفانس حيث البرلمانات في غاية التشدّد، لاسيما في بروفانس حيث سقط قوم فلديون ضحية القمع الوحشي وكانت جماعاتهم تتوزع على طول نهر الدورانس. وهؤلاء هم من سلالة الفلديين المعروفين في القرن الثاني عشر، ولما كانوا قد انضمّوا إلى الإصلاح فقد تعرّضوا للملاحقة عام 1540، لكنهم وجدوا من يدافع عنهم أمثال أسقف كاربنتراس، والكاردينال سادوليه[79]، وغيوم دو بيلّي الذي حصل من الملك على توصية عفو لواحد وعشرين محكوماً منهم في الميريندول. كان ذلك بمثابة إمهال لهم كي يتوبوا ويرجعوا عن ضلالهم. لكن الأمور عادت عام 1545 إلى سابق عهدها بعدما تبيّن أن جماعات الفلديين في الكابريير والميريندول كانوا يحضّرون لمقاومة مفتوحة فقام بارون دوبيد رئيس البرلمان في البروفانس بشنّ حملة عسكرية حقيقية عليهم أدّت إلى تدمير مقاطعتي الكابريير والميريندول وما يقارب العشرين قرية، وقتل نحو ألف شخص على الأقل. وقد أحدث ذلك فضيحة هائلة في فرنسا وأوروبا،

---

(78) لن نجعل من دوليه شهيد الحرية الدينية. لا شك في أنه فضح، عام 1534، قسوة قضاة تولوز الذين حكموا بإحراق جان كاتورس، انظر: (Etienne Dolet, *Stephani Doleti Orationes duae in Tholosam*, Praef. S. Finetii; ep. Chr. Hammonii, Carmen G. Scaevae (Lyon: Séb. Gryphe, 1534),

لكنه كتب إلى صديق له في التاسع من تشرين الثاني/ نوفمبر من السنة نفسها بصدد الإعدامات الثلاثة التي حصلت في ساحة موبير: «إني، إذ أقوم بدور المشاهد في هذه المآسي، آسف للحالة القائمة وأشفق على تعاسة بعض المتهمين، لكنني أسخر أيضاً من جنون البعض الآخر الذين يعرّضون حياتهم للخطر بسبب عنادهم المضحك وإصرارهم الجهنمي». نجد هذين المقطعين مترجمين في: Richard Copley Christie, *Etienne Dolet, le martyr de la renaissance: Sa Vie et sa mort* (Paris: [s. n.], 1896), pp. 103-104 et 198.

(79) أجاب سادوليه الذي كان قد تلقى الأوامر من روما بمعاقبة الهراطقة بقسوة: «سألجأ إلى هذه السلطات، عند الضرورة، لكنني سأحاول عدم الانجرار إليها، فالأسلحة التي سأستعملها تبدو في غاية الضعف والفاعلية، وليس باستطاعتها ردّ النفوس الضالة، فهي ناجعة في غير هذا المجال. لا يسعني حملهم على التوبة الصادقة بالترهيب والتعذيب، بل بالحقيقة نفسها، وقبل كل شيء بالرأفة المسيحية، انظر: Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, année 1539, § 34.

حتى إن الملك الذي لم يكن قد خطر بباله على الإطلاق أن يصار إلى تطبيق أوامره بهذا الشكل، تأثر بما حصل[80].

3 ـ هنري الثاني والبروتستانت (1547 ـ 1559)

انتهى عهد الملك فرانسوا الأول على وقع انفجار هذا التعصّب الرهيب. ولم يكن عهد هنري الثاني (1547 ـ 1559) أكثر تساهلاً مع الكالفينيين الفرنسيين، فقد ذكّر الكاردينال دو لورين الملك في أثناء حفلة تتويجه بأنه المدافع عن الكنيسة والسلامة العامة، وأنه ملك وكاهن في آن، شأنه «شأن خادم زمني للقدرة الإلهية»[81]. ولم ينتظر هنري الثاني طويلاً ليباشر مهمته، إذ أنشأ في البرلمان منذ الثامن من تشرين الأول عام 1547 غرفة جزائية ثانية لمحاكمة الهراطقة عُرفت باسم الغرفة الملتهبة التي أصدرت خلال الفترة الممتدّة من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1547 إلى كانون الثاني/ يناير عام 1550[82] ما يزيد عن خمس مئة مذكّرة توقيف. وقد تكون أُبطلت في هذا التاريخ بسبب السياسة الخارجية الجديدة والتي أخذت تسعى إلى التقرّب من الأمراء الألمان للوقوف معاً بوجه الإمبراطور. لكننا نرجّح وجود علاقة بين هذا الإبطال ومطالبة رجال الإكليروس السلطة المدنية بعدم الاستئثار بدعاوى الهرطقة، فقد صدر في التاسع عشر من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1549 قرار جديد بهذا الشأن يُبطل قرار فونتينبلو (1540) ويجرّد البرلمان من حقّ محاكمة الهراطقة لمصلحة المحاكم الكنسية، إلا في حال التمرّد، حصراً، حيث يستطيع القضاة الملكيون الانضمام إلى القضاة الكنسيين

(80) انظر: H. Lemonnier, «Histoire de France de Lavisse,» dans: Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution*, t. 5, 2e p., p. 121, note 2; Imbart de la Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 4: *Calvin et l'institution chrétienne*, pp. 335-336, et Camille Meaux, *Les Luttes religieuses en France au XVIe siècle* (Paris: E. Plon, 1879), pp. 29-37,

من حقنا التساؤل عن المرجع الذي استقى منه جون فينو معلوماته بشأن العشرين ألف فلدي الذين قتلوا عام 1545، فأعداد المؤرّخين تتراوح ما بين الثماني مئة والثلاثة آلاف، وهو عدد لا يستهان به يذكّر بالضراوة التي كان اللوثريون يمارسونها في ألمانيا ضد الأناباتيست بين عامي 1525 و1530، علماً أن هؤلاء لم يكونوا كلهم، كما رأينا، ثواراً متمرّدين.

(81) Nathanaël Weiss, *La Chambre ardente: Etude sur la liberté de conscience en France sous François Ier et Henri II, 1540-1550* (Paris: Fischbacher, 1889), p. LXI.

(82) نشر فايس مذكرات التوقيف هذه في كتابه المذكور.

من أجل البت في هذا النوع من الدعاوى، بشكل نهائي[83]. وقد تمت المصادقة على هذه الإجراءات في قرار شاتوبريان (27 حزيران/ يونيو 1551) الذي تهدف بنوده الستة والأربعون إلى التنسيق بين جميع التدابير السابق اتخاذها من أجل الدفاع عن الإيمان[84]. لقد كان الملك يريد توظيف كل شيء من أجل تصفية الهرطقة وإرساء الوحدة الدينية في المملكة نهائياً[85]. لذا تواصل الاضطهاد الدموي على أعنف ما يكون، ولم يكن جماعياً بل اقتصر على إعدامات فرديّة في باريس وليون وكبريات مدن المملكة، ولكن عبثاً، لأن تنظيم الإصلاح، كما سبق وقلنا، كان حقيقة ناجزة في فرنسا في عهد هنري الثاني.

لم ينسجم الفريق الغاليكاني في البرلمان كثيراً مع هذا التشريع الجديد الذي كان يجعله تابعاً لفريق القضاة الكنسيين في حالات الهرطقة، مما أوحى إلى برلمان باريس عام 1555 بتصريح لافت وغير متوقَّع. والواقع أن المحكمة التشريعية العليا في المملكة كانت تتميّز بتشددها حتى ذلك الحين، لكنها تلك السنة بالذات أعربت عن استيائها من الأمر الجديد الصادر من قبل الملك بشأن الهرطقة، ورأت في إجبارها على تنفيذ الأحكام الكنسية من دون مهل قانونية، وحتى من دون مراعاة حق الاستئناف، إهانة كبرى لها، فرفع في السادس عشر من تشرين الأول/ أكتوبر إشعاراً إلى الملك جرى اختتامه كالآتي:

«أيضاً نتجرّأ على القول إن العذابات الحالّة بهؤلاء البائسين الذين تجري معاقبتهم يوميّاً بسبب الدين، لم تساعد حتى الآن إلا على تبغيض الجريمة إلى النفوس من دون إصلاح الخطأ. لذا بدا لنا من المطابق لقواعد العدالة والإنصاف اقتفاء آثار الكنيسة القديمة التي لم تلجأ إلى الحديد والنار من أجل توطيد الديانة ونشرها بل، بالأحرى، إلى العقيدة الصافية، وسيرة الأساقفة المثالية. من هنا

---

(83) Imbart de la Tour, Ibid., t. 4, pp. 358-359, et F. Aubert, «Le Parlement et la réforme,» *Revue d'histoire ecclésiatique*, t. 83 (1908), p. 107.

(84) *Recueil général des anciennes lois francaises, depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, t. 13, pp. 189 ss.

(85) John Viénot, *Histoire de la réforme française des origines à l'édit de Nantes* (Paris: Fischbacher, 1926), vol. 1, pp. 213 ss., et Théodore de *Bèze, Histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France*, avec commentaire par feu G. Baum et éd. par Cunitz (Paris: [s. n.], 1883), t. 1, pp. 97 ss.

نعتقد أن على جلالتكم بذل قصارى الجهد من أجل حماية الديانة بالأساليب التي كانت في أساس قيامها سابقاً، ما دامت لكم وحدكم السلطة والقدرة على ذلك. . .، فإن جرى إهمال هذه العلاجات الناجعة لم تقم مقامها شرائع ولا قرارات مهما تكن صارمة[86].

لقد أسفر برلمان باريس، إذاً، عن رفض استعمال القوة في الشؤون الإيمانية، مرجّعاً رأي إراسم والأنسنيين حول أولوية الإصلاح الأخلاقي. وإنه لمن المؤسف أن تكون تصريحات كهذه قد فرضت أكثر ما يكون على سبيل النكاية، على أن بعض المستشارين، ومن بينهم كاثوليك مخلصون، سيميلون اعتباراً من هذا التاريخ إلى اعتماد طرق أكثر حِلماً، على ما يبدو.

* * *

أصرّ هنري الثاني، بالرغم من معارضة البرلمان، على المضي قُدُماً في عزمه على إخضاع قضايا الهرطقة للسلطة الكنسية. حتى لقد فكّر عام 1557، بناء على اقتراح موفد الكرسي الرسولي الكاردينال كارافا، بإنشاء محكمة تفتيش بابوية في فرنسا. لكن المقاومة كانت من الشدة بحيث اضطرته إلى القبول بتدبير وسطي يقضي، بكل بساطة، بأن يُعهد بسلطات التفتيش إلى ثلاثة كرادلة فرنسيين هم لورين وبوربون وشاتيّون. ولكن لم يُصر إلى تنفيذ هذا التدبير أيضاً، واستمرّت محاكم التفتيش الأسقفية تعمل كما في السابق[87]. ذلك لم يثنِ الملك عن التصميم على جعل التشريع ضد الهرطقة أكثر جوراً، وقد جاء قرار كومبينيه (Compiègne) في الرابع والعشرين من تموز/ يوليو عام 1557 ينص على تطبيق حكم الإعدام على الراسخين في الهرطقة[88].

---

(86) أعيد نشر هذا النص في: Thou, *Histoire universelle*, liv. XVI, t. 2, pp. 641-642.
نشير إلى أن إراسم كان قد كتب في كتابه: *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam.*
أن «علينا أن ندافع عن الجمهورية المسيحية وننقذها في حال انحطاطها بالطرق التي كانت في أساس نشأتها وتطورها وثباتها». انظر: Erasmus, *Opera omnia*, V, c. 98 E.

(87) انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 14, pp. 260-261; Bèze, *Histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France*, t. 1, p. 137, et Romier, *Les Origines politiques des guerres de religion*, t. 2, p. 244.

(88) *Recueil général des anciennes lois francaises, depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, t. 13, p. 494.

على أن هذه التدابير أيضاً لم تُجدِ نفعاً، لأن البروتستانت لم يزدد عددهم ويوطّدوا تنظيمهم الديني فحسب، بل تعززوا اجتماعياً بفعل انضمام طبقة النبلاء بدورها إلى الإصلاح. وقد أحدث انضمام أنطوان دو بوربون، ملك النافار، في آذار/ مارس عام 1558 وفرانسوا دو كولينيي، أمير أنديلو، إلى الإصلاح دوياً لم يسبق له مثيل[89]. كما إن صعود الكالفينية إلى أعلى درجات السلّم الاجتماعي، والتظاهرات البروتستانتية في بري ـ أو ـ كلير (Pré-aux-Clercs) في أيار/ مايو عام 1558، وتدخّلات الأمراء الألمان لمصلحة الكنيسة المُصلَحة في باريس، كل هذه الأحداث تسببت في إثارة سخط الملك الذي لفظ قسمه الرهيب تلك الفترة بالذات معلناً أمام عدد من الشهود ما يلي: «أقسم إنّني إذا ما تمكّنت من حلّ مسائلي الخارجية سأغرق الشوارع في سيل من الدماء وأدحرج رؤوس أولئك اللوثريين الأوغاد»[90]. ولم تكن هذه النيّات الملكية لتخفى إطلاقاً على المتبصرين من رجالات الإصلاح، فقد كتب ماكار في آب/ أغسطس إلى كالفن يقول: «إذا ما حصل الملك على السلم، فإنه سيراهن، كما يؤكّد، على حياته وجميع ممتلكاته ويشنّ حرباً ضد اللوثريين لإفنائهم عن بكرة أبيهم»[91].

تم التوقيع على معاهدة السلام بين فرنسا وإسبانيا في كاتو ـ كامبريزيس (Cateau-Cambrésis) بتاريخ الثالث من نيسان/ أبريل عام 1559، فكان ذلك بمثابة نصر حقيقي لمملكة النمسا إذ اعتبرها هنري الثاني نفسه وكأنها مصالحة الأمراء الكاثوليك في مواجهة الهرطقة[92]، واعتزم أن يكرس نفسه لهذه المهمّة منذ تلك اللحظة، يشجعه على ذلك الكاردينالان دو لورين ودو تورنون. وقد جاءت رسائل إيكوان في الثاني من حزيران/ يونيو بمثابة إعلان حرب حقيقي ضد الرعايا البروتستانت، حيث بادر الملك إلى الاعتراف بأن الظروف كانت منذ زمن طويل تحول دون تحقيق رغبته في «استئصال الهرطقة». أما الآن وقد أصبح طليق اليد فقد قرّر أن يرسل «بعض الوجهاء الأخيار كي يعملوا على طرد المعروفين بالهراطقة أو معاقبتهم أو إصلاحهم» في جميع مقاطعات المملكة. أي ما يشبه الممثلين المنتدبين إلى مهمّة ما والذين يفترض بالسلطات كافة أن تمدّ

---

(89) Romier, Ibid., t. 2, pp. 256 ss.

(90) ورد هذا القول في: المصدر نفسه، ص 286.

(91) *Opera Calvini*, t. 17, p. 348.

(92) Romier, Ibid., t. 2, p. 355.

لهم يد العون[93]. هذا القرار لم يكن، كما يشير لوسيان روميه، يترك للبروتستانت أي مخرج غيرالهرب أو الثورة[94]. وقد بدا بمثابة تمهيد للحروب الدينية.

* * *

ولم يكن ليفوت هنري الثاني، لدى اتخاذه هذه الإجراءات الحربية، أن يتنبه، عن طريق بعض الإشارات، إلى انقسام الآراء داخل البرلمان. وكان هذا المجلس المركزي ظاهر التصلّب، في حين كان مجلس لاتورنيل برئاسة بيار سيغييه يبدي تساهلاً أكبر. وكان الخلاف من الحدة بين الفرقاء بحيث عكف أعضاؤه اعتباراً من السابع والعشرين من نيسان/ أبريل عام 1559 على إيجاد حلّ له في جلسات عامة كان يتم عقدها كل أربعاء على مدى ستة أسابيع، من هنا تسميتها بالأربعائيات[95] (Mercuriales). وقد جاء الحل، بخلاف ما كان متوقعاً، يغلّب قوى الاعتدال، فقد اغتاظ الكاردينال دو لورين الذي كان يحضر إحدى هذه الجلسات، وأقنع الملك، بالاتفاق مع الرئيس الأول جيل لو ميتر وأعضاء آخرين بالتدخل شخصياً في النقاشات. وبالفعل، فقد حضر هنري الثاني في أثناء انعقاد المجلس في العاشر من حزيران/ يونيو إلى قاعة دير الرهبان الأغسطينيين. ثم طلب وزير العدل برتراندي إلى المجلس باسم الملك أن يتابع مناقشاته حول القضايا الدينية فانبرى عدد من المستشارين يعترضون على تجاوزات الكنيسة الكاثوليكية بشدة مطالبين بوقف العقوبات ضد الهراطقة ريثما يحين موعد عقد مجمع عام، بكل معنى الكلمة. هذا ما أعرب عنه كل من كلود فيول ولويس دو فور وأنطوان فوميه وآخرون[96]، لكن الأعنف بينهم كان آن دو بورغ، إبن أنطوان، مستشار فرنسا في عهد فرانسوا الأول الذي خاض الكلام كلوثري مقتنع فنعت البابا بالمسيح الدجال واعترض على اضطهاد أتباع دينه الدموي، ثم طالب في خاتمة خطابه تعليق القوانين بانتظار قيام «مجمع عادل ومقدس ومفتوح». وقد

---

(93) نجد نصّ هذه الرسائل في: المصدر نفسه، مج 2، ص 362 ـ 364.

(94) المصدر نفسه، مج 2، ص 364.

(95) انظر: M. Lelièvre, «Anne du Bourg avant son incarcération à la Bastille,» *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, t. 36 (1887), pp. 582-583.

(96) المصدر نفسه ص 586، و Jacques Auguste de Thou, *Histoire universelle*, 16 tomes (Londres: [s. n.], 1734), liv. 22, t. 2, pp. 360-361.

حانت من هذه الغيرة الكالفينية بادرة تحفّظ لافتة من شأن تاريخ سويسرا وألمانيا الديني أن يطلعنا على مراميها، وذلك عندما استثنى المتكلم من كل تسامح، ولو مؤقتاً، جماعة «الأناباتيست وأتباع ميشال سرفيه وسواهم من الهراطقة»[97]. أما المستشارون الآخرون الذين تعاقبوا على الحديث من بعده فقد ارتأوا ضرورة الحفاظ على القرارات السابق صدورها، حتى إن جيل لو ميتر تجرّأ على حثّ الملك على التشبّه بفيليب أوغست الذي سبق له أن أحرق ست مئة شخص من الألبيجيين خلال يوم واحد.

وقد عمد هنري الثاني إلى اتخاذ قراراته الجزائية فور انتهاء هذا الجدل الذي تضاربت المواقف والآراء حوله، فأصدر الأمر إلى قائد الجيوش العامة مونمورنسي بإيقاف كل من لويس دو فور وآن دو بورغ وزجّهما في السجن. ثم أُلحق بهما، بعد وقت قصير، إلى الباستيل ثلاثة مستشارين آخرين هم أنطوان فوميه وبول دو فوا وأوستاش دو لا بورت، فيما لاذ ثلاثة آخرون بالفرار[98]، هم أرنو دو فيريه ونيكولا دو فال وكلود فيول. وحده آن دو بورغ سيدفع حياته ثمن مقاومته المعلنة للأوامر الملكية، والملاحظ أنه لم ينكر في أثناء استجوابه حق السلطة المدنية في معاقبة الهرطقة بتاتاً، بل جاهر لدى استفساره عن الموضوع بوجوب معاقبة الهراطقة مضيفاً: ينبغي، في كل الأحوال، معرفة «من هم الهراطقة وما هي الهرطقة»[99]. وقد ظل في ذلك وفيّاً لتعاليم كالفن. تم إحراق آن دو بورغ في الثالث والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر عام 1559 في ساحة غريف (Grève) حيث اقتبل الموت بشجاعة[100]. ذلك بعد وفاة الملك بستة أشهر (10 تموز/ يوليو) على أثر إصابته بجرحٍ خطير في أثناء قيامه بإحدى المباريات الفروسية.

حصل غياب هنري الثاني المفاجئ في أكثر فترات الإصلاح الفرنسي مأسوية، فمما لا شك فيه أن هذا الأخير كان مهدّداً بحرب إبادة تحت شعار المبدأ التقليدي القائل: «إيمان واحد، شريعة واحدة، ملك واحد». وقد بات من المستحيل تصوّر

---

(97) Lelièvre, Ibid., pp. 588-589.

(98) المصدر نفسه، ص 589 ـ 590، و Thou, Ibid., pp. 362-363.

(99) Lelièvre, Ibid., p. 288.

(100) المصدر نفسه، ص 523 ـ 529.

تحقيق التوافق بين المذاهب بسبب الراديكالية الكالفينية. كما إن الحلّ الذي انتصر قبل أربع سنوات في ألمانيا متمثلاً في معاهدة أوغسبورغ كان متعذّر التطبيق في فرنسا، فقد كانت ألمانيا عبارة عن فسيفساء من دول مستقلّة في حين كانت فرنسا دولة مركزية، وكان المنشقون في ألمانيا، إذا تم طردهم من إحدى الإمارات، قادرين على اللجوء إلى إمارة أخرى تدين بالإيمان نفسه. أما في فرنسا فلم يكن من الممكن التفكير بطرد أقليّة دينية شديدة التنظيم دفعةً واحدة. من هنا كان ثمة حلاّن ممكنان لا ثالث لهما: إما إخضاع هذه الأقلية بالقوة أو التسامح معها مؤقتاً. وقلّة هم الكاثوليك الذين بدأوا يتجهون نحو هذا الحل الثاني بعدما راح الكالفينيون ينادون به لمصلحتهم. إنما يكفي أن نلقي نظرة خاطفة على كل من سويسرا وألمانيا لمعرفة ما آل إليه التسامح في جميع البلدان التي كان يسيطر عليها الإصلاح، فعندما اعتلى هنري الثاني العرش بعد فرانسوا الأول، لم يرَ خلاصاً إلا باللجوء إلى القوة، وكان كلما ازداد الإصلاح نموّاً واتساعاً يزداد صلابة وفظاظة. ولم يكن ليجدي الاعتراض بأن الإصلاحيين ليسوا متمرّدين ولا فوضويين وأنهم لا يشكّلون أي خطر على التاج، لأن هؤلاء بتدميرهم وحدة الإيمان كانوا يطيحون الأساسَ الضروري لكل نظام، ما يكفي، بحسب الرأي التقليدي السائد، لتبرير كل أنواع الاضطهاد ضدهم. كانت المأساة قد بلغت أوجها عندما توفي هنري الثاني وخلفه على العرش إبنه فرانسوا الثاني الذي لمّا يتجاوز الخامسة عشرة، مما سيؤذن بدخول الإصلاح مرحلة جديدة وحاسمة، في فرنسا كما في سائر البلدان، على صعيد مسألة التسامح وحرية المعتقد الديني.

4 ـ مخططات غيوم بوستيل من أجل الوفاق الشامل

من أكثر الأنسنيين الفرنسيين تأييداً لسياسة التوافق غيوم بوستيل (1510 ـ 1581 تقريباً) الذي يرقى القسم الأكبر من نتاجه الأدبي إلى منتصف القرن السادس عشر تقريباً حيث سياسة القمع ضد البروتستانتية هي على أشد ما تكون عليه قسوة ومنهجية. هذا النتاج يستحق دراسة متمعّنة، إذ يمكن اعتباره استعادة للمشروع الضخم الذي وضعه نيكولا دو كوزا بعد سقوط القسطنطينية عام 1453 في كتابه: **سلام الإيمان**(101).

(101) لا دراسة شاملة حتى الآن عن نتاج غيوم بوستيل. إلا أن أكثر الدراسات توسعاً في: Jan=

ولد غيوم باستيل في بارينتون، من أعمال أبرشية آفرانش، بين عامي 1505 و1510. فقد أباه وأمه وهو في سن الثانية عشرة. وبعد سنوات انتقل إلى باريس حيث دخل معهد القديسة بربارة بصفة خادم وتلميذ في آن. كان يتمتع بموهبة خارقة لتعلّم اللغات فأتقن اللاتينية واليونانية إلى جانب اللغة العبرية ولغات حيّة عديدة. ثم انضم عام 1535 إلى بعثة جان دو لا فوريه المكلّفة مقابلة السلطان. وإذا كانت أولى رحلاته هذه إلى الشرق قد مكّنته من تعلّم العربية والتعرّف إلى حضارات تلك البلدان، فقد أصبح عام 1538 عضواً في معهد القرّاء الملكيين ـ معهد فرنسا لاحقاً ـ بصفة أستاذ لليونانية والعبرية والعربية. لكنه، لسوء الحظ، تخاصم بعد أربع سنوات مع الملك لإقدامه على الدفاع عن المستشار غيوم بوايه (Poyet) الفاقد الحظوة. ويبدو أنه لجأ، أول الأمر، إلى سويسرا هارباً هو الآخر من غضب الملك، لكنه أصدر في مدينة بال عام 1544 مجموعته الكبرى المؤلّفة من أربعة مجلّدات بعنوان: **في وفاق الكرة الأرضية**[102].

لم يكن غيوم دو بوستيل يتصوّر، شأن نيكولا دو كوزا والأنسنيين الإيطاليين، أن السلام والتوافق الكونيين يمكن أن يتحققا بمجرّد التسامح المتبادل بين مختلف المعتقدات، لكنه كان يعتبر الوحدة العقائدية ضرورية. تلك الوحدة التي تستطيع المسيحية وحدها أن تحققها بالتحوّل نحو الرحابة

= Kvacala, «Wilhelm Postel. Seine Geistesart und seine Reformgedanken,» *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 9 (1912), pp. 287-330; t. 11 (1914), pp. 200-227, et t. 15 (1918), pp. 157-203.

انظر أيضاً: Georges Weill, *De Gulielmi Postelli vita et indole* (Paris: [Hachette], 1892); Abel Lefranc, *Histoire du collège de France: Depuis Ses Origines jusqu'à la fin du premier empire* (Paris: Hachette, 1893), pp. 184-201; *François-Joseph Terrasse Des Billons, Nouveaux éclaircissements sur la vie et les ouvrages de Guillaume Postel* (Liège: J. -J. Tutot, 1773); Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), pp. 431-453; Henri Buisson, *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533-1601)*, bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France (Paris: Libr. Letouzey et ané, 1920), pp. 288-302, et Daniel Restoux, *Guillaume Postel: Apotre de la concorde du monde* (Mortain: Letellier, 1931).

(102) Guillaume Postel, *De orbis terræ concordia libri quatuor* ([Paris; Bâle: Excudebat P. Gromorsus, 1544]).

والانفتاح وجعل حقائقها في متناول كل الأفهام. وقد كرّس كتابه الأول لهذه الغاية حيث دأب على إثبات الحقيقة المسيحية بالبراهين الفلسفية موضحاً في تمهيده أن هذه الطريقة ليست فاقدة الشرعية، على الإطلاق، لأن الذين يجهلون الديانة المسيحية يستحيل إقناعهم بالطريقة التي اعتمدت في إقناعنا. هذه الحقائق التي تعلّمناها منذ نعومة أظفارنا والتي نؤمن بها بناء على سلطة الكنيسة يجب أن نحاول إقناعهم بها بالاعتماد على العقل. كانت المعجزات تشكل مادة للإقناع في بداية عهد الكنيسة، أما الآن، وقد شاخت هذه الأخيرة ونضجت، فقد وجب اللجوء إلى الحجج العقلية من دون الإساءة إلى الإيمان: كانت كنيسة المسيح عند نشأتها تعتمد على العجائب أما الآن فيجب أن تلجأ إلى الحجج العقلية بعدما تقدّمت في السن ولم تعد تتأثر كثيراً بالتقوى[103]. وقد تلا هذا التمهيد ثلاثة وعشرون فصلاً عالج فيها غيوم بوستيل، بموجب هذه الطريقة، أهمّ العقائد الإيمانية، وهي: الله والعالم، الملائكة والشياطين، الطبيعة الإنسانية، ألوهة المسيح، أهمية الإنجيل وخلود النفس.

وقد قابل هذه البرهنة على الحقائق المسيحية التي يعتبرها مقبولة من جميع الناس دحضٌ مفصّل للقرآن في الباب الثاني من المؤلف المذكور، وإن كان لا يستفاد من ذلك بطلان كامل تعليم الرسول. أما في الباب الثالث ـ وهو الأهم ـ فيسعى بوستيل إلى تحديد ما هو مشترك حقاً بين جميع البشر وجميع الدساتير المدنية وجميع الديانات، في المجالين المدني والديني[104]. ويستقر به المطاف عند مبدأين اثنين هما: الحق الطبيعي والدين الطبيعي اللذان يرغب في رؤية التوافق الشامل بين البشر يتحقق على قاعدتهما. وقد جمع العقائد الأساسية لهذه المسيحية المبسّطة التي يستطيع جميع البشر العقلاء التوافق[105] حولها وسط كتابه تحت عنوان: **القواعد المشتركة لجميع المعتقدات**. إنه تعليم العقائد الأساسية الموسّعة لا بالنسبة إلى مختلف الطوائف المسيحية وحسب، بل إلى مجمل الديانات الإنسانية أيضاً. وقد جرى اختتام الباب الرابع من

---

(103) المصدر نفسه، التمهيد.

(104) المصدر نفسه، ص 261.

(105) المصدر نفسه، III، c. 10، ص 290 ـ 292.

الكتاب بإرشادات عملية حول كيفية توجيه المحمديين واليهود والوثنيين نحو المسيحية. هنا تلتقي اهتمامات بوستيل مع اهتمامات نيكولا دو كوزا، بل ربما جاوزت اهتمامات هذا الحبر الريناني إلى تلك التي عبّر عنها ريمون لول في القرن الرابع عشر، حيث نجد الشغف نفسه بدراسة اللغات الشرقية والمناقشات الوديّة مع المسلمين، ومنهجية العرض نفسها من أجل تقريب الإيمان المسيحي من مدارك الوثنيين. كذلك المبادئ المُطلقة التي يكثر المعلمّ الإشراقي من التردد عليها في دفاعياته، مما يوفر لبعضهم مجال اتهامه بالعقلانية، التي تقترب، في نهاية المطاف، من الدعوة إلى العقل التي يرتكز إليها دفاع بوستيل[106].

ويبدو أن كتابه: **في وفاق الكرة الأرضية** لم يثر استنكار اللاهوتيين الكاثوليك، أول الأمر، فقد رأينا الأب اليسوعي الشاب بيار كانيزيوس يمتدح هذا العمل العجيب والرباني بعد سنتين من صدوره رسالته إلى أسقف فيينا، فريدريك نوسيا، بتاريخ العشرين من حزيران/ يونيو عام[107]، ولا يأسف إلا إلى إلحاق بعض «الحواشي» الذميمة بهذا الكتاب[108].

وكان بوستيل خلال مسيرته تلك قد عمد إلى الانضمام فترة قصيرة إلى صفوف جمعية جديدة هي الجمعية اليسوعية التي كانت تحظى بموافقة البابا بولس

---

(106) انظر: Berthold Altaner, «Glaubenszwang and Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus,» *Historisches Jahrbuch*, t. 48 (1928), pp. 592-595, et P. Ephrem Longré, «Raymond Lulle,» dans: Vacant and E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris: [s. n.], 1895-1950), colonne 1122-1126.

من المؤكّد أن غيوم بوستيل كان يعتقد أنه يقوم بعمل دفاعي بإيلائه العقل ثقة كبيرة حتى في مجال الحقائق الفوق ـ طبيعية. إنه عدو الفلاسفة البادوانيين، لاسيما بيترو بونبوناتسي، وهم رشديون ينزعون إلى الفصل الكلي بين العقل والإيمان، انظر: Busson, *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533-1601)*, pp. 288 ss.

(107) انظر: Peter Canisius, *Epistulae et Acta*, Edited by Otto Braunsberger, 8 vols. (Freiburg: Herder, 1896-1923), t. 1, p. 204.

الرسالة مكتوبة في كولونيا

(108) المراد هو: Guillaume, *De orbis terræ concordia libri quatuor*.

أدخلها اللاهوتيون في لوفان على لائحة الكتب المحظورة، عام 1546، انظر: H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher* (Bonn: [n. pb.], 1883), t. 1, pp. 121-122.

الثالث منذ العام 1540، فقد تابع طوافه بعد إبعاد الملك له، عام 1544، ومضى يهيم على وجهه إلى أن بلغ روما. وهناك التقى القديس إغناطيوس دي لويولا الذي وافق على طلبه بالدخول إلى الجمعية(109) مأخوذاً بغيرته على ارتداد العالم وسعة علمه وحسن استعداداته، ليعود في السنة التالية فيأخذ على عاتقه مسؤولية صرفه(110). وقد كتب بولانكو، أمين سر القديس إغناطيوس، أن بوستيل راح يجاهر بكمّ وافر من الآراء الخاطئة ظناً منه أنه أُعطي روح النبوّة، وبعد محاولات عدة لردّه إلى الاعتدال والطاعة اضطرّ الرئيس إلى صرفه(111). وقد كان من السهل على مؤسس اليسوعيين أن يميّز ذلك الميل إلى الشعوذة الذي لطالما شكّل خلفية طبع بوستيل.

وقد تزايدت هذه النزعة الإشراقية لديه اعتباراً من عام 1547 حيث التقى الأم جان، وهي راهبة تدّعي الرؤى، فاعتبرها نوعاً من المسيح المؤنث، واسترعى بمبالغاته النابية انتباه محاكم التفتيش التي سجنته فترة ثم أخلت سبيله معتبرة إياه ضعيف العقل لا هرطوقياً! وقد أصدر بوستيل في حدود تلك الفترة مؤلّفاً جديداً من وحي حلمه التوافقي بعث به إلى آباء المجمع التريدنتيني بتوقيع إيلياس باندوكيوس المستعار(112)، هو كتاب **الوحدة الشاملة البنديونزيا** الذي يبدو فيه المؤلف أكثر اقتناعاً منه في الكتاب السابق بأنه ملهم من الله كي يعيد البشر إلى

---

(109) *Monumenta Ignatiana, Sti Ignatii epistolae et instructions* (Madrid: [n. pb.], 1903), pp. 251-252.

(110) *Monumenta Ignatiana, Sti Ignatii epistolae et instructions*, pp. 344-345.

انـظـر: H. Bernard-Marie, «Le Passage de Guillaume Postel chez les premiers Jésuites de Rome mars 1544- déc. 1545,» dans: *Mélanges Henri Chamard, ou mélanges d'histoire littéraire de la renaissance offerts à Henri Chamard par ses collègues, ses élèves et ses amis* (Paris: Nizet, 1951), pp. 227-243.

(111) [M. H. S. J., *Chronicon*, auctore P. Polanco (Madrid: [n. pb.] 1894)], t. 1, p. 148-149.

(112) *Panthenosia, compositio omnium dissidiorum circa aeternam veritatem aut verisimilitudinem versantium, quae non solum inter eos, qui hodie infidelium, Judaeorum, haereticorum, et catholicorum nomine vocantur, orta sunt et vigent, sed jam ab admissis per peccatum circa nostrum intellectum tenebris, fuere inter Ecclesiae particularis ac communis membra*

انظر: Kvacala, «Wilhelm Postel. Seine Geistesart und seine Reformgedanken,» p. 319.

الوحدة الدينية ويجمع أعضاء المسيح المبعثرة في جسد واحد، وأن الخلاف بين البشر مصدره الخطيئة التي تدفع بهم إلى التقاتل كالوحوش، ومن الواجب أمام مشهد كهذا أن يتضاعف حبّنا للوحدة بنسبة تقصيرنا عن تحقيقها. ويخلص بوستيل في ختام تمهيده إلى القول: «لقد قررت، إذاً، بأمر من يسوع نفسه أن أبحث عن وسيلة تعيد، على مثال الطبيعة والنعمة، كل أعضاء يسوعي إلى الوحدة»[113].

هكذا يكون بوستيل قد تطرّق في تتمة كتابه إلى الحقائق الضرورية التي يشكّل امتلاك الجميع لها وتسليمهم بها أساساً لتقارب الشعوب والطوائف الدينية كلها، خصوصاً في الصفحات الأخيرة التي ركّزت على الخلافات بين المسيحيين موصية الجميع بالتحلّي بروح التفاهم والمحبة والتسامح:

«لعلنا لا نريد أن نسمع حكم القضاء الذي نستحق؟ فلنسامح إخوتنا جميعاً، خصوصاً من نسميهم حتى اليوم هراطقة. أمَا كانت خطايانا نحن السبب في اعتناقهم مثل هذه الآراء؟ فلنضع حداً لهذه الحرومات واللعنات إلى أن يأتي من يعتني بالكل على السواء، ذاك الذي، قبل دينونته، ينبغي أن نكفّ عن كل إدانة. «فهو الذي ينير خفايا الظلامات ويكشف نيّات القلوب. وعندها ينال كل امرىء من الله نصيبه من الثناء»[114]. أقول كل امرىء لا هذا ولا ذاك من الناس، أعني الكل والأفراد، على السواء، كاثوليك كانوا أو هراطقة أو يهوداً أو وثنيين أو اسماعيليين».

لا يجوز، إذاً، إصدار أي حكم سابق لأوانه في هذا العالم. والسبب بسيط، يضيف بوستيل، مؤدّاه أن الله وحده يسبر أعماق القلوب والنيات:

«لا يزِن المسيح الأعمال والخصومات الخارجية وحسب، بل المشاعر والنزوات والرغبات أيضاً، كذلك الغَيرة، حتى ولو عن غير معرفة. ولما كان قد وضع فينا مبادئ ميولنا، فهولا ينظر إلى الضلالة في ذاتها بل إلى الغاية والقصد. وعليه، يكون جلادو الشهداء أقرب إلى الله من الشهداء أنفسهم، ،بسبب غَيرتهم على الديانة والسلام العام، وكثيرون من الهراطقة يفضلون المؤمنين. سوى أنه يتعذّر علينا مشاهدة هذه النيّات بسبب أهوائنا».

---

(113) المصدر نفسه، ص 4 ـ 5.

(114) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 4، الآية 5.

فإن لم يكن من الجائز، عملياً، رشق اليهود بالجِرم، فكيف يجوز ذلك بالنسبة إلى المسيحيين المنشقين؟:

لما لم يستبعد الله نهائياً شعبه الذي هو الشعب المختار، بل أرجأ خلاصه إلى حين دخول الأمم جمعاء، فمن غير الجائز أن نرمي بالجِرم اليهود الذين يتفقون معنا على الحقائق الأساسية في العهد القديم، وما أحرانا، بالتالي، أن نمتنع عن حَرْم من يتفقون معنا على عقائد الإيمان».

هنا يعود بوستيل إلى فكرة عزيزة على قلبه يمكن اختصارها كالآتي: يكفي أن يتفق البشر على الحقائق الأساسية، وعليهم ألا يضطهد بعضهم بعضاً بسبب بعض التباينات التي هي، بالتأكيد، غير ضرورية للخلاص.

وقد أورد في إطار هذا الإرشاد دواعي ثلاثة على التسامح هي: 1 ـ وجوب عدم استباق حكم الله، 2 ـ وحده الله يعرف النيّات وبالتالي قيمة أعمالنا ومقاصدنا الحقيقية، 3 ـ إمكان إحلال السلام الديني بين البشر في حال النجاح في الاتفاق حول بعض النقاط الأساسية. ولعل هذه النقطة الأخيرة أن تكون موجّهة، بالدرجة الأولى إلى آباء المجمع التريدنتيني، ليصار إلى تعميمها من ثم على المتصلبين من جميع الفئات:

«أوقفوا هذا السيل من اللعنات والشتائم ضد إخوتكم أيها الآباء! فإنهم غيورون لما لله، والله وحده يدينهم. أوقفوا هذا الإفراط في إطلاق اللعنات أيها الإخوة الذين من الشمال[115] وتبصّروا أنكم أيضاً بشر. . . واسمحوا أن يعيش كل منكم بحسب تقاليده وعاداته إلى أن يمدّنا المسيح بالوحدة واضعاً حداً لهذه الخلافات التي اعتدنا حدوثها في أثناء الاحتفالات المقدسة. ونحن، إذا ما اتفقنا على المبادئ، استحال إلا أن نبلغ ملء الحقيقة في الختام، فلا نتحدّثن عن بابويين ولوثريين، بعد الآن، ولنتخذن لنا جميعنا اسم المسيح الذي منه ننتظر الخلاص، فلنكن كلنا تلاميذ يسوع، وعندها نتمنى أن يكون اليهود

---

(115) أورد هوغيه في مقالته نصوصاً لكل من تيفيه والقديس فرانسوا دو سال تصف أهل الشمال بالحسودين والثأريين: Huguet, «Aquilonaire et Aquilonien,» *Dictionnaire de la langue française au XVIe siècle*, t. 1, p. 276.

والإسماعيليون أصدقاءنا، بل نسميهم بهذا الاسم الذي نسمّي به الإنسانية جمعاء، في نهاية المطاف»[116].

وقد تابع بوستيل العمل، شأن كل أنسني أصيل، من أجل ما هو أبعد من الوحدة بين المسيحين، نعني وحدة البشر والأعراق والديانات. وإن هذا المقطع العائد إلى عام 1547 لا يقل أهمية بالنسبة إلى تاريخ التسامح البروتستانتي في فرنسا منه بالنسبة إلى الكاثوليك، إذ يُصنّف بوستيل من بين روّاد التسامح السابقين بكثير لجيل «السياسيين» الذين سيذيع ذكرهم منذ عهد شارل التاسع.

ظل بوستيل حتى وفاته عام 1581 في دير سان ـ مارتان ـ دي ـ شان، منشغلاً بقضايا التنوع الديني. من أشهر مؤلفاته كتاب: **جمهورية الأتراك** الذي أصدره عام 1560، بعد مرور إحدى عشرة سنة على رحلته الثانية إلى الشرق (1548 ـ 1549)، قبل أن يعمد إلى تعديله في طبعة لاحقة، عام 1575 بعنوان: **حكايات شرقية**. ولم يقتصر الكاتب فيه على إبداء إعجابه بالأتراك نظراً إلى تسامحهم مع المسيحيين[117]، بل جدد تأكيد العقائد المشتركة بينهم وبين اليهود والمسيحيين، حيث تبيّن له أن المحمّديين بفتوحاتهم الواسعة في المناطق المأهولة بالوثنيين قد مهّدوا الطريق، نوعاً ما، أمام نشر البشارة بالمسيح في كل أنحاء العالم، مستنتجاً أن: «الله شاء من دون أن يخطر ذلك ببال بشر أن يكون سكان عشرة من أصل اثني عشر جزءاً في العالم مرتدين أو شبه مسيحيين»[118].

---

(116) Postel, *De orbis terræ concordia libri quatuor*, pp. 130-131,

أشار باينتون إلى ورود هذا الشاهد مع نصوص أخرى لبوستيل في أوراق لدايفد جوريس، وهو من الأناباتيست، تمّ العثور عليها في مدينة بال خلال المحاكمة التي تلت وفاة هذا الهولندي الهرطوقي الشهير بعد العام 1556. هذه الأوراق تؤكد العلاقات السرية التي كانت تربط هذا الأنسني الفرنسي بكل من جوريس والطبيب الفرنسي جان بوهان الذي لجأ إلى بال وانتقل إلى «الداودية»: انظر: Roland Herbert Bainton, «Guillaume Postel and the Netherlands,» *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis*, t. 24 (1931), pp. 161-172.

(117) *De La République des turcs* (Poitiers: De Marnef, 1560), p. 74.

انظر: *Des Histoires orientales et principalement des turkes* (Paris: Hierosme de Marnes, 1575), p. 183, et Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux horizons de la renaissance francaise* (Paris: E. Droz, 1935), pp. 240-243.

(118) *Des Histoires orientales*, pp. 61-62 et 67.

نجد دراسة سريعة عن مشاعر بوستيل تجاه المسلمين، انظر: Atkinson, *Nouveaux horizons de la*

وبالتالي، فإن هنري إيتيان الذي كان قد سمع ببوستيل من دون أن يقرأه، لم يكن على كبير خطأ عندما كتب عام 1566 هذه الملاحظات النقدية اللاذعة:

«لا أدري ما إذا كان بين ما أراد طباعته من كتب واحد يضم الأحاديث التي تداولها مع كثيرين من بينهم أنا في ساحة رياليته في البندقية، ومفادها أن الديانة الحقيقية يجب أن تتكوّن من الديانات الثلاث: المسيحية واليهودية والتركية، وأن ديانة الأتراك، بنوع خاص، تتضمن نواحي إيجابية إذا ما تأملناها من كثب»[119].

وقد ارتد بوستيل، أخيراً، إلى المسائل الخطيرة التي أثارها الإصلاح، فأصدر عام 1562 كتاباً بات الآن مفقوداً بعنوان: **الوسيلة الوحيدة لاتفاق البروتستانت المعروفين بالهوغونو في فرنسا، والكاثوليك أو الرومانيين والبابويين**[120] مع عرض الأسباب. وقد تم لنا الاطلاع على موضوعه الأساسي من خلال كتاب البروتستانتي ماتيو دو أنطوان الذي يدحضه مباشرة. إنه الحلم نفسه، على الدوام، بتسوية عقائدية تعيد السلام إلى الطوائف المسيحية. وقد أخذ ماتيو دو أنطوان على خصمه «ترجّحه وتنقله بين هذا وذاك، نظير ديدال»[121]، فقال: «لقد رمى بوستيل إلى تحقيق هدفين هما: إلحاق الشبهة والشك بالعقائد الكاثوليكية والبروتستانتية، على السواء، وزرع سمومه ذخراً له بينهما ليشيّد ما خطط له»[122].

يبدو بوستيل في عصره أشبه بنبي وإشراقي ملهم. إذا كان بإمكان الكنيسة

---

renaissance francaise, pp. 245-249, and Clarence Dana Rouillard, *The Turk in French History, Thought, and Literature (1520-1660)* (Paris: [Boivin, 1940]), pp. 206-212 et 335-337. =

(119) Henri Estienne, *Apologie pour Hérodote*, nouv. ed., 2 tomes en 3 vols. (La Haye: [s. n.], 1975), t. 1, p. 184.

(120) *L'Unique moyen de l'accord des protestants, appelés en France Huguenots, et des catholiques, ou romains et papistes, avec raisons proposées* (Lyon: [n. pb.], 1562), et Des Billons, *Nouveaux éclaircissements sur la vie et les ouvrages de Guillaume Postel,*

يفصح الأب بيلون عن بعض الشكوك بشأن وجود هذا الكتاب، لكن كتاب البروتستانتي ماتيو انطوان الذي يستشهد بكتاب بوستيل لدحض بعض آراء هذا الأخير من شأنه أن يبدّد هذه الشكوك.

(121) *L'Unique moyen de l'accord des protestants, appelés en France Huguenots, et des catholiques, ou romains et papistes, avec raisons proposées*, p. 78.

(122) المصدر نفسه، ص 47.

الرومانية التي بقي أميناً لها على الدوام أن تدرج كتبه في لائحة المؤلّفات المحرّمة، فقد بدت متسامحة نسبياً مع هذا الرؤيوي المثير للاهتمام الذي، لئن ذاق طعم سجون محاكم التفتيش مرّتين، لم يجد صعوبة في التحرّر منها. فقد كان له من وفرة علمه وعمق معرفته بالشرق ما ترك بليغ الأثر في نفوس معاصريه، بالتأكيد، كما كان له من البراءة وصفاء النية ما ليّن مواقف أقسى القضاة. وإذا به يتراءى وسط العالم الممزق في القرن السادس عشر مثال الإيريني العنيد الذي لا يقتصر هدفه التوافقي على الطوائف المسيحية بل يتسع ليشمل الإنسانية جمعاء.

الفصل الثاني

وفاق ديني أم تسامح أهلي؟

(1559 ـ 1562)

1 ـ قرارات العفو الأولى في عهد فرانسوا الثاني (1559 ـ 1560): ميشال دو لوبيتال مستشاراً

كانت البروتستانتية الفرنسية قد انتهت من تنظيم كيانها الكنسي ودخلت طور التكوّن الحزبي عند اعتلاء فرانسوا الثاني، فتى الخامسة عشرة، سدة الملك في تموز/ يوليو عام 1559. وقد غدت تضم شخصيات رفيعة من بينها أمراء يتحدّرون من سلالات صافية الأعراق، أمثال آل بوربون (أنطوان، ملك النافار والأمير دو كونديه)، وآل شاتيّون (كولينيي وانديلو). وما لبثت أن احتدمت المنافسة بين هؤلاء وبين آل غيز، وبخاصة الكاثوليكيان المندفعان فرانسوا دو غيز وشقيقه الكاردينال دو لورين، خالا زوجة فرانسوا الثاني الشابة ماري ستيوارت. لكن الهزيمة حلّت بهم وتمّ إقصاؤهم عن المجالس السياسية، ما أدّى إلى استئناف جميع عقوبات العهد السابق بحق الهوغونو، بتأثير من آل غيز، كما تشهد على ذلك أحكام الإعدام المطبقة بحق كثيرين من بينهم المستشار آن دو بورغ في الثالث والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر عام 1559.

على أن من واجبنا ألا نعتبر «عاصفة أمبواز» التي هبّت في آذار/ مارس عام 1560 مجرّد ردّ فعل بروتستانتي محدّد على تعصّب آل غيز الديني[1]، بل كانت

(1) انظر آراء لوسيان روميه في: Lucien Romier, *La Conjuration d'Amboise. L'Aurore sanglante de la liberté de conscience: Le Règne et la mort de François II* (Paris: Perrin, 1923), pp. 46 ss., et 56 ss.

مبادرة من طبقة النبلاء أطلقها الأمير دو كونديه ضد خالَي الملكة. وقد شجب كالفن هذا المشروع فور إعلامه به[2]. سوى أن المحرّض على المؤامرة، لارينودي، كان كالفينياً حظي بمؤازرة الأوساط البروتستانتية في ستراسبورغ وأماكن أخرى من مناطق ليون وجنوب فرنسا[3]، كما طلب العون من إليزابث ملكة إنجلترا التي لم تتقاعس عن إرسال مساعداتها[4]. وكانت الخطّة المرسومة تقضي بأن يتجمّع المسلّحون المتآمرون حول أمبواز حيث يقيم رجال الحاشية، ويلقوا القبض على الملك ثم يجبرونه على إقصاء آل غيز عن مجالس الحكم. لكن المؤامرة أخفقت في بلوغ غايتها، وقد تم قمعها بعنف دمويّ أسس للحروب الأهلية.

رغم ذلك، فإن أول قرار رسمي ينص على التساهل - ولا نقول بعد تسامح - مع المصلحين قد صدر تحديداً في ذلك التاريخ. ويعود فضل المبادرة فيه إلى الملكة الأم، كاترينا دي ميديتشي التي، وإن آثرت التواري طوال الأشهر الأولى من ترمّلها، كانت تراقب الوضع باهتمام ممتعضة من تجاوزات آل غيز. وقد خلصت إلى الاقتناع بأن من واجبها الإمساك بزمام الأمور لإنقاذ مصالح الدولة الأساسية من منافسات الأحزاب[5]، فكان أول تدخّل لها في الثاني من آذار/ مارس 1560 بإنشائها قرار أمبواز[6]، وهوسابق لمؤامرة دو لا رينودي، إبطالاً لقرار أكوين الرهيب (2 حزيران/ يونيو عام 1559) الذي ينصّ على ملاحقة الهراطقة ومعاقبتهم، فقد أصدرت عفواً عامّاً عن جميع الجرائم الماضية شريطة أن يرضى رعايا الملك «بالعيش، من الآن فصاعداً، ككاثوليك صالحين» ولا يُطلب من العدالة إلا الوعّاظ والمتآمرون. كذلك أضيف إلى هذا القرار، بتاريخ

---

(2) حول موقف كالفن، انظر بصورة خاصة: Henri Naef, *La Conjuration d'Amboise et Genève* (Genève: A. Jullien, Georg et cie, 1922).

(3) Romier, Ibid., pp. 58 ss.

(4) المصدر نفسه، ص 74 - 75.

(5) المصدر نفسه، ص 139 - 144.

يمكننا الرجوع أيضاً إلى سيرتين قيمتين لحياة كاترينا دي ميديتشي في: Jean Hippolyte Mariéjol, *Catherine de Médicis(1519-1589)* (Paris: Hachette, 1920), et Jean Héritier, *Catherine de Médecis* (Paris: [s. n.], 1940).

(6) نجد نص القرار في: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, 6 vols. (Londres: C. Du Bosc et G. Darres, 1743), t. 1, pp. 9-11.

السادس عشر من آذار/مارس، بند يقرّ للبروتستانت بحق مهم للغاية، هو حق الالتماس الجماعي[7]، مما يعادل السماح لهم بعقد الاجتماعات، إن لم يكن من أجل إقامة العبادة الدينية، فمن أجل مناقشة مصالحهم المشتركة.

هكذا يبدو شهر آذار/ مارس عام 1560 منعطفاً في تاريخ فرنسا الديني، بحكم إعلانه في الآن نفسه بداية سياسة دينية جديدة، من جهة السلطات العامة، وانخراطاً فاعلاً في الدولة، من جهة البروتستانت. كما ظهر، في الشهر نفسه، أول مشروع ملكي لعقد مجمع وطني «كي يتمكّن الذين وقعوا في خطيئة فساد هذا العصر من الارتداد باللين إلى وحدة الكنيسة»[8]. وإذا كان الكرسي الرسولي قد أبدى استياءه من هذه الفكرة[9]، فإن من واجبنا التذكّر أن المجمع التريدنتيني كان قد أوقف أعماله منذ العام 1552 ولن يستأنفها إلا بعد انقضاء سنتين، فمن غير الوارد، بالتالي، أن يُصار إلى افتتاحه مرة أخرى في ربيع عام 1560. كانت فكرة عقد مجمع وطني شديدة الأهمية بالنسبة إلى تاريخ التسامح الديني، لأنها، من جهة، تدين استمرارية سياسة التوافق الأنسنية، كما عرفتها فرنسا وألمانيا في النصف الأول من القرن السادس عشر، ومن جهة ثانية، تقود إلى القبول بمفهوم التسامح الأهلي المؤقت. أوَ لم يكن من المحبّذ، فعلاً، أن يُصار إلى إعطاء شيء من حرية العبادة للمصلحين بانتظار أن يُعيد المجمع المقبل توطيد وحدة المملكة الدينية؟ ذلك أن الوحدة السياسية بقيت، على الدوام، وثيقة الارتباط بالوحدة الدينية في فكر الكاثوليك وخصومهم، على السواء.

❊ ❊ ❊

جاء قرار رومورانتان الصادر في أيار/ مايو عام 1560 أكثر تحديداً في

(7) النص في: المصدر نفسه، مج 1، ص 11 ـ 14.

(8) صدر هذا الإعلان الملكي في 21 آذار/ مارس 1560، أورده: Romier, *La Conjuration d'Amboise. L'Aurore sanglante de la liberté de conscience: Le Règne et la mort de François II*, p. 153.

(9) انظر: François de Tournon, *Le Cardinal Francois de Tournon* (Paris: [s. n.], 1951), p. 395,

كان الكاردينال الذي عيّنه البابا بيوس الرابع منذ فترة قصيرة موفداً لمحاربة الهرطقة في فرنسا يرفض رفضاً باتاً فكرة انعقاد مثل هذا المجمع. بالنسبة إلى موقفه إزاء الإصلاح، انظر: المصدر المذكور، ص 555 ـ 468.

تعابيره من قرار أمبواز[10]، فكان يمنع بوضوح جازم كل التجمعات العامة والخاصة. لكنه، عملياً، ظل حبراً على ورق، حيث لم يكن المصلحون يقتصرون على إطلاق العظات وتشكيل جماعات مسلّحة، بل كانت عصاباتهم تضايق الكاثوليك وتخرّب الكنائس في جنوب فرنسا.

وافق لحظة صدور هذا القرار في العشرين من أيار/ مايو تسلّم مستشار فرنسا الجديد ميشال دو لوبيتال[11] مهامه الوظيفيه. وهذا الأخير هو من مواليد أوفرنيه في مطلع القرن. كان رجلاً واسع الثقافة والاطلاع، يتمتع منذ زمن بشهرة بارزة في مجالي القضاء والمال بصفته رئيساً أول لديوان المحاسبة. علاوة على ذلك، هو أنسني مميّز، متمكّن من فن النظْم باللغة اللاتينية وصديق كبير لرونسار الذي خصّه بإحدى قصائده الغنائية، عام 1552[12]. لقد اعتبر كالفينياً متخفياً تارةً، وعديم المبالاة بالشأن الديني، طوراً. وإذا كان الرأي الأول يبدو مستبعداً تماماً[13]، فإن الرأي الثاني لا يرجح عليه. والحقيقة أن لوبيتال، كما لاحظ بويسّون ببراعة، ينتمي إلى الخط الإراسمي[14]، فقد كان إصلاح الكنيسة الأخلاقي يهمّه أكثر من المسائل العقائدية. كما ظلّ مؤمناً بالطرق التوافقية شأن كبار الأنسنيين من الجيل السابق، أمثال جان وغيوم دو بيلّي وجاك سادوليه وجان موريل. وهذه هي السياسة التي سيبادر المستشار إلى تطبيقها فور تسلمه منصبه الجديد.

---

(10) نص القرار في: *Recueil général des anciennes lois francaises, depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, t. 14, pp. 31-33.

(11) كُتب الكثير عن ميشال دو لوبيتال. انظر سيرة حياته في خاتمة كتاب: Albert Buisson, *Michel de l'Hospital* (Paris: Hachette, 1950), pp. 237-264.

من أفضل الدراسات عنه أو السير التي تناولت حياته: Emile Dupré-Lasale, *Michel de L'Hospital avant son élévation au poste de chancelier de France (1505-1558)*, 2 vols. (Paris: Thorin et fils, 1875-1899); Jean Héritier, *Michel de l'Hospital*, les grands coeurs (Paris: Flammarion, 1943); Robert Anchel, «Michel de L'Hospital,» dans: Robert Anchel, *Hommes d'état*, publié sous la direction de A. B. Duff et F. Galy (Paris: [s. n.], 1937), t. 2, pp. 299-401,

يقسو لوسيان روميه بالحكم على ميشال دو لوبيتال رداً، بدون شك، على تقريظ بعض من امتدحوا المستشار في القرن التاسع عشر. انظر: Romier, *La Conjuration d'Amboise. L'Aurore sanglante de la liberté de conscience: Le Règne et la mort de François II*, pp. 180 ss.

(12) نجد هذه القصيدة في: Pierre de Ronsard, *Odes*, livre I, no. 10.

(13) انظر: Anchel, Ibid., pp. 354-355; Dupré-Laval, Ibid., t. 2, p. 201, et Héritier, Ibid., p. 97.

(14) Buisson, *Michel de l'Hospital*, pp. 66-80.

على أن من أوحى بقرار أمبواز لم يكن لوبيتال، وليس ما يدعو إلى نسبة هذا الإجراء إليه طالما أنه لم يكن في موقع النفوذ بعد. وإنما تعود تلك المبادرة إلى كاترينا دي ميديتشي. ولم تكن كثرة النظريات تربك هذه المرأة الفلورنتية الذكية، فهي، وإن لم تعرف الكثير عن المسائل الدينية، كانت تملك حسّاً يقظاً على شيء من الماكيافيلية يخولها التنبه إلى مصالح الدولة العليا. وقد حظيت بعون ثمين بتقريبها إليها ميشال دو لوبيتال، رجل القانون الشهير والأنسني المميز، مما سيعزّز نفوذ سياستها ويضاعف من فاعليتها[15].

على أنّا سنتحاشى النظر إلى المستشار وكأنه رائد التسامح الوحيد في عصره، فكثيرون هم المؤرّخون الذين سلّطوا الأنظار عليه نظراً إلى قصور المعلومات المتوفرة لديهم في ذلك الحين، من دون أن يفطنوا إلى أن أقلية صغيرة، ولكن فاعلة، كانت تسانده وتدفع به في هذا الاتجاه.

❋ ❋ ❋

استمرت السياسة الجديدة التي انتهجتها كاترينا تفرض نفسها في مجلس فونتينبلو المنعقد بين 21 و26 آب/ أغسطس عام 1560، والذي شارك فيه أعضاء المجلس الخاص باستثناء كونديه وأنطوان دو بوربون، ملك النافار. وبعد أن طلب الأميرال دو كوليني السماح للمصلحين بالمعابد وحرية العبادة، تليت الكلمتان الأكثر ليبرالية للحبرين: شارل دو ماريك، أسقف فيين، والكاردينال دو لورين، فطالب ماريك، في ظل تعذّر انعقاد مجمع عام، بعقد مجمع وطني أو استشارة المجالس التمثيلية «دون التوقف عند العقبات التي قد يضعها البابا، مادام يُسمح لنا بهما والمسألة تتعلّق ببقائنا». وكان يدعو بانتظار ذلك، إلى إجراء بعض الإصلاحات المناسبة ومعاقبة كل تمرّد. ولم يكن يعني المصلحين وحدهم بل، أيضاً، بعض الوعّاظ الكاثوليك «الذين يحرّضون الشعب على انتفاضة تتخذ طابع الثورة المقدّسة بهدف اقتلاع البروتستانتية، كما لو أن ثمة ديانة تأمر بالفتنة من أجل غرسها أو الحفاظ عليها». ويتابع قائلاً إنه يجب «توطيد الديانة على نحو من الاعتدال لا يسمح لأحد باستغلالها لتنفيذ مآربه[16]» في مملكة يسودها السلام.

(15) انظر حول هذا الموضوع آراء: Jean Hippolyte Mariéjol, *Catherine de Médicis (1519-1589)* (Paris: Hachette, 1920), pp. 202-203.

(16) وقد اعيد نشره في: Pierre de La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX* (Paris: Buchon, 1836), pp. 58-62.

أما الكاردينال دو لورين فقد عبّر بصورة أوضح عن فكرته الداعية إلى التساهل، بقوله إنه لا يسعنا تقديم معابد للمصلحين لأن ذلك يعني «الاعتراف بوثنيتهم»، لكنّ:

«أسفه الشديد بسبب ما تمّ تنفيذه في السابق من أحكام قاسية، جعله يرى أن من واجب الملك، إذا ما وُجد قوم يذهبون عُزْلاً لسماع الوعظ خوفاً من الهلاك الأبدي، ويرتلون المزامير ولا يحضرون القداس البتة، لكنهم يتقيّدون بسائر العبادات الخاصة التي كانوا يمارسونها من قبل، أن يدافع عنهم كي لا يحلّ بهم أي جزاء قضائي ما دامت العقوبات التي تم إنزالها بهم حتى اليوم لم تأتِ بأي فائدة»[17].

وقد عملت الإرادة الملكية بموجب هذه النصيحة، إذ وعد الملك الشاب، فرانسوا الثاني، في الجلسة الختامية بتوجيه الدعوة إلى انعقاد الهيئة التمثيلية العامة (Etats Généraux) من أجل عقد مجمع وطني، وعدم اتخاذ أي إجراء قضائي «في أمور الديانة، إلا بحق المتطرّفين» وحدهم[18].

2 ـ الهيئة التمثيلية العامة في أورليون (13 كانون الأول/ ديسمبر 1560 ـ 31 كانون الثاني/ يناير 1561)

أسست الهيئة التمثيلية العامة لعهد جديد، فقد قضى الملك فرانسوا الثاني في الخامس من كانون الأول/ ديسمبر عام 1560 بعد سبعة عشر شهراً من توليه العرش على أثر داء لم يمهله إلا أياماً معدودات. ولم يكن أخوه شارل التاسع قد تجاوز بعد التاسعة والنصف من عمره، فاستلمت كاترينا الوصاية بحزم، وحافظت على سياسة الترجّح بين الفريقين، بإبقائها إلى جانبها أنطوان دو بوربون ملك النافار الذي كان يُمثّل البروتستانتية وآل غيز ممثلي الكثلكة. وكان حكمها يبدو مؤكداً عند افتتاح جلسات الهيئة العامة في أورليون صباح الثالث عشر من كانون الأول/ ديسمبر.

---

(17) نجد هذا الخطاب في: Régnier de la Planche, réédit. dans le même volume du *Panthéon littéraire*, p. 362.

(18) Romier, *La Conjuration d'Amboise. L'Aurore sanglante de la liberté de conscience: Le Règne et la mort de François II*, p. 211.

لا تزال كلمة الافتتاح الشهيرة التي ألقاها ميشال دو لوبيتال[19] يومذاك، حاضرة في الأذهان. ولم يكن فيها ما ينم على توجّه صاحبها نحو« المذهب السياسي» لكنها كانت لا تزال وفية لروح الأنسنية المسيحية، حيث قصد المستشار قبل كل شيء إلى إدانة العنف الذي يجري توظيفه في خدمة الدين، مستهدفاً بذلك لا البروتستانت المتمرّدين وحسب، بل أيضاً الكاثوليك الذين يلجأون إلى السيف بحجة الدفاع عن الإيمان:

«إذا كان المقصود هو الديانة المسيحية، فالذين يريدون غرسها بقوة السلاح والسيوف والبنادق يتصرّفون بعكس تعاليم إيمانهم التي تدعو إلى تحمّل العنف لا اللجوء إليه، وأيضاً بعكس ما يقوله القديس يوحنا فم الذهب من أننا نختلف عن الوثنيين في كونهم يستخدمون القوة والإكراه، بينما نحن المسيحيين نعتمد على الكلام والإقناع.

لا قيمة للبرهان الذي يستندون إليه من أنهم يحملون السلاح دفاعاً عن قضية الله، فإن قضية الله لا تبتغي الدفاع عنها بالسلاح: أرجع سيفك إلى غمده. إن ديانتنا لم تنتشر ولم تُصَن وتستمرّ بقوة السلاح»[20].

لكن هذا الأنسني لم يقل عن ذلك تعلّقاً بالوحدة الدينية، فهو يدرك جيداً أن الخلاف في الشأن الديني يولّد أسوأ الاضطرابات وأخطر العداوات بين البشر:

«إن توخي السلام والطمأنينة والتوافق بين أشخاص من ديانات مختلفة ضرب من الجنون، إذ ما من عقيدة أكثر انغراساً في عمق قلوب البشر وأقدر على التفرقة بينهم من العقيدة الدينية... هذا ما نختبره في أيامنا الحاضرة حيث اشتراك شخصين فرنسيين وآخر إنجليزي في الديانة نفسها يجعلهما أكثر اتفاقاً من مواطنين من ديانتين مختلفتين ينتميان إلى المدينة نفسها ويخضعان للأمير نفسه. وفي ذلك دليل على أن رابطة الدين أقوى من رابطة الانتماء إلى البلد الواحد... وليس اختلاف اللغات في أساس انقسام الممالك بل إن تنوّع الديانات والشرائع هو الذي يقسم المملكة إلى اثنتين. من هنا المثل القديم القائل: «إيمان واحد،

---

(19) نجدها في: Michel de Hospital, *Oeuvres*, éd. par Dufey (Paris: [s. n.], 1826), t. 1, pp. 375-407.

(20) المصدر نفسه، مج 1، ص 395. تذكّر هذه الجملة الأخيرة بإعلان برلمان باريس عام 1555، والمأخوذ هو أيضاً من إراسم: Erasme, *Opera omnia*, V, c. 98.

شريعة واحدة، ملك واحد». وفي هذه الحال من الاختلاف وتضارب الآراء يصعب على البشر أن يتمالكوا أنفسهم من اللجوء إلى السلاح لأن الحرب، كما يقول الشاعر، تنتج مباشرة من الخلافات والمشادّات وتحتدم باحتدامها»[21].

لم يكن لوبيتال يتصوّر بعدُ في عام 1560 إمكان قيام سلام حقيقي في مملكة منقسمة دينياً، فالحرية الدينية الخالصة لا يمكنها أن تكون حلاً، برأيه. بل إن ما يضمن السلام هو المجمع الوطني الكفيل بإرساء الوحدة، في نهاية المطاف.

وبانتظار هذا المجمع، يوصي المستشار الكاثوليك أن يجددوا تعاليمهم الأخلاقية ولا يستعملوا ضد المنشقين غير أسلحة الرأفة والمحبة، مختتماً بقوله:

«فلنصلّ إلى الله لأجلهم على الدوام، ولنفعل كل ما بوسعنا طالما أننا لم نفقد الرجاء بتطويعهم وارتدادهم، فإن المجاملة أجدى من القسوة، فلنطرح عنا هذه الكلمات الشيطانية المتمثّلة في تعابير الانقسام والتحزّب والتمرّد وتسميات اللوثريين والهوغونو والبابويين، ولا نبقينّ إلا على تسمية مسيحي»[22].

غالباً ما تم الاستشهاد بهذه الكلمات الأخيرة التي، إذا ما وضعناها في إطارها، لم تفِد معنى محايداً كذلك الذي أرادوا تحميلها إياه، إذ إنها تطالب رعايا الملك بألا يغيظ بعضهم بعضاً بكلمات مُفتنة و«شيطانية»، بل يتذكّروا، بالعكس، أنهم جميعاً مسيحيون. مثل هذا الكلام لا يمكن أن يكون صادراً عن «سياسي» وإنما هو كلام شخص لايزال في خط الأنسنية الإراسمية.

إن التوصيات المتخذة في نهاية جلسات الهيئة التمثيلية العامة كانت بوحي من هذه الروح، فهي، لئن جدّدت الإجراءات القاسية التي نصّت عليها القرارات السابقة ضد مروّجي الإصلاح، قد أتاحت، بالمقابل، لرعايا الملك المسالمين أن يحظوا بمعاملة أكثر حلماً وسماحاً. فقد توقفت الملاحقات القضائية بسبب الدين، وأُطلق سراح جميع المساجين المحكومين بجرائم دينية، «باستثناء مسببي الثورات وقادتها»، كما حُظرت «السجالات والمشاجرات والاتهامات المتبادلة في الشؤون

---

(21) المصدر نفسه، ص 296 ـ 398.

(22) المصدر نفسه، ص 402.

انظر غيوم بوستيل الذي سبق أن تعرّفنا إليه: Guillaume Postel, *De orbis terræ concordia libri quatuor* ([Paris; Bâle: Excudebat P. Gromorsus, 1544]), p. 34.

الدينية، تحت طائلة الإعدام»[23]. وسيتم العمل بهذه الإجراءات كلها حتى انعقاد المجمع المقبل».

* * *

تخللت أعمال الهيئة التمثيلية العامة في أورليون مداخلة جريئة بالنسبة إلى ذلك العصر، من قبل أحد أعضاء طبقة الإكليروس فيها، حيث انبرى جاك بياناسّي، النائب العام لأبرشية مدينة تور ورئيس عام مقاطعة بوا ـ أوبري، في الأول من شباط/ فبراير عام 1561 غداة اختتام الاجتماع، يتلو، أولاً، على نواب طبقة الإكليروس بعضاً من المقاطع الواردة في يوميات الرهبانية الثالثة، وهي تتضمن ملاحظات وطعوناً تتعلّق بالحالة الإكليريكية، فلما فرغ من قراءته شرع يخطب في زملائه بهدف تسويغ السماح للبروتستانت، أقلّه مؤقتاً، بحرية العبادة في المملكة[24]. وقد شكل خطابه هذا نقضاً للكلام القاسي الذي كان قد تفوّه به في الجلسة الملكية خطيب طبقة الإكليروس جان كانتان، في الأول من كانون الثاني/ يناير[25]، إذ قال:

«لا أشكّ في أن كثيرين لا يسُوغون وجود ديانتين في المملكة الواحدة. وإنه لمن الأفضل، في الواقع، ألاّ يكون هنالك أكثر من واحدة شرط أن تكون هي الديانة الحقيقيّة. ولكن لما كانت جهالة البشر تدفع بهم إلى خيارات متنوّعة، بحيث يعتقد كلّ منهم، لأسباب تخصه، أنه يمتلك الديانة الحقيقية، فقد وجب،

(23) انظر: Lucien Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX* (Lagny: impr. E. Grevin; Paris: Perrin et cie, libr.-éditeurs, 1924), pp. 50-51.

(24) نجد نص هذا الخطاب في: Charles-Joseph Mayer, *Des Etats généraux et autres assemblées nationales*, 18 vols. (Paris: Buisson, 1788-1789), t. 12, pp. 226-242.

حول جاك بياناسيس، انظرالمصدر المذكور، مج 12، ص 175

L. A. Bosseboeuf, «L'Abbaye bénédictine de Bois-Aubry,» *Bulletin archéologique de Touraine*, t. 12 (1899-1900), p. 285.

كان رئيس اساقفة تور آنذاك: Mgr Simon de Maillé de Brézé (1554-1577).

(25) كان جان كانتان قد أعلن ما يلي: «نطالب بحظر كل علاقة بين الكاثوليك والانشقاقيين ومعاملة هؤلاء كأعداء وعدم السماح بالعودة لمن غادر منهم البلاد بسبب الديانة. وإن من واجب الأمير استعمال السيف الذي تقلده من أجل إنزال أشد العقوبات بأولئك الذين استسلموا لعدوى سم الهرطقة المميت»، انظر: Jacques Auguste de Thou, *Histoire universelle*, 16 tomes (Londres: [s. n.], 1734), p. 15.

نجد النص الحرفي لخطاب كانتان في: Mayer, *Des Etats généraux et autres assemblées nationales*, t. 10, pp. 362 ss.

في حال الإرباك هذه، أن ننتظر تدخّل الله برحمته ليبدّد هذا الجهل، أياً يكن مصدره، ويوحّدنا باقتيادنا كلنا إلى ملء حقيقته، فلا مكان للقوة والسلطة في مجال الضمير والديانة، لأن الضمير، وهو كالكفّ التي تقاوم بنسبة تزايد الضغط عليها، لا يأتمر إلا بالعقل والتحذيرات الصائبة»[26].

وكان لوبيتال قد أعلن في خطابه الافتتاحي أن: «السكين قلما تنجع في مقاومة الروح، إن لم تؤدّ إلى إهلاك النفس والجسد معاً»[27]. أما رئيس بوا - أوبري فقد ذهب أبعد من ذلك في كلامه على «الضمير» ومقاومته العفوية للضغوطات. وسنرى الدعوات تتكاثر، في ما بعد، من أجل احترام «الضمير» و«حرية العبادة»، والاعتراضات تتعالى ضد «إكراه الضمائر». كما إن التطرّق إلى سر الضمير بالذات في الجدل القائم حول الحرية الدينية سيكون أغلب مما كان عليه في أزمنة الإصلاح الأولى. وحسناً أن يكون أحد رجال الإكليروس في فرنسا قد نبّه إلى ذلك بشدة في تلك الآونة (1561).

أما جاك بياناسّي فقد عقّب بالإشارة إلى أحد أشدّ المخاطر الذي يمكن أن يكون نتيجة حتمية للإكراه:

«إن حِرمان المصلحين من ممارسة ديانتهم لا يوجب ارتدادهم إلى الديانة الكاثوليكية. وفي حال إقدامنا على هذا المنع وعدم حصول الارتداد المنشود من جانبهم نكون قد جردناهم كلّياً من كل ديانة وسرنا بهم نحو الإلحاد، لا بل دفعناهم إليه دفعاً. .. لذا كنا نؤثر، بعيداً عن كل مقارنة، أن يكون المرء مسيحياً نوعاً ما، بغض النظر عن صلاحه وطلاحه، على أن يكون ملحداً لا إلـه له ولا ضمير ولا دين»[28].

هنا أيضاً يبدو رئيس دير بوا - أوبري ريادياً، وغالباً ما سنرى هذه الإشارة الضمنية إلى خطر الإلحاد تتكرر لدى المدافعين عن التسامح.

كان جاك بياناسّي، شأن معظم معاصريه، يعلّق آمالاً كبيرة على انعقاد المجمع الوطني من أجل إحياء الوحدة الدينية، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «من

---

(26) Mayer, *Des Etats généraux et autres assemblées nationales*, t. 12, pp. 234 ss.

(27) Hospital, *Oeuvres*, t. 1, p. 400.

(28) Mayer, Ibid., t. 12, p. 235.

الضروري أن نعيش بسلام في ممارستنا هذه الديانة وتلك، بانتظار المجمع»[29].
ما من كلام أوضح من هذا في تأييد الحرية الدينية المؤقتة. وسنرى الخطيب، تالياً، يعتمد على بعض الأمثلة التاريخية من أجل إثبات طرحه. أحد هذه الأمثلة مستقىً من تاريخ الألبيجيين الذين قرّرت الهيئة العامة عام 1224 (!) أن تدعهم يعيشون بسلام «من دون أن يضايقهم أحد، وبهذه الطريقة يكون قد أعطي لهم وقت كافٍ للتوبة والعودة إلى الإيمان الكاثوليكي»[30]. أما المثل الثاني فمأخوذ من التاريخ الروماني يتمثل في شهادة أميان مارسلان المعروفة عن تسامح الإمبراطور فالنطِنيانس الأول[31]. ثم ينتقل رئيس دير بوا - أوبري إلى تاريخ عصره، فيُذكّر بفشل قرارات فرانسوا الأول وهنري الثاني[32]، وأخيراً يشير، كما سيفعل كثيرون سواه، لاحقاً، إلى الحرية التي يتمتّع بها اليهود في المقاطعات البابوية[33].

وقد أصررْنا على دراسة هذا الخطاب المغمور الذي يعبّر فيه المؤلف عن وجهة نظره في التسامح مع الكالفينيين بصراحة أكبر مما يطالعنا في خطاب المستشار الافتتاحي[34].

3 ـ «حضّ الأمراء» (1561)

يتسع المجال للمقاربة بين هذه المداخلة وكتاب آخر يعود إلى السنة عينها، (1561) عنوانه: **حضّ الأمراء وأسياد مجلس الملك الخاص على تدارك الثورات التي يبدو أنها تهدّدنا بسبب الديانة**[35]، حيث يطالب المؤلف، هو الآخر،

---

(29) المصدر نفسه، مج 12، ص 236.

(30) المصدر نفسه، ص 238.

(31) *Rerum Gestarum*, liber XXX, 9, 5.

(32) Mayer, Ibid., t. 12, p. 241.

(33) المصدر نفسه، ص 242.

(34) لم يأتِ لوسيان رومييه على ذكره، ولا أيٌّ من المؤرّخين الذين راجعناهم. وحده بول فيوليه أورد منه بضعة أسطر في: Paul Viollet, *Histoire du droit civil français*, accompagnée de notions de droit canonique et d'indications bibliographiques, 2e édition du précis de l'histoire du droit français (Paris: L. Larose et Forcel, 1893), p. 341.

(35) تمّ نشره في: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 2, pp. 613-636.

بالتسامح مع عبادة المصلحين. ويبدو أن الكتاب كان مرموقاً في عصره بحيث نقل إلى اللاتينية والألمانية[36]. وقد أتى كاستيليون في السنة التالية[37]، على ذكره تماماً كما فعل من بعده البروتستانتي الإيطالي مينو شيلسي[38]. وغالباً ما تمت نسبة هذا الكتاب إلى إيتيان باسكيه، لكنه، في نظرنا، افتراض ضعيف الاحتمال لأن مؤلّف أبحاث في تاريخ فرنسا، على ما يستفاد من مراسلاته، كان لا يزال رافضاً فكرة التسامح الأهلي، حتى ذلك الحين[39]، فلَم ننسب إليه، بالتالي، كتاباً على هذا القدر من التحرر؟ يبقى أن نؤكد أن مؤلّفه ليس بروتستانتياً بل كاثوليكياً يفصح منذ مستهلّه إلى أي فريق ينتمي[40]، لكنه يحرص على عدم استعمال كلمات تمت إلى السجال بصِلة، فنحن لا نقع في كتيّبه، مثلاً، على ذكرلـ «الهوغونو»، أو «البابويين» أو «الرومانيين» أو «البروتستانت»[41].

---

(36) انظر المعلومات التي قدمها: Henri Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, 4 vols. (Paris: A. Picard, 1912), t. 3, p. 176, no. 1800.

(37) Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée: Auquel est montré la cause de la guerre présente et le remède qui y pourroit estre mis, et principalement est avisé si on doit forcer les consciences* ([s. l.]: [s. n.], 1562), p. 56.

(38) انظر: Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), t. 2, p. 234, note 1.

(39) أشار باسكيه في رسالة له إلى فونسوم (Fonsomme)، بصدد قرار 25 كانون الثاني/ يناير 1561 الذي يمنع ملاحقة المصلحين في بيوتهم، إلى تذمّر الكاثوليك منه لأنه لن يطول وقت حتى يعطي البروتستانت فرصة كسر هذا النير، وأضاف قائلاً: «لسنا نعرف إلى أي مأزق ستقودنا هذه الخطوات المتتالية على طريق التحرر»، انظر: Etienne Pasquier, *Les Oeuvres d'Estienne Pasquier*, 2 tomes (Amsterdam: [n. pb.], 1723), t. 2, c. 86 D,

كما كتب إلى فونسوم في غضون الفترة نفسها رسالة أخرى يقول فيها: هل خطر ببالك في سنوات شبابك أنه سيكون مثل هذا الفجور في فرنسا، بحيث تقوم في المدينة الواحدة ديانات مختلفة... إن الذين يفكرون عادة في معالجة موضوع الجمهورية متفقون على أن الديانة هي في أساس هذه الأخيرة ... ومن واجب الحاكم أن يمنع تغيير الديانة أو تعددها في الدولة الواحدة» (المصدر المذكور، B, 92 A c. 89) ونحن نؤيد رأي شامبرلان المناقض لرأي فوجير، واضع سيرة باسيكيه، انظر: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, pp. 38-49, et Robert Bütler, *Nationales und universales Denken im Werke Etienne Pasquiers* (Basel: Helbing and Lichtenhahn, 1948), pp. 128-139.

(40) *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, pp. 613-614.

انظر: Kurt Glaser, «Beiträge zur Geschichte der politischen Literatur Frankreichs in der zweiten Häfte des 16. Iahrhundert,» *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, t. 33 (1908), p. 45.

(41) *L'Exhortation aux princes*, p. 613.

كذلك يأبى هذا الإعلامي الكاثوليكي أن يظهر بمظهر الرجل المرتاب وغير المبالي:

«ذلك لا يعني، أيها السادة، أني أؤيّد هاتين البدعتين معاً، حاشا أن يتسرّب إلى ذهني رأي مرفوض كهذا. بل أعرف، بوحي من ضميري، أي عقيدة يجب أن تسيطر...»[42].

لا يسعنا، بالنظر إلى ما تقدم، إلا أن نتحقق من انقسام رعايا الملك بفعل الآراء الجديدة على نحو خطير. والسؤال هو الآتي: هل يجوز أن نتركهم يتقاتلون بحجة ضمان انتصار الحقيقة؟ ولكن يستحيل أن تكون تلك إرادة الله. فما العمل يا ترى؟ ولمّا لم يجد المؤلّف إلا علاجاً واحداً فقد سعى إلى تبريره بقوله:

«ما دمنا، من خلال الأمثلة الواردة أعلاه، قد كوّنا فكرة عن إرادة الربّ الذي لا يريدنا أن نلجأ إلى السلب أو العنف القاتل في تعاملنا مع هذا الفريق أو ذاك، فما من وسيلة أنجع وأسرع في تهدئة هذه الاضطرابات كلها غير السماح بقيام كنيستين في جمهوريتك هما: الكنيسة الرومانية والكنيسة البروتستانتية»[43].

كان رئيس دير بوا ـ أوبري، في معرض دفاعه عن طرحه، يشدّد على حجج ذات طابع أخلاقي وروحي، تتمثّل في عدم جدوى إكراه الضمائر، وخطر الإلحاد المتربص بمن نرغمهم على الرياء. إن مؤلّف كتاب **حض الأمراء** هو علماني يرى في خراب الدولة والمملكة بالكلية نتيجة لازمة للصراعات الدينية، فيطالب بإعطاء الحرية الدينية للكالفينيين تداركاً لحلول الكارثة قبل فوات الأوان. إلا أنه يُشير إلى وجوب اتخاذ أقسى التدابير الممكنة بحق كل بدعة ناشئة:

«يتفق حكماء العالم على ضرورة قطع دابر كل اعتقاد جديد بالنار والسيف والموت، من أول الطريق حيث المروّجون له لا يزالون قلّة. وذلك بالتوازي مع ما يحصل على مستوى الجسم الإنساني الذي يستدعي فساد أحد أعضائه التعجيل ببتره منعاً لانتشار العدوى في سائر الأعضاء»[44].

(42) المصدر نفسه، ص 616.

(43) المصدر نفسه، ص 617.

(44) المصدر نفسه، ص 619.

كثيرون هم الذين كرّروا هذا المبدأ من بعد كاتب «حض الأمراء»، منهم مونتسكيو، أحد مفكري القرن الثامن عشر، الذي أورد في كتابه **روح الشرائع** ما يلي: «سنكون أمام شريعة مدنية موفقة جدّاً عندما ترضى الدولة عن الديانة القائمة ولا تعود تقبل بقيام أي ديانة أخرى»[45].

وبخلاف ذلك عندما تقوى البدعة بالرغم من التدابير القمعية، حيث يؤدي إلغاء قسم كبير من هذا الجسم إلى قتل الجسم بكامله. هذا هو وضع فرنسا في وقتنا الحاضر بعدما: «وصلت الأمور[فيها] إلى حدّ يتعذّر معه إبادة البروتستانت من دون إبادة الجميع نظراً إلى وفرة عددهم»[46].

من هنا وجب تصنيف هذا الإعلامي في عداد من سيعرفون لاحقاً باسم «السياسيين»، على الرغم من التباس دلالة هذا التعبير الذي قد يُشار به إلى الذين ينسبون كل شيء إلى مصلحة الدولة ولا رائد لهم، في نهاية المطاف، إلا همّ تأمين المصالح الزمنية. ولعل كاترينا دي ميديتشي تصنَّف في هذه الفئة، فهي لم تكن تملك أي حسّ في القضايا الدينية، ولا كانت تتبنّى أي نهج، بالتأكيد، لكنها كانت تتميز بشيء من الماكيافيلّية الفطرية. أيضاً يمكن أن يشار بهذا التعبير إلى الذين يطالبون للدولة والأمّة بنوع من الاستقلالية عن الكنيسة والشؤون الروحية، ففي القرن السابع عشر نرى ريشوليو، رجل الدولة والكنيسة معاً، يدافع ببراعة عن هذه العلمنة الجزئيّة للدولة ضد حزب مترمّت وريثٍ للنظام الوسيطي، كما نراه يقاوم الكاثوليك المتصلّبين مقاومته لحزب السياسيين الملكيين الذي يرد النظام الروحي، إلى سيادة الدولة، حصراً. إن مؤلّف كتاب **حض الأمراء** ينضم يقيناً إلى جماعة «السياسيين» المعتدلين، فما التسامح، برأيه، إلا علاجاً لإنقاذ وحدة الأمّة رغم الانقسام الديني. لكن ذلك لا ينتقص من جدة موقفه وأهميته المستقبلية الذي يتميّز عن موقف الأنسنيين الإراسميين في أن انطلاقة هؤلاء لم تكن قومية، إذ إنهم يراهنون من خلال مطالبتهم بالتسامح المؤقت على إرساء وفاق ديني يستعيد تماسك المسيحية القديم في صيغة جديدة، وقد كان قائدهم إراسم قليل التحسّس للقضايا القومية. لكن ذلك ينطبق أيضاً على اللاهوتيين الكاثوليك الذين يذعنون للتسامح منعاً لتفاقم الشر، وكما سبق أن أشرنا في

(45) Montesquieu, *Esprit des lois*, XXV, 10

(46) *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, pp. 618-619.

معرض حديثنا عن مارتينوس بيكانوس في ألمانيا، كانوا يستبعدون الدوافع السياسية والزمنية لاعتبارهم إياها غير كافية، ويبنون مواقفهم على أسباب روحية بحتة. ذلك أن الدين والدولة ظلاّ، في فكرهم، متلازمين[47].

* * *

لقد كان مؤلّف كتاب **حض الأمراء** يخفف من صرامة المبدأ القائل: «إيمان واحد، شريعة واحدة، ملك واحد»، انطلاقاً من اعتباراته حول الخير القومي المشترك، منبئاً إلى حدّ ما، بعلمنة الدولة. كما إنّه، خلافاً لما يراه ميشال دو لوبيتال ورئيس دير بوا ـ أوبري، لم يكن يعوّل على المجمع في إعادة إرساء الوحدة الدينية:

«يصعب على البروتستانتي الحقيقي أن يمتنع بقرار مجمعي عن عبادة خالقه وفق الطريقة التي طبعها في ذهنه. وما تلك هي حال الروماني الحقيقي الذي أخذ الإيمان عن آبائه وأجداده. ذلك أن المجامع تفعل فينا، فقط، عندما يكون إيماننا موافقاً للمبادئ الأساسية، ولا يُطرح فيها موضوع إصلاح التجاوزات والطقوس الاحتفالية»[48].

إن «الزمن وحده لا المجامع» يمكنه أن يحلّ الخلافات على الصعيد الروحي. هذا ما أراد قوله، بالضبط «المتساهل جملائيل» في نصيحته الشهيرة إلى مجلس اليهود الأعلى[49].

هكذا بدا إعلاميُّنا وكأنه يُرجىء إلى أجل غير مُسمّى عودة البروتستانت إلى الوحدة المسيحية، مما يشكّل حجة إضافية لمنحهم لا حرية المعتقد وحسب، بل حرية العبادة أيضاً. ذلك أن حِرمانهم منها، كما لاحظ جاك بياناسّي، من شأنه أن يدفع بهم إلى الكفر تدريجيّاً، بل نحو إلحاد لا يقل على الدولة خطراً منه على الديانة:

---

(47) انظر ص 381 من هذا الكتاب.

(48) *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, p. 621.

(49) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 33 ـ 39. سبق لكاستيليون أن أورد رأي جملائيل عام 1554 في سجاله مع كالفن، بل قبل ذلك أيضاً (1551) في تمهيده للكتاب المقدس الذي كان قد أهداه إلى الملك إدوارد السادس، انظر: Sébastien Castellion, *Concerning Heretics*, trad. anglaise et introduction par R. H. Bainton (New York: [n. pb.], 1935), p. 213.

«أكره حضور القداس يقول الكالفيني، أمقت اقتبال المناولة من يد كاهن... ليست مسطّحات الحجارة هذه المنحوتة بصور قديسين سوى أصنام، في نظري. وأنتم، من جهة، تسمحون لي بالامتناع عنها، لكنكم، من جهة أخرى، تطالبونني بالعودة ثانية إلى الكنيسة والجماعة حيث أريد أن أعبد إلـهي. من يزوّجني؟ من يُعمّد أولادي؟ بل من يُعطيني المناولة؟ هل تودون أن تعرفوا مفعول ذلك كله فيّ على مرّ الأيام؟ إن هو إلا بغضاً واحتقاراً للشريعة الرومانية التي أكرهها منذ صباي كما لإيماني الذي كنت قد كرّست نفسي لأجله. وهكذا، فبدل أن أعبد إلـهي وخالقي وربي قلباً وفكراً بورع صادق، أروح أهذر في أحاديثي غير مبالٍ، وأغوص في عمق هاوية إلحادٍ لا يعود علي بسوى السلب والنهب واحتقار الملك واحتقاركم جميعاً، وباختصار، بانتهاكات ضد السلطة...»[50].

لم تغب المصلحة الوطنية عن بال المؤلّف، حتى في اعتباراته حول الإلحاد الذي يرى فيه، إذا ما آل إليه البروتستانت جرّاء تضييق الخناق عليهم ومنعهم من ممارسة عبادتهم، علة مستمرّة لأعمال الشغب ضد الملك والأمّة.

ينبغي، إذاً، إعطاء حرية العبادة للبروتستانت كما للكاثوليك، ولكن بشرط الحفاظ على السلام الأهلي والامتناع عن تعكيره، إن بتعليم الرؤساء الدينيين أو خطب الوعّاظ:

«فليحيا كلّ منكم إيمانه المسيحي بورع، أجلّوا وعّاظكم ورؤساءكم بأساليب متنوعة، ولكن، إذا تفوّه الواعظ الروماني أو خادم الكلمة البروتستانتي بكلام مثير للشقاق، عاقبوه عليه بشدّة، وليرتعب الشعب مما حلّ به ويتّعظ بمثله فلا يُقدم على مثل هذه السفاهات بعد الآن»[51].

وإذ يطيب للمؤلّف أن يسوق بعض الشواهد إثباتاً لفرضيته، نراه قلما يلجأ إلى الكتاب المقدس بل يُذكّر ببعض الأمثلة المعروفة، وهي: موقف القديس مارتينوس، أسقف تور الذي شجب إعدام بريسيليانوس الهرطوقي؛ وتسامح كل من ألكسندروس ساويروس وقسطنطين بنوع خاص؛ حرية المسيحيين الدينية في

(50) *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, pp. 623-624.

(51) المصدر نفسه، ص 627.

الأراضي التركية؛ حرية اليهود الدينية في الأراضي البابوية، وصولاً إلى الاستنتاج الآتي:

«لست محامياً عن البروتستانت، بل أنا مجرّد مواطن يعبد الله ويخافه... لا أبغي من مجمل دراستي بعد الله، إلا استقرار الشعب ودوام عظمة ملكنا وبقاءنا جميعاً في دولكم وعزّتكم. بحق الله، أيها السادة، لا تُكرهوا ضمائرنا بحد السيف. نحن كلّنا، رومانيين وبروتستانت، مسيحيون موحّدون بسر العماد المقدّس: كلنا نعبد إلـهاً واحداً ونجلّه، إن لم يكن بالطريقة نفسها فبالغيرة نفسها. كلنا نحب قريبنا ونعينه، بموجب الوصية نفسها، ونخضع بطيبة خاطر لقرارات أميرنا البشرية... إذ إنني، في نهاية الأمر، أتركها لحكم المجمع وتحديده، متى رأيتم ضرورة لعقده»[52].

لقد أدرك كاتب **الدفوعات** هذا، بكثير من الوضوح، سياسة فيليب الثاني، ملك إسبانيا. إنه يريد أن ينصّب نفسه مدافعاً عن الكثلكة كي يفيد من انقساماتنا الدينية ويُخضعنا جميعاً لسيطرته، فكما استغلّ الإنجليزي خلاف الأرمانياك والبورغينيون في الماضي، كذلك الملك الإسباني مستعدّ لاستغلال الخلافات الراهنة: «تبصّروا جيداً فإن الغريب كل يوم لكم بالمرصاد، وشغله الشاغل تحيّن اللحظة التي يرى الفرنسيين فيها ينقضّون بالسلاح بعضهم على بعض»[53].



في اعتقادنا أن كتاب **حض الأمراء** في فرنسا قد أسس لسلسلة من البيانات أفصح فيها المدافعون عن التسامح، عن وجهة نظر «السياسيين» القومية. على أن الكاتب لم يقتصر على تقديم الحجج السياسية، بل دعمها بمناشدة لن يلبث البروتستانتي كاستيليون أن يستعيدها لحسابه الخاص: «بالله، أيها السادة! لا تُكرهوا ضمائرنا بحدّ السيف!» لقد استند المدافعون عن التسامح الأهلي في فرنسا إلى حجج أساسية تتمثّل في الاهتمام بالمصلحة الوطنية، واحترام قدسية الضمير، ومنح حرية العبادة كعلاج وقائي للزندقة والإلحاد. وقد تمّ التعبير عنها بوضوح منذ الأشهر الأولى لملك شارل التاسع.

(52) المصدر نفسه، ص 633 ـ 634.

(53) المصدر نفسه، ص 635.

كانت فرنسا في ذلك الحين تفتقر، لسوء الحظ، إلى ملك حازم، قادر على فرض السلم الأهلي على رعاياه المنقسمين في الموضوع الإيماني. يقول ماريجول: «كان يقتضي قيام حكم مطلق، بكل معنى الكلمة، من أجل فرض التسامح على المتعصّبين، أي على الجميع تقريباً»[54]. لقد كانت الملكة ـ الوصيّة تتحسّس المصلحة الوطنية، بدون شك، كما كانت ماهرة ومناورةً لبقة في غمرة المنافسة القائمة بين الفرقاء، لكنها، إلى جانب كونها أجنبية، كانت امرأة يعوزها نصح رجل شامل النظرة. وباختصار، لم تكن إلا امرأة «سياسيّة» في ظروف دقيقة جداً تتطلّب شخصية فذّة. من هنا، فإن تطبيق سياستها الليبرالية بدل أن يبعد خطر الحرب الأهلية سيعجّل في إطلاق الشرارة الأولى.

والواقع أن سنة 1561 لم تتميّز بتضاعف سياسة الاقتناص البروتستانتي وحسب، بل شهدت إلى جانب ذلك نشوء جمعيات مسلّحة وثورات حقيقية، ولا سيما في جنوب فرنسا. لكن الكاثوليك لم يبقّوا، من جهتهم، مكتوفي الأيدي، بل إن الدوق دو غيز والقائد العام مونمورنسي بعد تصالحهما أقنعا الماريشال سان ـ أندريه بالانضمام إليهما وأنشأوا معاً ما يعرف بـ «حكم المثالثة»، كما وقّعوا في السادس من نيسان/ أبريل على معاهدة دفاع عن الإيمان، بالمعنى الحقيقي، تمهيداً للحلف المقبل عام 1576. كذلك أخذت تظهر هنا وهناك، على الأرض أولى التحالفات المحلية، من تجمعات و«نقابات» للدفاع المسلّح الكاثوليكي بوجه مجازفات الهوغونو[55]. وهكذا بدأت ترتسم صورة الحرب الأهلية تحت أنظار الحكومة العاجزة.

4 ـ آخر محاولات الوفاق الديني
حوار بواسّي: 9 أيلول/ سبتمبر ـ 14 تشرين الأول/ أكتوبر 1561

كذلك تميّزت سنة 1561 بتطوّرات جديدة في مجال سياسة التسامح والوفاق أسس لها قرار التاسع عشر من نيسان/ أبريل الذي، وإن لم يسمح بقيام ديانتين على نحو صريح، كان يشجّع حرية المعتقد، فقد فرض على

---

(54) Romier, *Le Royaume de Catherine de Médicis*, p. 93.

(55) انظر: Joseph Lecler, «Aux Origines de la ligue, premiers projets et premiers essais (1561-1570),» *Eudes* (20 avril 1936), pp. 188-208.

الفريقين الامتناع عن التشاتم بتسميات مثل: «هوغونو» و«بابويون»، وحظّر اقتحام المنازل الخاصة عنوة بحجة الكشف عن جمعيات غير مشروعة فيها، كما أمر بتحرير جميع المعتقلين الذين ما زالوا مسجونين لأسباب دينية، وسمح للبروتستانت الفارين إما بالعودة إلى ديارهم كي يعيشوا فيها «بحسب الديانة الكاثوليكية بمأمن من كل تعيير»، وإما بالخروج من المملكة بعد بيع أملاكهم[56]. وفي هذا التدبير الأخير ما يذكّر بعض الشيء بمعاهدة أوغسبورغ (1555) التي نظّمت الإمارات الألمانية.

أما قرار الثلاثين من تموز/ يوليو فقد ولّد انطباعاً بالتراجع إلى الوراء[57]، إذ عاد يحرّم على المصلحين إنشاء الجمعيات، حتى الخاصة منها. ولم يكن ذلك، في الواقع، إلا مكراً ودهاء من قبل الملكة ـ الوصية التي ظنّت أن بإمكانها، في تعذّر اللجوء إلى القوة، استعمال الحيلة لطمأنة الكاثوليك من دون إلحاق كبير أذىً بالبروتستانت، إذ كان البند الأخير منه يوصي القضاة «بعدم التشدّد في تطبيق مضمون هذه النصوص» ومعاقبة الوشاة. لكن هذا القرار ظلّ حبراً على ورق لأن الهدف منه كان تغطية مساومات الملكة ـ الأم مع قادة الإصلاح من أجل الإعداد للحوار[58].

* * *

سبق هذا الحوار اجتماعان منفصلان في آب/أغسطس عام 1561: الأول، لرجال الإكليروس في دير راهبات الدومينيكان في بواسّي، والثاني، للعلمانيين ضم النبلاء وممثلي الشعب في بونتواز، ففي الثاني عشر من حزيران/ يونيو تم توجيه الدعوة إلى جمعية الأساقفة للانعقاد في أواخر شهر تموز/ يوليو. وكان المطلوب، نظرياً، تعيين ممثلي كنيسة فرنسا للمشاركة في

---

(56) النص موجود في: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 2, pp. 334-335.

(57) النص في: Antoine Fontanon, *Les Edits et ordonnances des rois de France*, 4 tomes en 3 vols. (Paris: [s. n.], 1611), t. 4, pp. 264-265.

انظر: Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, pp. 159 ss.

(58) المصدر نفسه، ص 164.

المجمع المسكوني الذي بدت إعادة افتتاحه وشيكة. أما عمليّاً، فقد كان المستشار ميشال دو لوبيتال يفكّر بالمجمع الوطني الذي ملك عليه اهتمامه لأن إنجاز التوافق يتوقف عليه[59]، سوى أن خمسين أسقفاً، فقط، من أصل مئة وثلاثة عشر مدعوّاً حضروا المداولات التي افتتحها في الحادي والثلاثين من تموز/ يوليو بخطاب شفٍّ عن برنامج متكامل، حسبما أورده أحد الشهود، فقد: «حثّ الأساقفة على القيام بواجباتهم كلّ في مكان ولايته، والعمل على إخضاع إخوتهم الضالين والتائهين بمحبة، على مثال الطبيب الذي يسعى إلى تقديم الشفاء للمريض المسكين بشتى الوسائل، فإن من الأسهل، بحسب قوله، إخضاعهم باللين والكلام العذب بدل الفظاظة والأساليب النابية»[60]. إنها أبداً طريقة التوافق الأثيرة لدى الأنسنيين. وقد شرع الأساقفة، على أثر هذا الإخطار الرسمي، يؤكدون ولاءهم جهاراً للكرسي الرسولي. ثمّ انتقلوا إلى معالجة قضايا متنوّعة، كالإصلاحات الإدارية والمساعدات المالية الواجب تقديمها للملك وتسمية الموفدين إلى المجمع التريدنتيني، ولم تتمّ مناقشة أي قضية عقائدية.

كان نواب طبقة الأشراف والشعب، في تلك الأثناء، يعقدون اجتماعاً في بونتواز من أجل حلّ الأزمة المالية[61]، فلما فرغوا من إعداد تقاريرهم، افتتحت في السابع والعشرين من آب/ أغسطس، جلسة عامة لهيئة ممثلي الطبقات الثلاث في سان ـ جرمان حيث تقيم الحاشية. وقد تركّز البحث على ديون الملك، بنوع خاص. وحده جاك بريتانيه، رئيس بلدية أوتون البروتستانتي، تناول موضوع حرية الضمير بعبارات جريئة، فطلب إلى الملك، في البداية، أن يدعو إلى عقد «مجمع وطني شرعي ومفتوح «من أجل» إبطال الآراء المتنوعة وإخمادها،

---

(59) انظر: Noël Valois, «Les Essais de conciliation religieuse au début du règne de Charles IX,» *Revue d'histoire de l'église de France* (1945), pp. 238-240, et Romier, Ibid., pp. 146 ss.

(60) Alphonse de Ruble, «Journal de Claude Despence,» dans: Alphonse de Ruble, *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'île-de-France* (Nogent-le-Rotrou: [Impr. de Daupeley-Gouverneur], 1886), p. 14. Intéressant article de: M. Evennett, «Claude d'Espence et son discours du colloque de poissy,» *Revue historique*, t. 164 (1930), pp. 55-56.

(61) Romier, Ibid., pp. 180 ss., et Valois Noêl, «Les Etats de Pontoise,» *Revue d'histoire de l'église de France*, vol. 29 (1943), pp. 237-256.

وإصلاح الديانة وإعادتها إلى بهائها السابق ونقاوة الكنيسة الأولى»[62]. لكنه طالب، بانتظار المجمع المذكور، أن تُمنح حرية العبادة لأتباع دينه ويُسمح للمصلحين بإنشاء المعابد.

لقد التمس ممثل الشعب هذا الكثير لأهل ملّته، فهل كان ليبرالياً إلى هذا الحد؟ إن في أحد مقاطع خطابه ما يدعو إلى الشك بأمره. وإذا كنا نذكر كيف كان المستشار آن دو بورغ، الذي طالب الملك عام 1559 بالتسامح ريثما يُصار إلى عقد «مجمع حر»، يستثني من هذا التسامح «الأناباتيست وأتباع ميشال سرفيه وهراطقة آخرين»، فإن رئيس بلدية أوتون قد دافع عن هذا الطرح عينه بالقول:

«ولست لأريد بكلامي هذا أن أجرّد الحاكم من القدرة على استخدام السيف ضد الهراطقة والمتمرّدين والمُخلّين بالنظام العام بعد أن تكون قد بلغتهم كلمة الله المفهومة على نحو جيد وسليم واستمرّوا راسخين في قناعتهم، وبعد أن يكونوا قد أتمّوا ما نسميه تنبيهاً وإرشاداً مسيحيين»[63].

ربما بدا، من الوهلة الأولى، أن جاك بريتانيه لا يطالب باستعمال السيف ضد الهراطقة إلا في حال التمرّد. لكن الإشارة إلى كلمة الله «المفهومة على نحو جيد وسليم» تُظهر أن الأمر يتعلّق أيضاً بالهراطقة الملاحقين بسبب آرائهم المناقضة للكتاب المقدّس والذين يستحقون الموت إذا ما رفضوا الرجوع عن أقوالهم. وهكذا لا يكون رئيس بلدية أوتون، بالرغم مما يوحي به ظاهر كلامه، أكثر ليبرالية من آن دو بورغ أو كالفن.

اختُتمت الجلسة المنعقدة بكامل هيئتها في السابع والعشرين من آب/ أغسطس في سان ـ جرمان باقتراح رجال الإكليروس تقديم اثني عشر مليون ليرة لتسديد ديون الدولة[64]. وكان يفترض، في الحالات الطبيعية، أن يعقب انتهاء جلسة الهيئة التمثيلية في بونتواز إقفال جمعية بواسّي الإكليريكية. لكن الملكة التي كانت لا تزال ولوبيتال تهجس بإنجازمخططهما التوافقي، منعت الأساقفة من مغادرة بواسّي من دون إذنها، فقد كانت تفكر منذ أسابيع بتنظيم حوار يتواجه فيه كبار ممثلي الإصلاح مع نخبة من رجال الإكليروس في فرنسا. ولما كانت جاهلة

(62) Pierre de La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX* (Paris: Buchon, 1836), pp. 147-148.

(63) المصدر نفسه، ص 148.

(64) Romier, *Le Royaume de Catherine de Médicis*, p. 186.

كل الجهل للمسائل العقائدية ـ على حد قول سفير البندقية ميشال سوريانو[65]: «يبدو لي أن الملكة لا تفهم معنى كلمة عقيدة» ـ فقد فاقت أوهامها أوهام مستشارها حول إمكان تحقيق توافق مماثل في تلك الفترة. وتفصيل ما حصل هو أنها عمّمت على رعايا الملك منذ الخامس والعشرين من تموز/ يوليو توصيات تسمح للذين لديهم «ما يشتكون منه» أن يتقدّموا بمطالبهم لاجتماع الإكليروس المقبل[66]. وكان ذلك بمثابة دعوة مبطّنة إلى الهوغونو. كما أرسلت البطاقات وجوازات المرور لبيار ماترير في زوريخ، ونيكولا دي غالار في إنجلترا، وتيودور دو باز في جنيف[67]، وكان هذا الأخير يبدو، صواباً أم خطأً، أكثر وفاقية من كالفن[68]. وحوالي منتصف شهر آب/ أغسطس وصل عدد من خدّام الكنائس البروتستانتية إلى سان ـ جرمان. ثم حضر باز في الثالث والعشرين منه فاستقبله لوبيتال وكولوني وكونديه وملك النافار، وحادثه الكاردينال دو لورين بمودّة[69]، ولم يبقَ إلا أن تعمد مع قادة الإصلاح إلى فرض فكرة الحوار على جمعية الإكليروس. وهكذا كان، فقد أبلغت الوصية على العرش رغباتها إلى الأساقفة بواسطة الكاردينال دو أرمنياك[70] في الخامس والعشرين من آب/ أغسطس، فلم يجد هؤلاء بدّاً من القبول، وتقرّر إجراء الندوة الحوارية في بواسّي خلال الأيام الأولى من أيلول/ سبتمبر[71].



(65) Marc' Antonio Barbaro, *Despatches of Michele Suriano and Marc' Antonio Barbaro*, Edited for the Huguenot Society of London by Sir Henry Layard (Lymington: C. T. King, 1891), pp. XLV-XLVI

(66) *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 1, pp. 41-42.

(67) انظر: Valois, «Les Essais de conciliation religieuse au début du règne de Charles IX,» pp. 249-250.

(68) انظر: Paul-Frédéric Geisendorf, *Théodore de Bèze* (Genève: Labor et fides, 1949), pp. 128-130.

(69) انظر: المصدر نفسه، ص 137 وما يليها، و Valois, Ibid., pp. 252-253

(70) Romier, *Le Royaume de Catherine de Médicis*, p. 208.

(71) المصادر الأساسية لتاريخ حوار بواسي هي: Pierre de La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX* (Paris: Buchon, 1836), pp. 154-201; Alphonse de Ruble, éd., «Journal de d'Espence,» *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'île de France*, t. 16 (1889), pp. 11-46; *Diaire de l'Assemblée des évêques*, publié par Mgr = Roserot de Melin, et «Rome et Possy,» *Les Mélanges de l'école française de Rome*, 1921-1922, pp.

افتتحت الجلسة يوم التاسع من أيلول/ سبتمبر في قاعة الطعام التابعة لدير راهبات الدومينيكان، فجلس شارل التاسع والعائلة المالكة في عمق القاعة يحيط به من الجانبين الأساقفة والمعلّمون الكاثوليك. كما أقيم في الجهة الرابعة المقابلة للملك حاجز اصطفّ على طوله وقوفاً عشرة من خدّام الكلمة من بينهم تيودور دو باز ونحو عشرين ممثلاً للكنائس المختلفة. وكان المستشار قد استبق دخولهم وافتتح المؤتمر[72] بخطاب موجز شبّه فيه الملك بقسطنطين مترئساً مجمع نيقية. ولم يكن يخامره أدنى شك في أن جمعية كهذه ستتمكّن من تحقيق السلام الديني بصورة أجدى من أي مجمع مسكوني. لذا أوصى الأساقفة بأن «يتصرّفوا بتواضع»، مطّرحين جانباً «كل الفذلكات والجدالات الغريبة»، وأن يتقيدوا بالكتاب المقدّس وكلام الله، و«يلتزموا به إلى أقصى حدّ ممكن». ثم ختم قائلاً:

«على الأساقفة ألا يعتبروا أعداءً لهم أولئك الذي يقولون بالديانة الجديدة وهم مسيحيون مثلهم ومعمدون، وألا يدينوهم بإجحاف، بل يتقرّبوا إليهم ويبحثوا عنهم ويسعوا وراءهم، ولا يوصدوا الباب بوجههم بل يستقبلوهم بمودّة، هم وأولادهم ولا يعاملوهم بخشونة ومكابرة»[73].

بعد هذا الخطاب، دخل خدّام الكلمة، فتكلّم باز باسمهم مدلياً بقانون إيمان طويل، وقد حصل إشكال واحد أثار بعض البلبلة على أثر إعلان الخطيب: «أن جسد المسيح بعيد عن الخبز والخمر بُعد أعالي السموات عن الأرض»[74]. إذ ما كاد باز ينهي كلامه حتى قدّم الكاردينال دو تورنون، ممثل المتصلّبين،

---

118 ss. Le Discours du P. Lainez a été publié intégralement par le P Henri Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, 5 vols. (Paris: A. Picard et fils, 1910-1925), appendice C, pp. 651-657; Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, pp. 211 ss., Valois, «Les Essais de conciliation religieuse au début du règne de Charles IX, » p. 253 et suiv.; Geisendorf, *Théodore de Bèze*, pp. 144 ss; Fouqueray, Ibid., pp. 252 ss, et M. François, *Le Cardinal de Tournon*, pp. 408 ss.

(72) Hospital, *Oeuvres*, t. I. pp. 485-489.

(73) المصدر نفسه، ص 488.

(74) نجد خطاب باز في: La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX*, pp. 159-167.

اعتراضاً شديد اللهجة، فأجابت الملكة أن ليس في نيتها تجديد الخلافات بل تهدئتها و«ردّ المنحرفين عن سواء السبيل»[75]، ثمّ أمهلت الأساقفة أسبوعاً لتحضير ردودهم.

أُوكلت هذه المهمة إلى الكاردينال دو لورين، رئيس أساقفة رامس، فاضطلع بها على أتم وجه في جلسة السادس عشر من أيلول/ سبتمبر بحضور حشد كبير ضم راهبات دير الدومينيكان. وقد أعجب الجميع، باستثناء المتصلّبين منهم، باللياقة[76] التي راح يخاطب بها خصومه. وعبثاً سيعلو صوت باز ورفاقه على الأثر مؤكدين أن حججه واهية ومبدين استعداداً ملحاً للرد عليها، لأن الملكة - الوصية ، وإن كانت تجد في ذلك أقصى مبتغاها، اضطرّت، هذه المرّة، إلى التراجع أمام المعارضة القاطعة التي أبداها الكاردينال دو تورنون وقسم كبير من الأساقفة[77]، ما استدعى رفع الجلسة دون نقاش.

* * *

ثم وصل إلى سان - جرمان، بعد أربعة أيام، الكاردينال إيبوليت ديستيه موفداً من قبل الكرسي الرسولي ترافقه حاشية كبيرة للدفاع عن مصالح الكنيسة الرومانية لدى بلاط فرنسا. وهو اختيار خاطىء لا يتناسب مع مهمّة مماثلة، لأن كاردينال مدينة فرّارا المعروف بغناه وزهوه ودسّه[78] كان مثال الأحبار الدنيويين في عصر النهضة. لكن عدداً من اللاهوتيين المرموقين كان بصحبته، من بينهم رئيس عام الآباء اليسوعيين، الأب لينيه، يعاونه أمين سرّه الأب بولانكو وأحد

(75) المصدر نفسه، ص 168.

(76) نجد ملخصاً لهذا الخطاب في المصدر نفسه، ص 170 - 177.

(77) ذكّر الكردينال دو تورنون في أثناء مداخلته بالمبدأ الذي كان ميشال دو لوبيتال قد أعلنه أمام الهيئة التمثيلية في أورليون: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد»، انظر: المصدر نفسه، ص 178.

(78) «من غير المألوف أن يكون ل. باستور قد تجرّأ على القول: «وجد الحبر الأعظم في الكاردينال إيبوليت ديستيه الشخص الأكثر ملاءمة للقيام بمثل هذه المهمة الصعبة»، انظر: **Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), t. 16, p. 89, et Romier, Ibid., pp. 222 ss.**

وبالعكس انظر حكم لوسيان روميه القاسي: **Feliciano Cereceda, *Diego Lainéz en la Europa religiosa de su tiempo, 1512-1565*, 2 vols. (Madrid: Ediciones Cultura hispánica (Gráficas Ultra), 1945), t. 1, pp. 579-585.**

اليسوعيين الفرنسيين الأب أنيبال دو كودريه[79]، فسارعت الملكة ـ الوصية إلى استطلاع حقيقة استعدادات الموفد والإفادة منها لدعم سياستها التوافقية، وفرضت على الأساقفة محاورة جديدة مع الخدّام البروتستانت تحت رعايته. كان ذلك في الرابع والعشرين من أيلول/ سبتمبر، ولكن في أجواء مغايرة للسابق، فبدل أن تُعقد جلسة عامة برئاسة الملك، أُجريت ندوة خاصة تواجه فيها اثنا عشر لاهوتياً كاثوليكياً مع اثني عشر خادماً بروتستانتيّاً. وقد احتدم الجدل بين باز والكاردينال دو لورين على أثر توجه الكاردينال إلى الكالفينيين مستفسراً بلباقة عمّا إذا كانوا يوافقون على العقيدة التي أقرّها اتفاق أوغسبورغ بشأن حضور المسيح الحقيقي في الأفخارستيا[80]. كان هذا السؤال بمثابة تذكير بالخلاف بين لوثر وكالفن حول إحدى نقاط الإيمان الأساسية، وقد مُنح الخدّام مهلةً محدّدة لإعطاء جواب نهائي قبل أن يجري استئناف الحوار بعد يومين. وفي السادس والعشرين من أيلول/ سبتمبر جرت مناورة جديدة بين باز والكاردينال دو لورين الذي بادر إلى سؤال خصمه عما إذا كان مستعداً للتوقيع على العقيدة المتفق عليها في أوغسبورغ بشأن الحضور الحقيقي، فردّ عليه باز بالمثل سائلاً إياه بدوره عما إذا كان مستعداً لاتباع إعلان إيمان أوغسبورغ في رفضه تحوّل القربان الجوهري[81]. ثم استعاد الجو بعض صفائه خلال العرضين اللاحقين: عرض اللاهوتي كلود ديسبانس في الدفاع عن العقيدة الكاثوليكية، وعرض بيار مارتير في تبرير المذهب الكالفيني، باللغة الإيطالية[82]. وبعد هذا الخطاب كانت مداخلة بالغة العنف للأب لينيه الذي نعت خصومه، على ذمة أحد الشهود، بالذئاب والثعالب والأفاعي والقتلة[83]،

---

(79) انـــظـــر: Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, t. 1, pp. 257 ss., et James Brodrick, *Origines et expansion des jésuites*, traduit par J. Boulangé; préface de Michel Riquet, 2 vols. (Paris: Sfelt, 1950), t. 2, pp. 33 ss.

(80) La place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX*, p. 192.

(81) المصدر نفسه، ص 195 ـ 196.

(82) المصدر نفسه، ص 197، و«Journal de Cl. d'Espence, dans de Ruble, Journal d'Espence,» p. 39.

(83) يقول لا بلاس الشيء نفسه، انظر: La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX*, 197, وكذلك كلود ديسبانس في خطابه: «ذئاب، أفاع، قردة...»، انظر: éd. Evennett, dans la *Revue Historique*, t. CLXIV *(1930)*, p. 65.

باعتبار أنها تسميات وردت في الكتاب المقدس ولا داعي للمبالغة في تحميلها ما لا تحتمل[84]. وحصيلة الأمر أن التنبيه الموجّه مباشرة إلى الملكة بلغتها الأم قد أثار مشاعر الحضور إذ شكّل إدانة جذرية لسياسة الحوارات ودعوة موجهة إلى السلطات الزمنية بعدم التدخل في المسائل الدينية بحجة إيجاد الحلول لها:

«لقد قرأت واقتنعت بالخبرة أن مسايرة المنشقين عن الكنيسة مجازفة خطيرة جدّاً، كما يقول الكتاب المقدس: «من الذي يرحم حاوياً لدغته حيّة وجميع الذين يدنون من الوحوش؟»[85].

«يجب أن تعترف جلالتك أن معالجة قضايا الإيمان ليست من اختصاصك ولا من اختصاص السلطات الزمنية التي لا سلطة لها تخولها ذلك. فضلاً عن أن هذه السلطات غير متمرّسة في مناقشة ما تطرحه من مسائل دقيقة، فليهتم الحرفيون بصناعاتهم، كما يقول المثل الشائع. إنها شأن الكهنة. ولكن، لما كانت هذه المسائل الإيمانية من القضايا الكبرى فقد لزم أن يعود أمر تحديدها إلى الحبر الأعظم والمجامع العامة. كذلك لما كان أحد هذه المجامع قد استأنف أعماله في الوقت الحاضر فلم يعد من المناسب ولا من المشروع عقد مثل هذه الاجتماعات... وما يليق بجلالتك فعله هو أن توجّه هؤلاء السادة (الخدّام البروتستانت) نحو المجمع حيث يجتمع العلماء من كل الأمم. بل وثمة أيضاً ما هو أفضل. إنه الظهور المؤكد لعون الروح القدس الذي لا يمكننا أن نعِد أنفسنا به في هذا المكان. ولن يتوانى قداسته عن منحهم جوازات المرور المطلوبة وسائر الضمانات الضرورية، فإذا كانوا يريدون الاطلاع على هذه الأمور، كما يؤكدون، فالمكان الأنسب لهم هو هناك. لكنهم، برأيي، لا يريدون تعلّم أي شيء، بل يسعون، بالأحرى، إلى تعليم الآخرين وبث سمّهم، لأنهم بدل أن يصغوا إلى الآخرين يلقون الخطابات التي تمتد ساعة ونصف الساعة»[86].

(84) نجد نص الخطاب في: Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, pp. 651-657 et dans les oeuvres de Lainez: publiées dans les *M. H. S. I. Lainii Monumenta*, t. VIII, p. 759-768. - Sur l'intervention de Lainez, انظر: Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, vol. 1, pp. 259-262, et Cereceda, *Diego Lainéz en la Europa religiosa de su tiempo, 1512-1565*, pp. 597-608.

(85) الكتاب المقدس، «يشوع بن سيراخ،» الأصحاح 12، الآية 13.

(86) *Lainii Monumenta*, t. VIII, pp. 760-761.

وقد جعل الأب لينيه بعدها يستعرض حجج خصومه ضد عقيدة الإفخارستيا معقباً بدحضها قبل أن يختتم بهذا الإنذار الخطير:

«أتوسل إلى جلالتك أن تدافعي عن الحقيقة الكاثوليكية، على الدوام، وتعترفي بها كما كنت تفعلين، وأن تهابي الله بدل أن تخافي البشر. هكذا يتكفّل الله بحمايتك وحماية ولدك، ملك فرنسا، كما يصون مملكتك الأرضية وينعم عليك بالملكوت السماوي. أما في حال حصول عكس ذلك وبطلان مخافة الله والإيمان والمحبة أمام مخافة العالم وحبّه، فجُلّ ما أخشاه هو أن تخسري الملكوت الروحي مع المُلك الزمني. لكن ذلك لن يحدث بعون الله الذي أضع فيه رجائي. وسينعم الرب على جلالتك وعلى ولدك بالثبات، ولن يسمح أن تحيد هذه العائلة النبيلة الشهيرة، وأن تدع مملكة فرنسا نفسها تتدنّس بالبدع والضلالات الجديدة، هي التي كانت بالأمس مثالاً ونموذجاً للآخرين للديانة الكاثوليكية، ديانة أجدادها»[87].

شكّل هذا الخطاب إخفاقاً جديداً وخطيراً لسياسة التوافق، حيث إنه، ولو لم يوقف الحوار لساعته، أحدث تشنجاً في موقف الأساقفة واستعجل اتخاذهم القرار عشية تلك الجلسة الطويلة والمأسوية بإقفال النقاش.

لكن الملكة ـ الوصية أصرّت مجدداً على متابعة خطتها التوافقية، فأعدّت في الأيام اللاحقة، بينما كانت جمعية الإكليروس منشغلة بدراسة تفاصيل مساهمتها المالية، مشروعاً آخر يقضي بإجراء حوار مصغّر في سان ـ جرمان بين خمسة لاهوتيين كاثوليك وخمسة آخرين من البروتستانت، من أجل حملهم على وضع صيغة اتفاق يتم تسليمها للمجتمعين كي يوافقوا عليها[88]. وإذ لم يعترض على الأمر أيٌّ من الموفد البابوي والكاردينال دو لورين، فقد عمدت كاترينا إلى اختيار ثلاثة لاهوتيين من الجانب الكاثوليكي ضمّت إليهما أسقفين يبعثون، مع الأسف، على الريبة، هما: جان دو مونلوك، أسقف فالانس، وبيار دو فال، أسقف سيه، في مقابل اختيارها من الجانب البروتستانتي ثلاثة من خدّام الكلمة

---

(87) المصدر نفسه، ص 767 ـ 768. حول جلسة 26 أيلول/ سبتمبر 1561 يمكن مراجعة: (P. Polanco) *Lainii Monumenta*, t. VI, p. 54-58) والأب لينيه بالذات: (*Lainii Monumenta*, t. VIII, p. 753-759).

(88) Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, p. 233, et Paul Geisendorf, *Théodore de Bèze*, p. 161.

للانضمام إلى تيودور دو باز وبيار مارتير. بدأت المناقشات في التاسع والعشرين من أيلول/ سبتمبر[89]، لكنها ظلت عديمة الجدوى، لأن الجمعية المنعقدة في بواسّي أطاحت كلّ الصيغ التي تم إقرارها في سان ـ جرمان، على التوالي. وقد اكتفى الأحبار، بعد إخفاق المفاوضات، بالتذكير بقانون الإيمان الكاثوليكي حول الأفخارستيا، إذ تلاه كل بدوره في التاسع من تشرين الأول/ أكتوبر مضيفاً هذه العبارة: «فليكن كل من يعتقد غير ذلك مُبسلاً ولا يسمعن أحد، من الآن فصاعدًا، لأمثال هؤلاء الناس»[90]. كان هذا التوقف بمثابة إعلان فشل كُلّي ونهائي للملكة ومستشارها لوبيتال. لكن الأساقفة، قبل افتراقهم في الرابع عشر من تشرين الأول/ أكتوبر، أقروا للملك مساعدة مالية بقيمة سبعة عشر مليون ليرة. وهكذا انتهى حوار بواسّي.

* * *

لابد من الإشارة هنا إلى وصول فرانسوا بودوان[91] إلى سان ـ جرمان في أثناء المناقشات في أيلول/ سبتمبر. وهو أنسني شهير وقانوني من آراس درّس خمس سنوات في جامعة هايدلبرغ، وغالباً ما وصف بأنه رجل متلوّن. بدأ كاثوليكياً، ثم ارتدّ إلى الكالفينية ليعود عنها، في النهاية، إلى إيمانه القديم. نعته التاريخ الكنسي للكنائس المُصلَحة بـ «الجاحد الشهير»[92]، والأصحّ أن نعتبره أنسنياً متحمساً نظير كاساندر وميشال دو لوبيتال، للتسويات التوفيقية. لقد أثار اهتمامه الإعلان عن حوار بواسّي، فاعتزم حضوره واستقدام بعض الخدّام اللوثريين معه من هايدلبرغ وتوبنغن[93]، ظنّاً منه، بالتأكيد، أن المواجهة بين كل

---

(89) انظر: La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX*, pp. 199 ss., et *Journal de d'Espence*, l'un des cinq théologiens, édit. De Ruble, pp. 40 ss.

(90) *Journal de d'Espence*, p. 43.

(91) حول فرانسوا بودوان، انظر: J. Heveling, *De Fr. Balduino ejusque studiis irenicis atque politicis* (Bonn: [n. pb.], 1871), et «François Baudouin,» dans: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiatiques*, col. 1426-1428, et dans: E. Haag, *La France protestante*, 2e éd. (Paris: [s. n.], 1876), t. 1, pp. 993-100.

(92) Théodore de Bèze, *Histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France*, avec commentaire par feu G. Baum et par éd. par Cunitz (Paris: [s. n.], 1883), t. 1, p. 716.

(93) La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX*, p. 192, et Thou, *Histoire universelle*, 16 tomes. (Londres: [s. n.], 1734), liv. 28; t. 4, p. 96.

من الإيمان اللوثري وإيمان الكاثوليك والكالفينيين من شأنها أن تسهل الاهتداء إلى صيغة وفاقية. لكن الخدّام الألمان لم يصلوا إلا بعد اختتام جمعية الأساقفة[94]. أما بودوان فقد حضر منفرداً في مطلع أيلول/ سبتمبر، وهو يتأبّط كتاباً صغيراً صدر حديثاً في مدينة بال للأنسني البلجيكي جورج كاساندر الذي سبق تعرُّفُنا إليه[95]. عنوان هذا الكتاب: **في واجب الرجل التقي والمحب حقيقة للسلم الأهلي في هذا الشقاق الديني**، وفيه يدعو المؤلِّف إلى توحيد جميع الطوائف المسيحية على قاعدة بعض العقائد الأساسية. لقد كان بودوان يعتقد، أنه سيتمكّن من المشاركة في الحوار وعرض خططه للتهدئة الدينية نظراً إلى الصداقة الوطيدة التي تربطه بأنطوان دو بوربون، ملك النافار[96]. لكنه اصطدم بنفور الفريقين منه بسبب تقلّب طباعه وضعف شخصيته[97]، فاضطر إلى الرحيل من غير أن يدعى إلى المشاركة. ولم يكن حضوره إلى بواسي بأقلّ تسبّباً في إثارة كالفن، رئيس الإصلاح الفرنسي، الذي رأى في هذا الإيريني المتعنّت خصماً مزعجاً، فلم يكتفِ بوشايته إلى ملك النافار[98] بل هجاه بمقالة وشى عنوانها بموضوعها الأساسي: «ردّ على وسيط متقلّب يعمل على شقّ مسيرة الإنجيل في فرنسا بدل التهدئة»[99] وكما سبق لكالفن أن فضح نزعة كاستيليون إلى التشكيك

(94) La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX*, p. 200.

(95) انظر ص 992 ـ 993 وما يليها من هذا الكتاب.

(96) كتب لابلاس: «كان يتباهى بهذا الكتاب (كتاب كاسندر) وكأنه كنزه الخاص لتحقيق السلام والهدوء اللذين يشكلان هدفاً يبحث عنه الجميع»، انظر: La Place, *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX*, p. 193.

(97) كان البروتستانت يعاملونه كجاحد وكـ«إيسيبول الثاني»، ذلك السفسطائي القسطنطيني المعروف بجحوداته أيام الإمبراطور يوليانس، انظر: Thou, *Histoire universelle*, 16 tomes (Londres: [s. n.], 1734), t. 4, p. 97,

كما وجّه ضدّه باز من جنيف عام 1563 هجائية بعنوان: Théodore de Bèze, *Ad Francisci Balduini apostatae Ecebolii convicia responsio* ([Genève: n. pb.], 1563).

(98) انظر: Alphonse de Ruble, *Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret*, 4. vols. (Paris: A. Labitte, 1881-1886), t. 3, pp. 192-193.

(99) في: *Calvini Opera*, t. 9, pp. 525 ss.

انظر الحواشي في: Théodore de Bèze, *Histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France*, avec commentaire par feu G. Baum et éd. par Cunitz (Paris: [s. n.], 1883), t. 1, p. 717.

تجد مختلف الكتابات الدفاعية التي تلت هذه الهجائية في: Geisendorf, *Théodore de Bèze*, p. 237

والزندقة[100] كذلك راح يلاحق التقليد الأنسني عند بودوان ويدحض ادعاءاته بإعادة الوحدة الدينية عن طريق المساومات والتسويات.

شكّل حوار بواسّي المنعقد بعد انقضاء أربع سنوات على حوار فورمس الأخير أحد الإخفاقات الأخيرة لهذا النمط من التوافق. ولا شك في أن الحديث سيطول عن المجمع الوطني الذي سيُعيد إلى المملكة وحدتها الروحية[101]، ذلك الأمل الذي عبّر عنه دو بليسيس ـ مورونيه في كتاباته مراراً[102]، لاسيما في الكتاب الذي وضعه هذا الهوغونو النبيل عام 1600 بعنوان المجمع الوطني[103]. وكثيرون من أنصار التسامح سيستمرون يوردون تعبير: «بانتظار المجمع». لكن سيرورة الأحداث تخطّت نهج «الحوارات»، في الواقع، حتى إن المملكة نفسها سترى أوهامها تتبدّد بعد تجربتها الأخيرة، ولن تتمكن اجتماعات سان ـ جرمان (28 كانون الثاني/ يناير ـ 11 شباط/ فبراير 1562) التي تركّز فيها البحث حول مسألة عبادة الإيقونات، بنوع خاص، من التوصل إلى أي تسوية[104].

على أننا لا نُخطىء، كما لحظنا سابقاً[105]، بإدانتنا سياسة الحوارات جملةً، فقد كان وجودها برعاية الأنسنيين مُبرّراً في النصف الأول من القرن السادس عشر، يوم كانت التعاليم العقائدية البروتساتنتية نفسها أشبه بمجرّة سابحة، وقبل أن يتأدّى ظهور الكالفينية وانتشارها إلى وضع حدّ لهذه الحالة، فإن استواء العقيدة المُصلَحة في الأسس المسيحية بصيغتها الواضحة والمنظّمة قد دفع بالطوائف المسيحية كلها نحو التبلور. وفيما كانت اللوثرية، في الفترة

---

(100) انظر ص 426 ـ 427 من هذا الكتاب.

(101) انظر المراجع في مؤلف: Raoul Patry, *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'Etat (1549-1623)* (Paris: Fischbacher, 1933), p. 54, note 17.

(102) المصدر نفسه.

(103) في: Philippe de Mornay, *Mémoires et correspondance de Duplessis Mornay pour servir à l'histoire de la Réformation et des guerres civiles et religieuses en France sous les règnes de Charles IX, de Henri III, de Henri IV et de Louis XIII, depuis l'an 1571 jusqu'en 1623,* 12 vols. (Paris: Treuttel et Würtz, 1824-1825), t. 9, pp. 393-396.

(104) انظر: Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, pp. 296-298, et Valois, «Les Essais de conciliation religieuse au début du règne de Charles IX,» pp. 262-276.

(105) انظر ص 553 ـ 554 من هذا الكتاب.

الزمنية الواقعة ما بين موت لوثر وموت ميلانختون (1546 ـ 1560)، تتصدّى للكالفينية وتتصلّب في مواقفها[106]، كان المجمع التريدنتيني يحدّد نقاط العقيدة الكاثوليكية الأساسية في مواجهة الكنائس البروتستانتية، ما جعل الحلم الأنسني بالتوافق العقائدي يتبدد كالوهم، في فرنسا كما في ألمانيا، ابتداء من عام 1560. وإذا لم يأنف كالفن وباز، من باب اللباقة السياسية، من المشاركة في حوار بواسّي، فلأنهما كانا يدركان مدى ما تعود به هذه الدعوة وهذه المشاركة على الإصلاح الفرنسي، كما كانا مقتنعين، مثل أساقفة فرنسا، بانعدام جدواه وبطلانه التام.

* * *

لم يبقَ بعد فشل حوار بواسّي، إلا أن تسلك المسألة الطائفية أحد خطّين. ولما كان حلّ أوغسبورغ غير ممكن التطبيق بسبب استحالة تقسيم مملكة موحدة إلى إمارات كاثوليكية وأخرى بروتستانتية، كما هي الحال في ألمانيا، فلم يبقَ إلا اللجوء إلى القوة من أجل التوحيد الديني، كما حاول من قَبْلُ هنري الثاني، أو التسامح مع المصلَحين على قاعدة الوحدة الوطنية التي أصبحت متمايزة عن الوحدة الدينية. هذا المنحى الثاني هو الذي ستحاول الملكة ـ الوصية الالتزام به ومعها من سيُعرفون بـ «السياسيين». هؤلاء سيعقبون الأنسنيين الإراسميين في البحث، اعتباراً من عام 1561، عن نهج للتهدئة، ويدعون إلى التوافق المدني والوطني في ظل استحالة كل وفاق عقائدي بين الكاثوليك والبروتستانت. لقد كان مؤلّف حض الأمراء من أوائل الذين أوحوا بهذا النهج الجديد الذي سينخرط فيه لوبيتال بدوره لدى رؤيته حلمه بالتوافق الديني يتبدّد في بواسّي. كما إن الأنسني البلجيكي كاساندر، صديق فرانسوا بودوان[107] عندما كتب في نهاية عام 1561 من الفترة عينها إلى مراسله كسيمنيوس معدّداً أسماء الشخصيات التي يلوح له أنها تنتمي إلى هذا الحزب «المعتدل والمسالم»، بحسب وصفه، قد أورد في رأس اللائحة اسم ملك النافار، أنطوان دو بوربون المعروف

(106) انظر: Heinrich Hermelink and Wilhelm Maurer, *Reformation und Gegenreformation* (Tübingen: Mohr, 1931), pp. 173-177.

(107) انظر ص 343 ـ 345 وما يليها من هذا الكتاب. كان كاساندر مقيماً مبدئياً في كولونيا تلك الفترة.

بشخصيته الضعيفة، والذي يقول فيه مؤرّخه أ. دو روبل: «إنه يبدّل دينه بالسهولة التي يبدّل بها سياسته»[108]. يليه كل من الملكة - الوصية، وجان دو مونلوك، أسقف فالانس، والمستشار ميشال دو لوبيتال، وبول دو فوا، وهو مستشار في البرلمان سيصبح رئيس أساقفة تولوز، في ما بعد. وأخيراً، كلود دو إسبانس وجان سالينياك، وهما أستاذان في السوربون كانت لهما مشاركة فعّالة في حوار بواسّي، حتى لقد اعتقد كاساندر بإمكان ضمّ الكاردينال دو لورين إلى هذه الفئة[109]. بيد أنه لا يسعنا تصنيف شخصيات متباينة إلى هذا الحد في خانة واحدة تحت عنوان «السياسيين»، فكلود دو إسبانس الذي وضع يوميات الحوار، مثلاً، وأصدر كتاب **الدفاع** عام 1569، هو إيريني بالدرجة الأولى. وقد عرض المتصلّبون بالشبهة لهذا اللاهوتي المبشّر بسبب سياسته الوفاقية، كما بيّن المؤرخ إيفنيت[110]، فكثيراً ما رأيناه في كتابه **الدفاع** يستشهد بمؤلّفات إراسم، هو الذي كان مثله يمقت العنف ويفتخر بلقب «الوسيط»، على مثال يسوع المسيح «وسيطنا الإلـهي»[111]. والحقيقة أن جميع هؤلاء الرجال قد شكّلوا بانضوائهم تحت لواء الملكة - الوصية نواة حزب ثالث في ذلك العصر.

5 - قرار كانون الثاني/ يناير 1562

كان لحوار بواسّي نتائج سياسية خطيرة، فقد زاد، بشهادة الجميع، من سطوة الهوغونو وجسارتهم[112]، إذ: «شرع خدّام الكلمة - على حد إشارة إيتيان باسكيه - يُصعّدون لهجتهم كما لم يفعلوا من قبل مستغلين سلطانهم في التبشير العلني وإصغاء المؤمنين إليهم اعتقاداً منهم بأن من حقهم التصرّف وكأنهم لم

(108) Alphonse de Ruble, *Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret*, vol. 4, pp. 372.

كان ملك النافار قد انتقل إلى البروتستانتية عند نهاية العام 1561، انظر: Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, pp. 278-280.

(109) نجد الرسالة إلى كسيمنيوس في: Cassandre, *Opera omnia* (Paris: [s. n.], 1616), p. 1131

(110) مقالة سبق الاستشهاد بها في: *Revue historique*, t. CLXIV (1930), p. 40-51.

(111) Claude d'Espence, *Apologie contenant ample discours, exposition, réponse et défense de deux conférences avec les ministres extraordinaires de la religion prétendue réformée en ce royaume* (Paris: [s. n., 1569]), pp. 7, 9, 30 et 80.

(112) انظر: Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, pp. 250 ss.

يعودوا بعد الآن محكومين»[113]. ولم يكن البروتستانت يجتمعون لسماع العظات فحسب، بل إن تجمعاتهم العسكرية بدأت تتسع وتتجه أكثر فأكثر نحو الشمول، فقد أنشأ سينودس سانت ـ فوا الذي انعقد في أجينيه في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1561 تنظيماً مسلّحاً حقيقياً بتحريض من برلمانيّ بوردو وتولوز: «كل ذلك ـ يقول كتاب التاريخ الكنسي للكنائس المُصلَحة ـ من أجل توجيه جيوش الكنائس لمساندة جلالتها عند الحاجة، وأيضاً ليكونوا مستعدين للدفاع عن أنفسهم، إذا ما استمرّ أعداؤهم يرتكبون المجازر بحقهم»[114].

كذلك أثار هذا الحوار عداوة الأسياد الكاثوليك ضد الملكة[115]، فقطعوا علاقاتهم بالبلاط واعتكفوا في مقاطعاتهم. ولم يقتصر الأمر على تشكيل «أحلاف» محلية من أجل الرد على التعدّيات الكالفينية بل أخذ الحديث يدور أيضاً حول تدخّل خارجي، وتحديداً، تدخّل الملك الكاثوليكي فيليب الثاني.

أدركت كاترينا ضعفها إزاء هذه التهديدات فقرّرت الانحياز إلى الهوغونو والتقرّب منهم ما أدّى إلى تزايد نفوذهم في المجلس، فبدل أن يعود باز إلى جنيف بقي في البلاط حيث لم تكن الملكة تتردّد في استشارته[116]. وقد قرّرت في نهاية كانون الأول/ديسمبر عام 1561 أن تستخبر «عن مدى قوى الكنائس المُصلَحة ونوعية المعونة التي يمكن أن تقدمها لجلالتها إذا ما واجهتها حالة مماثلة»[117]. ويشير روميه «إلى أن المملكة ستناور، من الآن فصاعداً، ليس بين فئتين سياسيتين أو ديانتين بل بين عدوّين مسلّحين، ولن تتمكّن طويلاً من الحؤول دون بلوغهما طور المواجهة القتالية»[118].

❊ ❊ ❊

كان تزايد تأثير القوى البروتستانتية في أساس قرار كانون الثاني/يناير، فقد فكّرت الملكة ـ الوصية، في نهاية شهر تشرين الأول/ أكتوبر، بعقد مجلس

(113) رسائل: E. Pasquier, livre IV, lettre 11, dans ses *Oeuvres*, t. 2, p. 87.

(114) Bèze, *Histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France*, t. 1, p. 888.

(115) Romier, Ibid., pp. 240 ss.

(116) حول نشاط باز بعد حوار بواسي، انظر: Geisendorf, *Théodore de Bèze*, pp. 167 ss.

(117) Bèze, Ibid., t. 1, pp. 744-745.

انظر: Romier, Ibid., p. 282, et Héritier, *Catherine de Médecis*, pp. 275 ss.

(118) Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, p. 284.

سياسي جديد من أجل إقرار نظام قانوني للإصلاح. وسرعان ما صدرالأمر إلى أعضاء البرلمان بأن يختار كل منهم موفدَين يتم إرسالهما إلى سان ـ جرمان يوم العشرين من كانون الأول/ ديسمبر. لكن الجمعية لن تبدأ فعلياً إلا في الثالث من كانون الثاني/ يناير عام 1562[119]، حيث أظهر خطاب الافتتاح بما لا يدع مجالاً للّبس تطوّر المستشار بعد فشل الوفاق الديني[120]، فقد أخلى الأنسني الإراسمي المكان لـ «السياسي» الذي تبنّى أفكار كتاب حض الأمراء الرئيسة ودفع بها إلى حد المغالاة رافضاً، من الآن فصاعداً، ربط مصير الديانة الكاثوليكية مباشرة بمصير الأمّة، ومعلناً أن من واجب الملك عدم الانحياز إلى أي فريق من رعاياه المنقسمين دينياً، بصفته رأس المملكة، لأن في ذلك مجازفة قد تودي به إلى الهلاك:

«إن حال الذين ينصحون الملك بالانحياز إلى فئة دون أخرى كحال من يشيرون عليه بحمل السلاح كي يدفع بأعضاء الجسد الواحد إلى التقاتل مما يتسبب في هلاك الجسم بكامله. وما من عاقل لا يقرّ بأن النصر، لأي جهة كان، يشكّل خسارة للجميع لا محالة، فمن ظلّ على مسافة واحدة من الفريقين وتصرّف بعيداً عن كل تحيّز وهوى، حدّد لنفسه نهجاً وسلك أفضل السبل»[121].

وهكذا، فالمسلّمة القائلة: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد»، والتي كان المستشار يردّدها العام الفائت من دون تحفّظ ستغدو مقطّعة الأوصال، ولن يرى المستشار في وحدة الإيمان، بعد الآن، عنصراً أساسياً لوحدة المملكة.

«لا يريدكم الملك أن تتشاجروا من أجل معرفة أي الآراء هو الأفضل، لأن المسألة هنا لا تتعلّق بواجب تأسيس الديانة بل بواجب تأسيس الجمهورية، حيث يبقى المحروم نفسه مواطناً. وعليه، نستطيع أن نعيش بسلام مع أشخاص متنوّعي الآراء، على غرار ما نرى في العائلة الواحدة، حيث الكاثوليك يعيشون بسلام مع

---

(119) المصدر نفسه، ص 285 وما يليها.

(120) بلّغ ناشر أعمال ميشال دو لوبيتال جمعية سان جرمان هذا الخطاب في 26 آب/ أغسطس عام 1561، انظر: Hospital, *Oeuvres*, t. 1, pp. 441-453.

لكن هذه المعلومة خاطئة لأن الخطيب يتحدّث بصيغة الماضي العائدة إلى حوار بواسي (ص 449). انظر: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, 6 vols. (Londres: C. Du Bosc et G. Darres, 1743), t. 2, pp. 606-612.

حيث ورد تأجيل الخطاب المستفيض إلى جمعية كانون الثاني/ يناير.

(121) Hospital, Ibid., pp. 442-443.

الذين يعتنقون الديانة الجديدة ويحبونهم، وكما يقال: أصلح عيوب الزوجة أو تساهل معها»[122].

تُطرح مسألة التمييز هنا بين المجال الإنساني الزمني والمجال الروحي بجلاء يفوق ما هي عليه في كتاب حض الأمراء، فنحن نرى أن العائلة والدولة مجموعتان طبيعيّتان بشريّتان تتميّزان تماماً عن الجماعة الدينية الكنسية، ما يُظهر تخطّي لوبيتال وجهة نظر الأنسني الإراسمي بعد اكتمال مقوّمات العبور فيه من «الأنسني» إلى «السياسي».

وبعد مناقشات طويلة تقارعت فيها آراء مناصري التسامح ورافضيه بعنف، وقّع شارل التاسع «قرار كانون الثاني/ يناير الشهير» «حول الوسائل الأنجع لتهدئة الاضطرابات والثورات الناشئة عن الدين»[123]. وهو قرار لا يأتي على ذكر أي إعلان مبدئي حول روابط الوحدة المدنية والوحدة الدينية. وإذا كان يبدو كالقرارات السابقة مجرّد إجراء مؤقّت إلى «حين تحديد موعد المجمع العام»، فإنّه يذهب بعيداً في اتجاه التسامح ولا تختلف نصوصه كثيراً عن تلك التي سترد في قرار نانت[124]. يتحدّد القرار ببندين أساسيين هما: 1 ـ تمنع التجمعات الدينية البروتستانتية داخل المدن، عامة كانت أم خاصة، في الليل أو في النهار. 2 ـ يسمح بالتجمّعات المذكورة في النهار خارج المدن. وبكلمة موجزة، فقد أصبحت العبادة المصلَحة حرّة خارج حَرَم المدينة. لكن تعليمات لاحقة سوف تقضي بالتساهل مع العبادات البيتية والمجالس المحصورة النطاق والاقتراحات المقدّمة من قبل مجموعات صغيرة، ولو داخل المدن، فما ينبغي اجتنابه كل الاجتناب هو التجمعات التي كانت تهدّد على الدوام بإثارة الاضطرابات داخل المدن[125]. وأهم ما جاء في هذا القرار هو الاعتراف الرسمي بتنظيم الكنائس

---

(122) المصدر نفسه، ص 451 ـ 453.

(123) نجد نصّ هذا القرار في: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 3, pp. 8-15.

(124) هذا ما أشار إليه: Léon Cristiani, *L'Eglise à l'époque du concile de trente* (Paris: Bloud and gay, 1948), p. 419.

انظر أيضاً: Geisendorf, *Théodore de Bèze*, p. 184.

(125) *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 6, pp. 93-94 (art. 3).

المصلّحة التي بات بمقدورها عقد السينودسات والمجالس بإذن من السلطة الملكية، وكذلك وضع القوانين التنظيمية لممارسة هذه الديانة بسماح من السلطات القضائية الملكية[126]. وما كنا لنجد آنذاك في أي مكان، ولا حتى في بولونيا، مثل هذا التسامح الشرعي الممنوح للمنشقين.

* * *

لابد من الإقرار بأن باز وقادة الإصلاح وخدّام الكلمة قد سهروا على حسن تطبيق هذا القرار[127]. لقد كانوا محقين باعتبارهم أن هذا القرار يعطي الحرية الدينية الحقيقية للمصلحين في فرنسا. لكن ذلك لا يخوّلنا الاستنتاج بانضمام باز وأصدقائه إلى جماعة ميشال دو لوبيتال وجماعة «السياسيين» المستقبليين، فهم، على غرار كالفن وزفنغلي، لم يكونوا يرمون إلى الفصل بين الروحي والسياسي. وقد رأينا من خلال دراستنا لكتابات باز أي سلطة دينية كان يوليها هذا الأخير للحاكم. وقد تضمنت مراسلاته كلمة معبّرة في هذا المجال، حين صارح رعاة زوريخ في الثاني عشر من نيسان/ أبريل عام 1562 بما يعلقه من آمال على مستقبل البروتستانتية في فرنسا، فبرأيه أن ارتداد الملك الصغير لم يعد مستحيلاً، وأنه قد يصبح عندها «يوشيّا جديداً»[128]، فيوشيّا هو مثال الأمير المصلح بالذات، كما وصفه كبار قادة البروتستانتية مراراً، مثال الأمراء المولجين بإصلاح الكنيسة وإعادة الوحدة الدينية! لذا كان من البدهي ألاّ يشكّل قرار كانون الثاني/ يناير إلا مرحلة مؤقتة، في نظر باز، ريثما يكون قد تحقق في فرنسا النظام السياسي ـ الديني المعمول به في ألمانيا وجنيف أو الكانتونات السويسرية.

لم يكن حسن مقاصد خدّام الكلمة يشكّل ضمانة كافية لتطبيق التسامح الأهلي الذي بدا فتحاً مبيناً آنذاك. إذ كان يقتضي التعامل مع عصيان مؤمنيهم وحمية الأسياد الهوغونو الحربية، وعلى رأسهم كونديه المقتدر. كما كان ينبغي أن يؤخذ بالحسبان مدى سخط الحزب الكاثوليكي وقادته، أمثال مونمورنسي وأفراد آل غيز. وبعبارة أخرى، فقد كانت الأمة بحاجة، أكثر من أي وقت

(126) المصدر نفسه، مج 3، ص 12.

(127) Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, pp. 291 ss., et Geisendorf, Ibid., pp. 184 ss.

(128) *Opera Calvini*, t. 19, p. 387.

مضى، إلى حكم قوي يسانده حزب معتدل ومقتدر. والحال أنه لم يكن لها مثل هذا ولا ذاك. ولما كان ضعف الملكة ـ الوصية أفدح من أن يعوّض عنه دهاؤها السياسي فلم يطل وقت حتى بدأت النتائج بالظهور، وإذا بقرار كانون الثاني/ يناير الذي يفترض أن يكون عامل تهدئة، يتحوّل بسبب ضعف السلطة التي تطبّقه، إلى سبب لاندلاع الحروب الدينية[129].

لكن ذلك لا يمنع كون السنة الأولى من عهد شارل التاسع ذات أهمية لا تضاهى في تاريخ التسامح وحرية المعتقد والضمير، فقد أعلن حوار بواسّي وقرار كانون الثاني/ يناير، على التوالي، نهاية محاولات التوافق الديني وبداية شرعية حقيقية، وإن مؤقتة، للتسامح الأهلي تجاه المصلحين، في الوقت الذي لم يكن متاحاً لأي دولة أو إمارة بروتستانتية أن تنعم بمثل هذا النظام. ولا حتى بولونيا الكاثوليكية حيث لم يبلغ نهج التسامح الذي افتتحه سيغيسموند الثاني أوغست هذا الحد من الاتساع[130]. كما إن تجربة حرية العبادات التي أرساها قرار كانون الثاني/يناير لم تنشأ بوحي من ضرورات الساعة، حصراً، بل كانت تستجيب للانهماكات العقائدية والسياسية لدى مجموعة صغيرة من الكاثوليك تضم أنسنيين ثائرين على إكراه الضمير في المجال الديني، ولاهوتيين يخشون خطر الإلحاد والرياء في ظل امتثالية مفروضة من خارج، وسياسيين يرفضون الربط الوثيق بين المصالح الزمنية والتقلّبات الدينية. هكذا بدأت ترتسم في فرنسا معالم التوجّه «السياسي» الذي سينتصر مع قرار نانت في عهد هنري الرابع أولاً، ثمّ في عهد لويس الثالث عشر وريشيليو، عبر معاهدة آليه (Alais). هذا الاتجاه الجديد يتميّز عن الإيرينية الأنسنية باهتمامه بالمصلحة الوطنية، تميّزه عن البروتستانتية الليبرالية التي تعرّفنا إلى مناهلها الفردانية واللاعقائدية مع كاستيليون.

(129) وكما كتب روميه: «إن قرار كانون الثاني/يناير الذي أرضى الإصلاح ولم يُسخط روما سيكون، بدون شك، سبباً للحرب الأهلية»، انظر: Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, p. 294.

(130) انظر ص 482 ـ 483 من هذا الكتاب.

الفصل الثالث

الحروب الأهلية وقرارات التسامح في عهد شارل التاسع (1562 ـ 1574)

1 ـ الحرب الأهلية وقرار أمبواز (1562 ـ 1563)

كانت أولى العقبات التي واجهتها الملكة ـ الوصية في تنفيذ هذا القرار هي مقاومة البرلمان الذي تسلّح أعضاؤه بالتقليد العريق للدخول في مجابهة ضارية معها[1]، وجعلوا في أثناء المداولات يعدّدون الشواهد من تاريخ الكنيسة القديم والحديث للتدليل على أن تنوّع الديانات يقود إلى سقوط الممالك ودمارها الكامل. ولم تحصل الموافقة على هذا القرار إلا في السادس من آذار/ مارس عام 1562، بداعي «الضرورة الزمنية الملحّة ولاعتبارات محض مؤقتة دونما اعتراف بالديانة الجديدة»[2].

وإذا كان في الإمكان تخطّي مقاومة أهل القضاء والتشريع، فإن انعدام انضباطية كبار الأسياد قد جرّ الكارثة، فبعد يومين من التصديق على هذا القرار تم إبلاغ الملكة خبر مجزرة واسّي في مقاطعة الشامبانيه. وملخّص هذه الحادثة

---

(1) نجد هذا الملف في: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, 6 vols. (Londres: C. Du Bosc et G. Darres, 1743), t. 3, pp. 17-92.

انظر ايضاً رواية كل من: Lucien Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX* (Lagny: Impr. E. Grevin; Paris: Perrin et cie, libr.-éditeurs, 1924), pp. 303-316, et Edouard Maugis, *Histoire du parlement de Paris: De L'Avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV*, 3 tomes (Paris: A. Picard, 1913-1916), t. 2: *Rôle de la cour, par règnes*, pp. 29-38.

(2) *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 3, p. 92.

الأليمة أن الدوق فرانسوا دو غيز بينما كان في طريقه إلى باريس برفقة رجال مسلحين مرّ في الأول من آذار/ مارس بمدينة واسّي الصغيرة فوقع شجار بين جماعته وقوم من الهوغونو كانوا يستمعون إلى الوعظ في أحد العنابر ما أدّى إلى حصول مجزرة سقط فيها على يد رجال الدوق نحو ستين قتيلاً ما بين رجل وامرأة ونحو مئة جريح[3].

وسرعان ما ذاع خبر المجزرة وبلغ الهياج الشعبي ذروته. وإذا كان يمكن تسوية القضية بالطرق القانونية، كما طالب باز، فإن مبادرة كونديه المتهوّرة أدّت إلى تفجّر حرب أهلية، فقد دعا بيانه الصادر في أورليون يوم الثامن من آذار/ مارس عام 1562 إلى استنفار قوات الكنائس البروتستانتية بحجة «إعادة الحرية كاملة لشخص الملك والملكة والسادة أولادها»[4]، وبالطبع، لم يتخلّف أحد عن تلبية هذا النداء. وبينما كان كونديه يجمع حوله عدّة آلاف من الرجال اندلعت الفتنة في جميع أنحاء المملكة تقريباً بفعل تفجّر العصبيات الأعمى من الجهتين. وسرعان ما طفح كيل القواد، فردّ الكاثوليك بأعمال إرهابية على فظاعات الهوغونو التي مارسها عليهم بارون الأدريه وأقرانه. في تلك الأثناء، وبينما كان الجيش الملكي يهاجم جيش كونديه وأنطوان دو بوربون يخوض الحرب في مواجهة آل غيز، سقط هذا الأخير صريعاً على أبواب مدينة روان (Rouen). ولم يلبث أن مُني كونديه بالهزيمة في معركة درو (Dreux) ووقع أسيراً في قبضة الجيش الملكي (19 آذار/ مارس. وبعد شهرين تم اغتيال أنطوان دو غيز في أثناء حصار أورليون (24 شباط/ فبراير 1563). وللحال، اتهم الرأي العام كوليني بالتحريض على قتله، فأقسم آل غيز على قتل الأميرال منذ تلك الساعة.

سوى أن موت غيز وأسر كونديه فتحا يومذاك الطريق أمام المفاوضات وإبرام معاهدة سلام انبثق منها قرار أمبواز في التاسع عشر من آذار/ مارس

---

(3) دارت مناقشات طويلة لمعرفة ما إذا كان التجمّع للوعظ داخل المدينة أم خارجها. انظر المراجع والآراء المختلفة في: Paul-Frédéric Geisendorf, *Théodore de Bèze* (Genève: Labor et fides, 1949), p. 191, note 1,

يتفق هذا الكاتب البروتستانتي مع الاستنتاجات التي توصّل إليها روميه القائل إن: «الدوق وجدهم في الوعظ داخل المدينة وكان ذلك مخالفاً للقانون وغير شرعي». لكن ذلك لا يسوّغ المجزرة البشعة، على الإطلاق».

انظر: Romier, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, pp. 320-321.

(4) *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 3, p. 232.

1563[5]. وكان هذا القرار ـ وهو الأول الذي يرِد فيه تعبير «حرية الضمير» على نحو صريح[6] ـ يحافظ على حرية المعتقد الديني لكنه ينظّم أصول ممارسة العبادة المصلحة وفقاً لقواعد جديدة. وإذا كان قرار كانون الثاني/يناير قد أقرّ حرية العبادة المصلحة خارج حَرَم المدن من دون أن يأتي على ذكر التمييز الاجتماعي بين الطبقات، فإن قرار أمبواز قد أنشأ تفاوتاً بين الأشخاص بجعله حرية العبادة خارج المدن وقفاً على كبار الأسياد الإقطاعيين وعائلاتهم ومرؤوسيهم، وعدم السماح بها إلا داخل مدينة واحدة، فقط، من كل مقاطعة مع حظر تشييد المعابد إلا في الضواحي. أما في باريس فقد ظل مسموحاً بالعبادة الكاثوليكة وحدها. ذلك أن كونديه كان يفكر في أثناء المفاوضات بكبار الأسياد وأهل طبقته، بنوع خاص، ولم يبدُ مكترثاً لعامة الشعب، حتى إن كالفن وبّخه بمرارة[7] على هذا الخطأ الذي ستكون له نتائج خطيرة على مستقبل الإصلاح في فرنسا. وقد لاحظ ماريجول أن: «البروتستانتية بدت متجسّدة في طبقة واحدة ما جعلها تُعرف بديانة النبلاء. من هنا تضاؤل عدد المرتدّين إليها ونفاد قوتها التوسعية»[8].

2 ـ «نصيحة إلى فرنسا المنكوبة» لسيباستيان كاستيليون (1562)

كانت الحرب الأهلية على أشدّها ولم يتم التوقيع بعد على قرار أمبواز، عندما صدر بالفرنسية في أواخر عام 1562 كتيّب من نحو مئة صفحة صيغت بلهجة مؤثرة جداً ولم ترد فيها إشارة إلى اسم مؤلف ولا إلى مكان صدور، عنوانه:

(5) نجد نصّ هذا القرار في: Théodore de Bèze, *Histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France*, avec commentaire par feu G. Baum et éd. par Ed. Cunitz (Paris: [s. n.], 1883), t. 2, pp. 371-377.

(6) سبق ورود عبارة «حرية الضمير والمعتقد» في تفسير الخدّام لقرار كانون الثاني/ يناير عام 1562، انظر: المصدر نفسه، مج 2، ص 373، و *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 3, p. 95.

(7) رسالة موجهة إلى سوبيز بتاريخ الخامس من نيسان/ أبريل عام 1563، انظر: *Calvini Opera*, t. 19, c. 686.

انظر: Emile Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps* (Lausanne: G. Bridel and C., 1899-1927), t. 7, pp. 298-299.

(8) انظر: Ernest Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution* (Paris: Hachette, [1911-1939]), t. 6, I, pp. 75.

نصيحة إلى فرنسا المنكوبة يتبيّن فيها سبب الحرب الحاصلة والعلاج الممكن وصفه وبصورة خاصة تنبيه في حال العزم على إكراه الضمائر[9]. لكننا سبق أن تعرّفنا إلى مؤلّفه. إنه سيباستيان كاستيليون، عدو كالفن ورائد البروتستانتية الليبرالية الذي كان يتتبع من مكان إقامته في بال باشمئزاز تطوّرات الحرب الأهلية وصراع الإبادة المتبادلة على أرض فرنسا بين البروتستانت والكاثوليك. لقد كان كاتباً أخلاقياً أكثر منه «سياسياً» همّه الإنسان قبل مصلحة الدولة، فلما قرأ كتاب **حض الأمراء**[10]، استوقفه فيه نداء المؤلّف، بنوع خاص: «بالله، أيها السادة! لا تكرهوا ضمائرنا بحدّ السيف!». ولم يكن حتى ذلك الحين قد اعترض في كتاباته عن التسامح إلا على استعمال الأسلحة الجسدية لنشر الرسالة الروحية. لكنه في دفاعه الجديد، سيتوفّر على معالجة مسألة الضمير الشخصي وضرورة احترام سرّه وحريته، وسيفوق أسلافه بلاغة في هذا المجال، وإن كنا لا ننكر استلهامه كتاباتهم. وما كان ليغرب عن أذهاننا أيضاً تزامن الصرخة التي أطلقها كتاب **حض الأمراء** عام 1561 مع تطرّق جاك بياناسّي، رئيس دير بوا ـ أوبري، والمستشار ميشال دو لوبيتال إلى الموضوع نفسه في خطاباتهما. فقد أعلن جاك بياناسّي أنه: «لم يعد ثمة مجال للجوء إلى القوة والسلطة في شأن الضمير». كذلك لوبيتال توجه إلى جمعية الإكليروس في الأول من أيلول/ سبتمبر عام 1561 بقوله: «إن الضمير يأبى بطبيعته الإكراه. لذا يجب إرشاده وإقناعه بالحجج القويمة الوافية بعيداً من القمع والانتهاك. أضف إلى ذلك أن الإيمان إذا حصل بالإكراه لا يعود إيماناً»[11].

وفي خريف عام 1562[12] ذاك، نظر كاستيليون بعين الألم إلى فرنسا التي دمّرتها الحرب الأهلية، قائلاً:

---

(9) راجعنا في المكتبة الوطنية إحدى النسخ النادرة من هذا الكتاب تحت الرقم الآتي: (B. N. Lb33 . 54) وثمة ترجمة هولندية منه تعود إلى عام 1578، انظر: Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), p. 364,

أورد بويسون في أطروحته مقاطع عديدة من هذا الكتاب، كما قدّم تحليلاً قيماً لمحتواه. انظر المصدر المذكور ص 225 ـ 242.

انظر: [Castellion, *Conseil à la france*, p. 56].

(10) هذا ما قاله حرفياً في المصدر المذكور، ص 56.

(11) Hospital, *Oeuvres*, t. 1, p. 471.

(12) نقرأ في الصفحة الأخيرة من الكتاب الإيضاح الآتي: «أنجز في شهر تشرين الأول/ أكتوبر من العام 1562».

«لقد ضربكِ الله بحرب شنيعة وبغيضة لا أعرف ما إذا كان العالم قد عرف أسوأ منها منذ بدء التاريخ، فمحاربوكِ اليوم ليسوا غرباء كما في السابق حين كنت تبتلين من خارج ويبقى لك من توافق أبنائك وتحابّهم في الداخل بعض عزاء. لكن من يدمرك اليوم ويزرع فيك الغمّ هم أولادك أنفسهم... إن الذين يتقاتلون ويتذابحون من دون أن تعرف الرحمة إلى قلوبهم سبيلاً هم الذين يغرزون في خصرك السيوف المهنّدة والغدّارات والبلطات»[13].

فما سبب هذا الشر العظيم وهذه الحرب التي لا هوادة فيها يا ترى؟

«أعتقد أن العلّة الأساسية والمُسبّبة لهذا الداء، أعني التمرّد والحرب التي تمضّنا، إنما مردّها إلى الضمائر...»[14].

إنهم يريدون إصلاح الديانة القديمة فيستعملون علاجات أسوأ من المرض نفسه تتمثل في الحرب. حرب تصل بنا إلى حد المطالبة بجيوش أجنبية وإكراه الضمائر. ولا يتوانى كاستيليون البروتستانتي عن التأكيد أن الفريقين مخطئان في هذا المجال، لا سيما الكاثوليك الذين يعيرون ضمائرهم أهمية كبرى ويأبون اضطهاد الآخرين لهم بسبب انصياعهم إلى أحكامه، فليتعلّموا من ضمائرهم نفسها، إذاً، ألا يُكرهوا ضمائر الآخرين[15]! كذلك المُصلحون هم بدورهم مذنبون، مع أنهم كانوا في البداية يحتملون الاضطهاد بصبر ممتنعين عن الرد على الشر بالمثل:

«من أين يأتي الآن هذا التبدّل الكبير في كل منكم؟ .. هل بدّل الرب وصيته، أم حصل لديكم وحي جديد حتى أردتم تحويل ما كان بالماضي إلى عكس ما هو عليه؟ حسناً فعلتم إذ بدأتم بالروح، فكيف انتهيتم إلى الجسد؟... وكيف لا نظن بكم ذلك عندما نراكم تلجأون إلى السلب والسطو حتى على أملاك الفقراء، وعندما تستعملون الفؤوس والبلطات كي تقتلوا وتذبحوا وتحملوا أعداءكم على أسنّة الرماح... وما عساي أقول بعد إلا أنكم تريدون إكراههم على الانصياع لتعاليمكم، وهل أسوأ من قوم يشهرون السلاح بوجه إخوتهم وأهل دينهم ضد ضمائرهم»[16].

(13) Castellion, Ibid., p. 3.

(14) المصدر نفسه، ص 6.

(15) المصدر نفسه، ص 14.

(16) المصدر نفسه، ص 17.

في الكتاب المقدس قاعدة ذهبية تقول: «كل ما أردتم أن يفعله الناس لكم، فافعلوه أنتم لهم»[17]، فلمَ لا يطبّقها البروتستانت والكاثوليك على القضايا الضميرية؟

«إني واثق من أن القضية التي أعالجها الآن يمكن احتواؤها في كلمة واحدة هي عين الحق. يكفي أن نقول لهؤلاء الذين يُكرهون ضمائر الآخرين: أتريدون أن تُكره ضمائركم؟ كي يهبّ إلى إفحامهم ضميرهم الخاص الذي يفوق ألف شاهد، فيلزمهم الصمت»[18].

مرة أخرى يستعيد كاستيليون فكرته الأثيرة الداعية إلى الاحتراس من تبرير الاضطهاد والتسرّع في الاحتكام إلى أمثلة الشريعة القديمة، فنحن لم نعد خاضعين لشريعة موسى بل تخطّيناها إلى شريعة المسيح. وقد بات العهد القديم مرجع المضطهِدين[19]، بعكس العهد الجديد الذي لا يُعلّمنا إلا الصبر والوداعة والتواضع[20] بفم المسيح ومثاله... ولنتذكّرنّ أيضاً تعاليم القديس بولس حول تشكيك الضعفاء والضمائر الضالة، بمخاطبته القورنثيين قائلاً: «فيهلك بسبب علمك الأخ الضعيف الذي مات المسيح من أجله. وهكذا تخطئون الى المسيح»، فما تراه يقول اليوم لو رأى هذا العنف الذي تمارسونه على الضمائر»؟[21].

بل ما ترانا نجني من قمع الضمير؟ أي ثمار؟ نخطىء كثيراً إن رجونا من هذا القمع الحفاظ على الديانة الحقيقية أو نشرها، فإنّا لا نفعل، في الواقع، إلا إعمار الكنيسة بمسيحيين ضعفاء أو مرائين، على مثال ذلك «المعتوه الذي كان لديه برميل كبير يحوي القليل من الخمر، فعمد إلى ملئه ماءً بهدف الحصول على مزيد من الخمر». والأدهى من ذلك أن الذين يمارسون الإكراه على الضمير

---

(17) الكتاب المقدس: «سفر طوبيا،» الأصحاح 4، الآية 16؛ «إنجيل متى،» الأصحاح 7، الآية 12، و«إنجيل لوقا،» الأصحاح 6، الآية 31.

(18) Hospital, *Oeuvres*, p. 25.

(19) المصدر نفسه، ص 79.

(20) المصدر نفسه، ص 38.

(21) المصدر نفسه، ص 32، انظر أيضاً: الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 8، الآيات 11 ـ 12.

يتصرّفون كمجرمين: «فإما أن يقاومكم المريض فتقتلوا جسده، وإما أن يخضع ويقرّ بعكس ضميره فتكونوا قد أهلكتم روحه»[22].

ينبغي في الصراع الحاصل، إذاً، استبعاد كل حلّ يرتكز على القوّة، فإن ثمة علاجاً واحداً، لا غير، كما يشير كاستيليون، هو ذلك الذي سبق أن دعا إليه مؤلّف حضّ الأمراء: «حدّدوا هاتين الديانتين واتركوا لكل امرىء حرية اختيار الديانة التي يشاء بعيداً من كل إكراه»[23].

يحرص مؤلّف هذا البحث، على ما يبدو، على عدم إغاظة أي من الفريقين المتواجهين بحجج غير مقبولة من جانبهما، لذا لم يشدّد على غموض المسائل الدينية، كما كان يفعل أيام مناقشاته مع كالفن، بل بحث عن منطلق آخر لإقامة حججه. لقد أراد من خلال رفضه «إكراه» الضمير أن يلفت انتباه الكاثوليك والبروتستانت إلى كرامة الشخص الإنساني، ويذكّرهم بأن الضمير، ولو ضالاً، هو جدير بالاحترام.

لا يجوز «إكراه الضمائر»، أيّاً كان السبب. هذا هو المبدأ الأساسي الذي سنراه ينتشر في فرنسا ابتداء من عهد شارل التاسع بتأثير من بعض الكاثوليك، أولاً، ثمّ بتأثير كاستيليون وجناح الإصلاح الليبرالي. لقد كان الأنسنيون الإراسميون يقاومون العنف والإكراه باسم وداعة المسيح وانطلاقاً من رفضهم طرق التعذيب الجسدي، والروحانيون الصوفيون يقاومونهما باسم حرية الروح، والفردانيون والمشكّكون انطلاقاً من اللامبالاة واحتقار الصيغ العقائدية، وجماعة «السياسيين» انطلاقاً من اهتمامهم بتمييز مصالح الطوائف عن الدولة والأمّة. إن الفريضة القائلة: «لا يجوز إكراه الضمائر» تشكّل منعطفاً جديداً في الصراع ضد العنف في خدمة الدين. وهي لا تمثل وجهة نظر الفردانية بقدر ما تمثل وجهة نظر «الشخصانية» الحديثة، تلك التي تعتبر احترام الضمير أحد الأشكال الأساسية لاحترام الإنسان والكرامة الإنسانية. ولن تكون هذه المحطة إلا تعبيراً عن ردّ فعل شرعي وضروري من جهة المفكرين العقلاء على أهوال الحروب الدينية. لذا لن تكون شعار مدرسة أو حزب بقدر ما ستكون شعار حركة توسّع دائم لأجل السلام الديني.

---

(22) المصدر نفسه، ص 42.

(23) المصدر نفسه، ص 56.

3 ـ مساجلات حول قرار أمبواز
(1564 ـ 1563)

كان قرار أمبواز ينسجم، أقله جزئيّاً، مع كتاب سيباستيان كاستيليون: **نصيحة إلى فرنسا المنكوبة** الذي لم يلقَ، كما نعلم، استحسان باز وكالفن وكبار قادة الإصلاح[24]. كما إن مقاومة البرلمانات جاءت عنيفة على غرار ما كانت عليه من قرار كانون الثاني/ يناير. وقد أدّت تنبيهات برلمان بورغونيه الصادرة عن المستشار جان بيغا إلى نشوء سجال ستتأكّد من خلاله مجدّداً وجهة نظر جماعة «السياسيين»[25] ضد الكاثوليك المتصلّبين. وقد عبّروا بوضوح عن مجمل نظريتهم التي جاءت تختتم التذكير بالصراعات الوسيطة ضد الألبيجيين:

«هل أحدٌ سمع أم قرأ منذ هاتيك الأيام وحتى يومنا هذا أن رعايا هذه المملكة انقسموا بسبب الدين؟ فمن تراهم الذين يزعمون أن باستطاعة ملك مسيحي أن يسمح بقيام طائفتين مختلفتين في مملكته من دون أن يتأدّى ذلك إلى خرابها؟ ومن أي زمان يريدون الإتيان بالشواهد؟ بل في أي مكان يريدون العثور عليها؟ ما دام لم يقم أي إمبراطور في القسطنطينية ولا في روما ولا حتى ملك على عرش فرنسا منذ اعتناق الأمراء الدين المسيحي إلا واجتهد لإبقاء رعاياه في كنف الديانة التي يعتنقها»[26].

تبدو نصوص التنبيهات، في الواقع، وكأنها درس تاريخ طويل يجري فيه استدعاء أبرز مؤرّخي تاريخ المسيحية القديم من سقراط إلى سوزومين وأوسابيوس وروفينيوس وكاسيودور وسواهم، ليشهدوا على فقدان التسامح تجاه الهراطقة والمنشقين. كما إن الأحداث والمراحل تتراكم من دون أن تخضع لأي عملية نقد جدّي، حتى لنفاجأ بالعثور على هذا الكم الهائل من المعلومات والمعارف في قطعة مكتوبة من هذا النوع. ومثلما أن المؤلّف لم تفته الإشارة إلى

(24) انـظـر: *Histoire ecclésiastique des églises réformées*, t. 2, pp. 422-423; E. Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps*, t. 7, pp. 298-299, et Geisendorf, *Théodore de Bèze*, pp. 221-222.

(25) نجد نصوص هذه التنبيهات في: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 4, pp. 356-412.

(26) المصدر نفسه، مج 4، ص 372.

طبيعة التسامح الملتبسة والمنحرفة لدى يوليانس الجاحد الذي كان يرمي إلى هدم الكنيسة من خلال منحه الحرية الدينية[27] لجميع الفرق، كذلك لم يغفل تقدير ليبرالية السلطان التركي الذي غالباً ما كان يحظى بمديح المدافعين السذّج في القرن السادس عشر[28].

لم تبقَ تنبيهات جان بيغا بدون ردّ بل تولّى دحضها أحد المناصرين المتحمسين لقرار أمبواز في دفوعة له عام 1563 نفسه، بعنوان: **دفاع عن قرار الملك حول التهدئة في مملكته ضد تنبيه جمعية بورغونيه**[29]. هذا الكاتب الذي ما زلنا نجهل اسمه سيطلق عليه جان بيغا في ردّه اسم «السيد المدافع»، مما يدل على أنه لم يعرفه بغير هذه التسمية. لقد اعتبره بعضهم من الهوغونو[30]، لكننا إذا أمعنا النظر في المقالة المذكورة لم نستطع الجزم بذلك، بل العكس هو الصحيح. حسبنا أن نستنطق الخواطر الآتية:

«لقد سمح (القرار) بوجود ديانتين. لكن السماح هنا لا يعني الإقرار، فالله يسمح بوجود الخطأة ويدعهم يعيشون، حتى ولو لم يكن راضياً عنهم، شأن الملك الذي يسمح بإنشاء البيوت العامة للنساء السفيهات والعاهرات بالرغم من رفضه الفجور والدعارة. وما الغاية من هذا السماح إلا تجنّب شرور أكبر في الجمهورية، تلك هي الحال أيضاً بالنسبة إلى موضوع السماح بديانتين»[31].

مثل هذه الطريقة التي تُجيز التسامح الأهلي «تجنّباً لشرور أعظم» لا تتعارض مع العقيدة الكاثوليكية، فقد اعتمدها القديس توما في تبريره التسامح مع اليهود والوثنيين، وسيعتمدها اللاهوتيون بدورهم، بعد إراسم، لتبرير التسامح مع الهراطقة. لكن ما لا تفوتنا ملاحظته هنا هو هذا التلميح إلى البيوت العامة الذي يقترن بالخزي في نظر المصلحين، فلا يسهل علينا، بالتالي، التصديق أن أحد أتباع ديانتهم قد استعان بحجة مماثلة للدفاع عن قضيتهم! بل نرى أن كاتب

---

(27) المصدر نفسه، ص 373 و376.

(28) المصدر نفسه، ص 372.

(29) نجد هذه الدفوعة في: المصدر نفسه، مج 4، 417 ـ 441.

(30) انظر الحاشية في: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 4, p. 356, n°2, et Henri Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, 4 vols. (Paris: A. Picard, 1912), t. 3, no. 1915.

(31) [*Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*], p. 426.

المقالة لا يمكنه أن يكون إلا كاثوليكياً، وتحديداً، من جماعة «السياسيين»، كما سيتبيّن لنا لاحقاً.

تبدو هذه المقالة أشبه بتحقيق تاريخي مضاد حول سياسة الأباطرة المسيحيين، فالكاتب، شأن كاستيليون[32] من قبله، لا يجد أي عناء في استخراج أمثلة في التسامح من تاريخ قسطنطين وجوفيانس وفالنطِنيانس الأول وتيودوصيوس وسواهم. والواقع أن تقلّبات سياسة الأباطرة في القرنين الرابع والخامس تتسع لمثل هذه «العِبَر التاريخية» بمعانٍ متباينة جدّاً. أفيكون هذا المدافع قد استعان بكاستيليون ومقالته في الهراطقة؟ ربما. إنما لا بد من الإقرار بأنه ذهب أبعد منه في استطلاعه بشأن العديد من النقاط. وليست أهمية هذه الدفوعة لتكمن في السباق الدائر حول المعلومات التاريخية بين مؤلّفه ومستشار برلمان بورغونيه، بل في توجّهه العام الذي يشف من جديد عن روحية كتاب حض الأمراء وخطابات ميشال دو لوبيتال الأخيرة. إن افتتاحيته المعبّرة هي بمثابة إعلان إيمان قومي:

«من لم يلامسه ويهزّ مشاعره ويهمزه حب الوطن والأمير والخير العام وجب أن يكون هدفاً للتشهير وأن يتفق الجميع على اعتباره معتوهاً ومجرّداً من كل ميزة إنسانية، فنحن، بحسب قول ذلك الفيلسوف الإلهي، أفلاطون: لا نحيا لذواتنا فقط، لكننا مدينون للوطن منذ الولادة بجزء منا جوهري يتعيّن علينا رده إليه متى دعت الحاجة»[33].

وعليه، يبقى التمايز قائماً، في نظر المؤلّف والمستشار معاً، ما بين مصلحة الوطن والدين، بخلاف ما ينص عليه القول المأثور «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد»:

«ما المانع من أن يعيش الكاثوليك بسلام مع المصلحين كما عاش الأباطرة

(32) Castellion: *Concerning Heretics*, pp. 237 ss, et *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, édition nouvelle, publiée par les soins de A. Olivet; préface de E. Choisy (Genève: A. Jullien, 1913).

(33) «Apologie» dans: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, t. 4, p. 417.

المسيحيون الثلاثة: جوفيانس وفالانسيوس وفالنطِنيانس مع يوليانس الجاحد الذي كان يجاهد من أجل هدم المسيحية؟ ألا يستطيع ملكنا أن يفيد من أولئك الذين ينتمون إلى ديانة غير ديانته إذا كانوا مسالمين يعودون بالمنفعة على جمهوريته مثلما أفاد يوليانس الجاحد من خدمة الأمراء المسيحين الثلاثة الآنف ذكرهم»[34].

الأمة كالعائلة جماعة طبيعية متميّزة عن المجتمع الديني. ويمكنها مثلها أن تحتوي تنوّع الديانات من دون أن يتسبب ذلك في اضمحلالها:

«إذا ما استطعت، إذاً، أن أبيّن لكم أن تنوّع الديانات لا يتنافى بتاتاً مع السلام في العائلة التي يمكن أن يحيا أفرادها في تآلف وانسجام داخل البيت الواحد، فستعترفون لي بإمكان قيام مثل ذلك في المملكة الواحدة. ويقيني أنكم ستردّدون مع القديس بولس ما هو معلوم لديكم جميعاً من أنه: «إذا كان لأخ امرأة غير مؤمنة ارتضت أن تساكنه، فلا يتخلّ عنها، وإذا كان أخ له امرأة غير مؤمنة وهي ترتضي أن تسكن معه فلا تتركه»[35]، فتنوّع الدين لا يمنع الحديث المشترك واستتباب النظام بين الأفراد البشريين إذا كانوا مرتبطين بشركة الزواج. ولكم أن تستنتجوا بعد ذلك ما ترونه مناسباً»[36].

لم يشأ جان بيغا أن يضرب صفحاً عن هذا الدفاع اللبق عن التسامح، فأصدر باسم برلمان بورغونيه في السنة عينها مقالة بعنوان «ردّ باسم نواب **المقاطعات الثلاث لبلاد البورغونيه على التهمة الافترائية الصادرة تحت عنوان الدفاع...**»[37]، فبعد أن برّر بيغا حق المقاطعات في التنبيه، عمد مجدّداً إلى إثبات فرضية وحدة الديانة التقليدية ضد «السيد المدافع» استناداً إلى أمثلة تاريخية. ولم يطلب في ردّه إبادة الكالفينيين، بل طالب بممارسة العبادة الكاثوليكية حصراً.

تظهر هذه الملاحظة الأخيرة أن الكاثوليك المتعصّبين قد تخلّوا هم أنفسهم

---

(34) المصدر نفسه، مج 4، ص 426 ـ 427.

(35) الكتاب المقدس، «الرسالة الاولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 7، الآيات 12 ـ 13.

(36) *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*, pp. 437-438.

(37) [*Response pour les députez des trois estats du pays de bourgoingne contre la calumnieuse accusation publiée sous le titre d'apologie...*] (s. l.: s. n., 1564), B. N. Lb33 127.

لم ترد هذا المقالة بسبب طولها في: *Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France*

عن فكرة إعادة الوحدة الدينية إلى المملكة بالقوة. لكنّهم حصروا حرية الضمير بالعبادة الداخلية والعبادة الخاصة حفاظاً على وحدة العبادة العامة. وستصدر بعد فترة وجيزة (1564) مقالة مغفلة بعنوان: «رسالة إلى الملك حول واقع الدين»[38] تعارض مثل هذا التأويل لحرية الضمير، وفيها يطالب الكاتب، تحديداً، بتوسيع قرار أمبواز الذي أتت بنوده، كما رأينا، لمصلحة الأسياد الكبار على حساب الطبقات الاجتماعية الأخرى، لأنه، كما يُستفاد من كلامه، إذا كانت حرية الضمير علاجاً ناجعاً فمن الواجب تطبيقها على الجميع:

«ما دمنا نعرف سلفاً أن الشر يرقد في الضمائر، لا في أي مكان آخر، من خلال استعبادها وإكراهها، فمن واجبنا الإقرار بأنه ما من وسيلة لمعالجته إلا بمنح الحرية لهذه الضمائر، لا لبعض الأشخاص، فقط، أو لفريق من الناس من دون آخر بل للجميع من دون تمييز ولا استثناء»[39].

لم يكن قرار أمبواز كافياً، إذاً، بل كان أشبه بعلاج موضعي وجزئي نرغب في التداوي به من مرض ألمّ بالجسم كله[40]. لكن ثمة من يتسرّع في الرد على هذا الاعتراض قائلاً إن ممارسة العبادة تتطلّب حُكماً بعض القيود لكن حرية المعتقد مصونة طالما أن أصحاب الآراء الضالة لا يتعرضون للملاحقة. وهذا خطأ، لأن الضمير الديني ـ كما يقول كاتب الردّ ـ لا يكون حراً حقّاً إلا إذا تمكّن من التعبير عن ذاته من خلال عبادة اجتماعية وعلنية:

«أما أن يُعطى كلُّ امرىء حق الاعتقاد داخل بيته بما يشاء من دون أن يكون لأيٍّ كان الحق في ملاحقته، فهيهات أن يكون له في ذلك علاج! بل إن من شأن تدبير كهذا أن يؤول إلى شرّ أعظم من سابقه، لأنه لا يكفي لإحلال حرية المعتقد أن يُسمح للأشخاص بالامتناع عن ممارسة الديانة المرفوضة من قِبَلهم إذا كانت لا تُعطى لهم بالطريقة عينها حرية ممارسة الديانة التي تحظى بقبولهم. والسماح يكون بالممارسة الخارجية لا الداخلية فقط... وإلاّ بقيت الضمائر على عبوديتها الأولى التي يشقّ حملها بقدر ما تطول الجزء الأسمى والأنبل في الإنسان، ذاك الذي يدنيه إلى الله...»[41].

(38) ورد هذا النص في: المصدر نفسه، مج 4، ص 511 ـ 518.

(39) المصدر نفسه، مج 4، ص 512.

(40) المصدر نفسه، ص 513.

(41) المصدر نفسه، ص 514 ـ 515.

وليست لتفوت الكاتب الإشارة ـ على غرار ما فعل من قبله رئيس دير بوا ـ أوبري ـ إلى النتائج السلبية التي أدركت الأفراد بسبب منعهم من ممارسة عبادتهم الظاهرة، وأخصها الإلحاد أي «جهل الله واحتقاره» الذي يسوق الناس إلى العيش بعيداً من كل ممارسة دينية، وبالتالي، من دون ديانة»[42].

كذلك لا يسعنا إغفال مقالة أخيرة حول قرار أمبواز وتطبيقه، بعنوان: «خطاب موجز حول الحالة الحاضرة والوسائل الناجعة لمعالجة الاضطرابات التي نخشى حدوثها في المستقبل»[43] (1564). كاتب هذه المقالة «سياسي» تؤثر فيه اعتبارات الخير العام أكثر من الحجج المستمدّة من الضمير، وقد بدا له أن ثمة وسائل ثلاثاً ضرورية «للحفاظ على السلام والهدوء في هذه المملكة»، أولها: ضمان الحرية الدينية بتدارك «الانحرافات الانحيازية» في المحاكم ولدى حكّام المقاطعات. وبهذه الطريقة نقطع السبيل على كل «ما من شأنه أن يبعث على الشك والريبة» لدى الرعايا. والثانية: «الدفع إلى ممارسة الديانتين علناً في كل مكان، وعدم السماح بلزوم الحياد والامتناع عن ممارسة إحدى هاتين الديانتين علناً»، فإذا تم الاحتفال بالديانتين في وضح النهار، تلافينا نشوء التجمعات غير المشروعة والثورية، وتكاثر الفرق السريّة وما شابه، ودرأنا عنا، أخيراً، الخطر الأهم الذي هو الإلحاد. والثالثة تتمثل في دعوة الإعلامي إلى إجراء جديد، زاخر بالنتائج المستقبلية، يقضي «بإنشاء غرفة مشتركة، في كل برلمان، تتألف من القضاة الأكثر اعتدالاً والأقل تحيّزاً من كلتا الديانتين، بهدف استطلاع الأسباب المدنية والجُرمية التي تستدعي مثول المتهمين أمام المحكمة المختصة بالشأن الديني»[44].

مثل هذا العرض لوسائل التهدئة يبدو وجيهاً على الرغم من قصره، ذلك أن المؤلّف الرافض كل التسويات وطرق الرياء، يسعى إلى تفعيل الوسائل الصريحة والشريفة التي تُنمّي لدى جميع رعايا الملك شعوراً بالثقة والأمان. هذا ما سيفعله، بالضبط، هنري الرابع بعد إصداره قرار نانت، وما كان يصعب فعله عام 1564 يوم كانت كاترينا، على مهارتها وجرأتها، عاجزة على تغليبه بصورة فعّالة على دسائس الأحزاب. وخلاصة القول إن معالم مجهود فكري حول مسألة

---

(42) المصدر نفسه، ص 515.

(43) نجد هذا الخطاب في: المصدر نفسه، مج 4، ص 659 ـ 666.

(44) المصدر نفسه، مج 4، ص 664 و666.

السلام الديني بدأت تتضح تدريجياً في مهبّ هذه الاضطرابات السياسية، وقد بدت مرحلة الحروب الدينية، على الصعيد الأيديولوجي، مرحلةً حاسمة لتبلور الحلول والمواقف المستقبلية.

4 ـ جماعة «السياسيين» وقرار سان ـ جرمان (1568 ـ 1570)

عرفت المملكة بعد قرار أمبواز مدة سنتين (1564 ـ 1566) فترة سلام نسبي أفادت منها الملكة كي تقوم بجولة في فرنسا مع إبنها الملك شارل التاسع الذي أُعلن عن بلوغه سن الرشد حديثاً[45]. لكنها لم تكن إلا هدنة قصيرة لأن الفصائل الكاثوليكية والبروتستانتية لم تكن قد ألقت السلاح فعلاً، ولم يكن الحكم الملكي يحقق إلا توازناً متقلّباً بين قوى يعجزعن السيطرة عليها، فقد حصل انقسام جديد خريف عام 1567 بسبب حدثين خطيرين أدّيا يومها إلى استئناف الحرب الأهلية. الأول هو حدث «ميشالية» مدينة نيم في الثلاثين من أيلول/ سبتمبر، حيث أقدمت شرذمة من الهوغونو غداة عيد القديس ميشال، على ارتكاب مجزرة مريعة في ساحة الأسقفية أسفرت عن مقتل ثمانين شخصاً ما بين علماني وكاهن وراهب[46]. والثاني، وهو الأهم، محاولة كونديه في الخامس والعشرين من أيلول/ سبتمبر إلقاء القبض على شارل التاسع وأمه بطريقة مفاجئة، وعدم تمكّن أهل البلاط من الاحتماء خلف أسوار مدينة مو إلا في اللحظة الأخيرة. وقد شكل هذا الخطأ الذي ضاعفت من خطورته محاصرة كونديه لباريس بجيوشه نقطة تحوّل حاسمة في موقف كاترينا تجاه البروتستانت، حيث انقلبت خيبة أمل الملكة إلى ضغينة[47] جعلتها تضمر لقادتهم عداوة خفية وعميقة. وبينما كانت عشية مؤامرة كونديه تطلب إلى السيد دو غورد، الحاكم العام

---

(45) انظر حول هذه الجولة كتاب: Pierre Champion, *Catherine de Médecis présente à Charles IX son royaume* (Paris: Editions Bernard Grasset, 1937).

(46) حول هذه الحادثة الأليمة، انظر: Léon Ménard, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes*, 7 vols. (Paris: Chaubert, 1750), t. 5, pp. 10-21,

ومن الغريب ان لا نجد ذكراً لهذه المجزرة في: John Viénot, *Histoire de la réforme française des origines à l'édit de Nantes* (Paris: Fischbacher, 1926).

(47) انظر: Jean Hippolyte Mariéjol, *Catherine de Médicis(1519-1589)* (Paris: Hachette, 1920), pp. 164-165, et Jean Héritier, *Catherine de Médecis* (Paris: [s. n.], 1940), p. 399.

لمقاطعة الدوفينيه، «بأن يدع الرعايا هناك يعيشون بسكينة وهدوء محافظين على القرارات والقوانين»[48]، إذا بها تضمّن رسالتها إلى الحاكم نفسه، بعد أيام، عبارة فظيعة تطالبه فيها «بأن يقطّع كل الذين يحاولون مساندة الهوغونو إرباً من دون أن يوفّر أحداً «لأنه بقدر ما يزيد عدد القتلى يقلّ عدد الأعداء»[49].

لعلّ كاترينا كانت تفكّر بالانتقام منذ ذلك الحين، لكنها كانت تعرف أيضاً كيف تتريّث وتتمالك نفسها بحكمتها المعهودة[50]. لذا عمدت بعد «مباغتة مو» إلى وضع حد للاقتتال المتجدد بعقدها معاهدة لونجومو (27 آذار/ مارس 1568) التي أعادت العمل بقرار أمبواز. وقد كان الرأي العام على حق حين لم يرَ فيها أكثر من هدنة مؤقّتة؛ فالكاثوليك يشكّلون عصابات مسلّحة في كل مكان تقريباً، والبروتستانت ينظمون أنفسهم بالطريقة عينها[51]، ومع هرب كونديه وكولونيي إلى ناحية لاروشيل حيث حشدا ألويتهما، ستنطلق في نهاية صيف 1568 ثورة مسلحة جديدة هي الحرب الأهلية الثالثة.

كانت كاترينا في تلك الأثناء قد انفصلت عن مستشارها الذي لم يفتأ يشجعها منذ ثماني سنوات على اتباع سياسة التسامح تجاه المصلَحين، فهل تكون هي التي صرفت ميشال دو لوبيتال؟ يصعب التأكد من ذلك. لكننا نرجّح أن يكون المستشار هو الذي فضّل التواري والابتعاد عن الحياة العامة عندما شعر بالعودة إلى سياسة العنف[52]. وكان قد استأذن الملك صيف عام 1568 للذهاب في إجازة إلى فينيه حيث اعتكف في دارته. وقد وافق طلبَه هذا يومَ السابع والعشرين من أيلول/ سبتمبر، عشية صدور قرار يمنع كل ممارسة للعبادة المُصلَحة، بمناسبة

---

(48) Catherine de Médicis, *Lettres de Catherine de Médicis*, collection de documents inédits sur l'histoire de France, 11 vols. (Paris: Impr. Nationale, 1880-1943), t. 3, p. 59.

(49) المصدر نفسه، ص 65، الهامش رقم 1.

(50) انــظــر: Pierre Champion, *Charles IX: La France et le contrôle de l'Espagne*, 2 vols. (Paris: B. Grasset, 1939), pp. 129 ss.

(51) انــظــر: Joseph Lecler, «Aux Origines de la ligue, premiers projets et premiers essais (1561-1570),» *Eudes* (20 avril 1936), pp. 200-206.

(52) حول اعتزال ميشال دو لوبيتال هذا، يمكن مراجعة: Jean Héritier, *Catherine de Médecis* (Paris: [s. n.], 1940), pp. 185 ss., et Albert Buisson, *Michel de l'Hospital* (Paris: Hachette, 1950), pp. 209-211 et 227-229.

معاودة الأعمال الحربية، فإذا به يتخلّى عن الحكم نهائياً تاركاً أختامه في الثامن من تشرين الأول/ أكتوبر. وستوافيه المنية بعد خمس سنوات (1573).

لكنه وجّه من عزلته إلى الملك مذكّرة أوجز فيها مرّة أخرى ما يجول في خاطره من أفكار ترمي إلى تهدئة الأجواء في المملكة[53]، فبعد أن أثبت ولاء الهوغونو للتاج، عاود تشبيه الأمة بعائلة يمكن التوفيق بين أعضائها المنقسمين في إيمانهم وحملهم على العيش سوية:

«فكما إن الأب لا يدع ولديه المتخاصمين يتقاتلان... بل يسعى إلى التوفيق بينهما وعَمِلَ ما من شأنه أن يجعلهما دعامتين وطيدتين لشيخوخته، كذلك الملك لا يمكنه، من منطلق محبته العارمة ورأفته الأخوية، أن يطيق إصراراً بمثل هذه الضراوة والمكر على إبادة قسم كبير من رعاياه إذا كان في الإمكان إعادة هؤلاء إلى واجبهم والتوفيق في ما بينهم وكان خلاص الجمهورية يتوقّف على ذلك»[54].

كما بيّن أن منح الرعايا حرية الضمير والمعتقد مشروطةً بالولاء المدني هو أمر مشرّف لا يصح اعتباره تراجعاً:

«فلننظر في ما يقدّمه لهم الملك من خلال معاهداته؟ هل يمنحهم دولة وأرضاً؟ أم يخفّف عن كاهلهم الضرائب المالية؟ أم يرفع عن كاهلهم كامل الواجبات أو الأعباء؟ لا، لا شيء من هذا كله.

ما الذي يقدّمه لهم، إذاً؟ إنه يقدّم لهم حرية الضمير والمعتقد، أو، بالأحرى، يترك ضمائرهم حرة. أوَ تسمون هذا تراجعاً؟ وأي تراجع في أن يقطع أحد الرعايا عهداً بالوفاء والطاعة لأميره؟»[55].

مرّة أخرى يرسم دو لوبيتال برنامج «السياسيين» المعتدلين المتمثّل في الإخلاص للملك ضمن إطار احترام الضمائر المتبادل. وهو، قبل العام 1570، لم يكن، كما يميل كثيرون إلى الاعتقاد، منظّر هذه «الجماعة» الوحيد، لكنه دافع عنها بثبات عظيم بعد فشل التوافق الديني الذي كانت تحلم به الأنسنية الإراسمية.

---

(53) بلغتنا هذه المذكّرة بصيغتين مختلفتين بعض الشيء. لكن دار نشر دوفي أوردتهما معاً لدى إصدارها أعمال دو لوبيتال: Hospital, *Oeuvres*, t. 2, pp. 174 ss. et 217 ss.

(54) المصدر نفسه، ص 196، وانظر أيضاً ص 236.

(55) المصدر نفسه، ص 199، انظر أيضاً ص 238.

نعم هو «سياسيّ»، لكن نهجه مغاير تماماً لنهج مليكته، فهو، وإن يكن مثلها حريصاً على مصالح المملكة، يبقى مسيحيّاً أنسنيّاً، وبالتالي، يأنف من السير على خطى هذه الفلورنتية الداهية في مسالك «المصلحة العامة» المظلمة.

لقد كان» السياسيون» يشكلون حزباً حقيقياً منذ ذلك الحين. وإن لنا من شهادة جاك دو تو ما يؤكد رواج هذه التسمية منذ سنة 1568، حيث كان آل غيز يستعملونها للغمز من قناة الكاثوليك الذين لم يكونوا من صفهم بل كانوا يبحثون عن السلام الأهلي بدلاً من تأجيج الصراعات بين الأحزاب[56]. بل لعلها تعود أيضاً إلى ما قبل هذا التاريخ، ففي العام 1564، كان الكاردينال دو غرانفيل يشتبه بتمرير كوليني مصالحه تحت غطاء الديانة، ويقول عنه: «أعتبره «سياسيّاً، كما يُقال في فرنسا، أكثر منه متديّناً»[57]. والملاحظ هنا هو هذه المعارضة التي نشأت منذ البداية بين «سياسي» و«متديّن»، وستستمر قائمة حتى في عهد لويس الثالث عشر وريشيليو، بعد ستين عاماً.

يرتبط تاريخ هذا الحزب ارتباطاً حميماً بنشاط عائلة مونمورنسي[58]. وقد كان القائد العام، آن دو مونمورنسي الذي توفي عام 1567 في معركة سان ـ دوني (Saint-Denis) يُشارك المستشار في العديد من وجهات النظر. كما كان أولاده قادة هذا الحزب الفعليين، من إبنه البكر، فرانسوا دو مونمورنسي، حاكم مدينة باريس[59]، إلى هنري دو مونمورنسي ـ دامفيل، حاكم مقاطعة اللونغدوغ الذي انضمّ نهائيّاً إلى «السياسيين»، مع بداية الحرب الأهلية الثالثة[60]، فإلى شارل،

(56) Jacques Auguste de Thou, *Histoire universelle*, 16 tomes (Londres: [s. n.], 1734), t. 5, p. 524.

(57) Antoine Perrenot de Granvelle, *Correspondance du cardinal de Granvelle*, publiée par M. Edmond Poullet [et Charles Piot], faisant suite aux d'état publiés dans la des documents inédits sur l'histoire de France, 12 vols. (Bruxelles: Hayez, 1877-1896), t. 8, p. 118.

(58) حول تشكيل هذا الحزب، انظر: Francis Decrue de Stoutz, *Le Parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy: La Molle et coconat* (Paris: Plon, Nourrit et cie, 1892).

(59) انظر، عدا الكتاب المشار إليه في الحاشية السابقة: Alphonse de Ruble, «François de Montmorency, gouverneur de Paris et de l'île de France,» *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'île de France*, t. 9 (1879), pp. 200-289.

(60) هذا المرجع مخصص بكليته لمسيرة حياة مونمورنسي ـ دامفيل وانضمامه إلى السياسيين: Franklin Charles Palm, *Politics and Religion in Sixteenth-Century France* (Boston; New York: Ginn, [1927]), pp. 64 ss.

أمير ميرو والقائد العام للسويسريين، وأخيراً غيوم، أمير توريه، وهو محارب مقدام ومشاغب. وقد التفّت حول عائلة مونمورنسي وحلفائها عائلة كوسّيه ـ بريسّاك المؤلفة من قضاة وديبلوماسيين وعسكريين وحتى رجال دين، أمثال جان دو بيلّي وشارل دو ماریاك، فشكّلوا كلهم مجتمعين فريق «السياسيين»، نحو عام 1561.

لم يكن بمقدور هؤلاء الحؤول دون حصول ثالث ثورة مسلّحة أدمت فرنسا نحو سنتين تقريباً (1568 ـ 1570)، لكنهم عرفوا، على الأقل، كيف يتدخّلون بفاعلية في المفاوضات من أجل إحلال السلام. وبحسب دوكرو، أن قرار سان ـ جرمان (8 آب/ أغسطس 1570) «كان من صنع فريق «السياسيين»، وبالأخص، مونمورنسي يعاونه كوسّيه وبيرون»[61]. وقد جاء أكثر ليبرالية من قرارَي أمبواز ولونجومو[62]، إذ أتاح لرعايا الملك أن يعيشوا أنّى شاؤوا بسلام من «دون أن يكونوا ملاحقين ومضايقين ومهينين، أو مُضطرين إلى التصرّف ضد ضميرهم في ما يخصّ الدين». وقد خيِّل إلى ميشال دو لوبيتال من عزلته أن سياسته تنتصر من جديد، بعدما شرعت ممارسة العبادة المصلحة تستعيد حريتها في إقطاعيات الأسياد الكبار، وأيضاً في سائر المقاطعات حيث سمح بها في ضواحي مدينتين، فقط، من كل مقاطعة. وكان للبروتستانت الحق في الدخول إلى الجامعات والمدارس والمستشفيات، كما شمل العفو العام جميع الفرقاء، فضلاً عن اتخاذ تدبير في غاية الجدة نصّ على إعطائهم أربعة مواقع أمان لمدّة سنتين هي: لا روشيل ومونتوبان وكونياك ولا شاريتيه.

لكن السؤال هو الآتي: هل انتُزعت المعاهدة من الملكة انتزاعاً أم إن هذه الأخيرة وافقت عليها بملء حريتها. من المؤكد أن الحرب كانت قد أنهكتها ومنّتها بالعوز والضيق فلم ترَ مخرجاً إلا بعقد اتفاق جديد مع المصلَحين، فهل كانت ترفضه من حيث المبدأ بعد تحوّلها النوعي عام 1567؟ أغلب الظن، لا. إن عداوتها للإصلاح لم تكن بسبب اقتناعاتها الدينية، بل بسبب انحراف قادته

---

(61) Stoutz, *Le Parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy: La Molle et coconat*, p. 61.

(62) نجد النص في: Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes*, 5 vols. (Delft: [s. n.], 1693), appendice, pp. (9)-(18).

وخياناتهم. ولما كانت أحقادها قد ظلّت على المستوى الشخصي فهي لم ترمِ إلى إلغاء هذا الحزب بقدر ما أرادت الانتقام من قادته. وستغلّب «اعتبار المصلحة العامة»[63] على مصالح قادة الهوغونو وكوليني بالذات. لكنها انتهت، لأسباب أخرى، إلى القبول بقرار سان - جرمان بل والترحيب به، ما حدا سفير إسبانيا إلى التحدث بهذه المناسبة عن «قرارات وزيجات جهنمية»[64]. والواقع أن إبرام معاهدة السلام قد ارتبط في ذهن كاترينا بسياسة زواجية منظمة، حتى إنها لم تتوانَ عن التخطيط لبعض الزيجات التي تدنيها إلى الإصلاح بدل أن تبعدها عنه. صحيح أن زواج شارل التاسع بإليزابيث النمساوية لم يصدم الكاثوليك، لكن تلك لم تكن حال المشروعين الآخرين، أي زواج دوق أنجو - الملك هنري الثالث المقبل - بالملكة إليزابيث الإنجليزية، وزواج هنري دو نافار - الملك هنري الرابع المقبل - بمارغريت دو فالوا، ابنة الملكة بالذات. أما الزواج الأول فلن يتمّ، وأما الثاني فسيحصل قبل مجزرة سان برتيليمي بأيام، في الثامن عشر من آب/ أغسطس عام 1572. وإذا كانت كاترينا بالذات قد طلبت سلاماً ليبرالياً عام 1570 فذلك بهدف تسهيل نهاية سعيدة له.

يطلعنا هذا المثل الملموس على هشاشة التسامح الأهلي عندما يكون مبنيّاً على مصلحة الأمير ومنفعة حكومته، فالذين راحت تجاملهم كاترينا بعد الحرب الأهلية الثالثة لأنهم يوافقون مراميها هم أنفسهم من ستعمد إلى تحطيمهم بعد سنتين للأسباب المنطقية عينها، إذ باتوا يشكّلون عقبة أمام مصالحها. وهكذا نرى إبنة عائلة ميديتشي تطبّق في سياستها الخاصة، عفويّاً، تلك الدروس العملية التي نادى بها الفيلسوف الفلوريني، ماكيافيلّي.

5 - تبدّل السياسة الملكية: مجزرة سان - برتيليمي (1572)

بين مجزرة سان - برتيليمي ومعاهدة السلام في سان - جرمان فاصل زمني لا يتعدّى السنتين. وبحسب رأي بعض المؤرّخين الإيطاليين في اليوم التالي

---

(63) من المؤكّد أن النية في اغتيال كوليني كانت موجودة لدى الملكة منذ زمن بعيد، وأن إسبانيا كانت تشجعها على ذلك، انظر: Elphège Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse* (Paris: Lecoffre, 1905), 1 ère série, pp. 240 ss.

(64) انظر: Champion, *Charles IX: La France et le contrôle de l'Espagne*, p. 293.

للجريمة، أن هذه الفترة كانت زمن إعداد للمؤامرة الكبرى التي تدبّر فيها الملك وأمّه أمر القضاء على كولينيي والهوغونو بطريقة محبّكة جدّاً. أشهر الروايات في هذا الصدد تلك التي أوردها كاميليو كابيلوبي في كتيّب صدر له في روما عام 1572 قبل أن يتم نشره بالفرنسية بعد فترة وجيزة بعنوان: المناورة أو حيلة شارل التاسع ملك فرنسا ضد الهوغونو المتمرّدين على الله وعليه[65]. لكن رأي الفرنسيين، بالإجمال، كان مغايراً، بحسب شهادة المؤرّخ دو تو الذي كتب ما يلي: «لقد فعل مؤيّدونا عكس ذلك تماماً، إذ استعملوا مهارتهم لتبرير فظاعة هذا العمل لأنه حصل مصادفة بفعل الظروف وليس عن سابق قصد وتصميم»[66]. وهكذا كان لكل نظرية، منذ البداية، أتباعها الذين ثبتوا عليها حتى يومنا الحاضر، ولو أن فكرة التخطيط المسبق والطويل للمجزرة لم تلاقِ الفرص المؤاتية التي تخوّلها فرض نفسها بشكل قاطع[67]. لا شك في أن كاترينا كانت حقودة لا تنسى ما أنزله بها الهوغونو وقادتهم من إخفاقات وإهانات، لكن ذلك لا يسوّغ اتهامها بالإقدام على خطة انتقام دقيقة ومدبّرة. ما يمكن الجزم به هو أن الأميرال وحزبه قد أوقعاها في خيبة أمل جديدة بين عامي 1570 و1572، في الوقت الذي كانت سياستها الزواجية تحبّذ الإصلاح. ذلك أن كولينيي لم يكتفِ بنيل حظوة الملك بل أراد حمله على مساندة الثوار علناً في البلاد الواطئة ضد فيليب الثاني والسيطرة الإسبانية. وكان هذا المطلب يشكل، في نظر الملكة جنوحاً خطيراً ينبغي صدّه بأي ثمن، لكن الأميرال تشبّث برأيه، وراح، في أثناء انعقاد المجلس في السادس من آب/ أغسطس عام 1572، يهدّدها بحرب أهلية

---

(65) نجد هذا الكتيّب منشوراً في: L. Cimber et F. Danjou, *Archives curieuses de l'histoire de France*, première série, t. 7 (1835), pp. 401-472.

انظر: Henri Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, 4 vols. (Paris: A. Picard, 1912), t. 3, no. 2126,

كما نجد في هذا المرجع الأخير معلومات مفصّلة في ص 233 ـ 256، رقم 2099 ـ 2173 عن مصادر مجزرة سان ـ برتيليمي والنتاج الأدبي المحيط بها.

(66) Thou, *Histoire universelle*, livre 53, t. 6, p. 445.

(67) انظر: Henri Hauser, *La Prépondérance espagnole*, peuples et civilisations; vol. 9 (Paris: [Félix alcan], 1933), p. 93; H. Sée, A. Rébillon et E. Préclin, *Le XVIe: siècle*, (coll. Clio), nouvelle édition (Paris: [s. n.], 1950), p. 392, et Pierre de Vaissière, *Henri IV*, les grandes études historiques (Paris: A. Fayard, 1928), pp. 109-110.

في حال رفضها الحرب الخارجية[68]، فصممت على قتله إنقاذاً للسلم الأهلي. غير أن محاولة الثاني والعشرين من آب/ أغسطس باءت، كما هو معروف، بالفشل ولم تسفر إلا عن إصابة كوليني بجرح خطير غير مميت.

بعد ذلك بيومين حصلت مجزرة سان ـ برتيليمي في باريس ثم امتدت حتى شملت سائر المقاطعات، فنسبها معظم المؤرّخين المحدثين إلى جنون كاترينا على أثر فشل محاولة اغتيال الأميرال. وقد وافانا ماريجول بموجز مفيد للرواية المتداولة، إذ قال:

«لقد كانت كاترينا تعوّل على موت كوليني وانتشار البلبلة في صفوف حزبه بحيث هالتها المفاجأة، ففي حال أراد الدوق دو غيز أن ينفي التهمة عن نفسه بفضح تواطؤها معه في الجرم، فلن يبقى ما لا تخشاه في المستقبل من جماعة الحرب المغتاظين من هذه المحاولة الجبانة. وهكذا خطر لها ـ أو أوعز أحدهم إليها ـ أن تنقذ نفسها وتصون السلام العام بذبحهم عن بكرة أبيهم»[69].

ذلك ما كان عليه أيضاً شعور السفير الإسباني دون ديغو سونيغا غداة المأساة:

«لما كان مُطلِق القَرابينة قد أخطأ الهدف، وكان الأميرال قد أدرك مصدر الطلقة فقد قرّروا أن يكشفوا عن حقيقتهم بفعلهم ما فعلوه خوفاً من عملية انتقام قد يقوم بها الأميرال ضدهم. ذلك أن قرار القضاء عليه وقتل جميع الهوغونو الآخرين كان بسبب ما أقول»[70].

---

(68) انظر: Brantôme, *Oeuvres complètes*, éd. P. Mérimée et L. Lacour (Paris: [s. n.], 1876), p. 219.

انظر: Pierre Champion, *Charles IX: La France et le contrôle de l'Espagne* 2 vols. (Paris: B. Grasset, 1939), t. 2, p. 83, et Jean Hippolyte Mariéjol, *Catherine de Médicis(1519-1589)* (Paris: Hachette, 1920), p. 189.

(69) انظر: Mariéjol, *Catherine de Médicis(1519-1589)*, p. 190.

كتب جان إيريتيه، من جهته، يقول إن: «كاترين عجّلت بالإعداد للمجزرة كي لا تُقتل...، فالدافع إلى مجزرة سان ـ برتيليمي كان ارتجالياً، إذاً، وهو «رعونة مورفير» (قاتل كوليني). انظر: Jean Héritier, *Catherine de Médicis*, p. 480.

هذا هو أيضاً رأي: Pierre de Vaissière, *Henri IV*, p. 110, et Sée, *Le XVIe siècle*, p. 377.

(70) رسالة إلى دوق ألبه، انظر: Champion, *Charles IX: La France et le contrôle de l'Espagne*, t. 2, p. 118.

على أنه ينبغي، رغم ذلك كله، أن تؤخذ بعين الاعتبار بعض المستندات المأخوذة من الأرشيفات الرومانية، والتي يرشح منها، حتى قبل محاولة اغتيال كولينيي الأولى، توقع حصول ضربة كبرى للهوغونو في باريس وروما[71]. هذه الاستنتاجات لم تُبنَ، فقط، على تقارير الكاردينال دو لورين التي جاءت متأخرة عن الحادثة[72]، لكن بعض المراسلات الدبلوماسية أيضاً يشهد على صحتها، كما أوضح ذلك ل. باستور والمونسينيور مارتان[73]. وعليه، فمن المحتمل أن تكون كاترينا دي ميديتشي قد وجدت في الأوساط القريبة من آل غيز أكثر من عون جاهز بانتظارها من دون سابق تخطيط. وإذا كان الموفد البابوي سالفياتي قد أعلن عن معرفته بهذه الخطط[74]، منذ الحادي والعشرين من آب/ أغسطس، واستنكرها بشدّة، فإن البابا غريغوريوس الثالث عشر ظل غافلاً عن كل شيء عن المشروع إلى حين حصوله[75].

وسواء كانت مجزرة سان - برتيليمي نتيجة جنون الملكة وسخطها، حصراً، أم متصلة بشبه مخطط قائم لإبادة الهوغونو، فهي لا تعدو أن تكون، في

---

(71) من بين المؤرّخين الذي عالجوا هذه القضية، نشير إلى: Lucien Romier, «La Saint-Barthélemy, les événements de Rome et la préméditation du massacre,» *Revue du XVIe siècle*, t. 1 (1913), pp. 529-561; Victor Martin, *Gallicanisme et la réforme catholique: Essai historique* (Paris: A. Picard, 1919), pp. 105-107, et Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), p. 407, note 1.

انظر حول الاحتمالين أيضاً: تخطيط مسبق أم مصادفة، آراء ومراجع: Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, t. 3, pp. 233-234 et 240 ss.

(72) يأخذ ماريجول على روميبه جعله إياها قضية كبرى، انظر: Mariéjol, *Catherine de Médicis(15191589)*, pp. 193-194, note 6.

(73) مؤلفات ورد ذكرها في الحاشية 70.

(74) رسالة في الرابع والعشرين من آب/أغسطس نشرها المونسينيور مارتان في كتابه المذكور، صفحة 105، حاشية 2. إن محاولة اغتيال كولينيي شيء وفكرة إبادة الهوغونو شيء آخر. وقد درى سالفياتي بالمخطط الأول في غضون العام 1572 وراسل روما بهذا الخصوص. انظر، تحديداً، رسالته المؤرّخة في الخامس من آب/ أغسطس، انظر: Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse* (Paris: Lecoffre, 1905), première série, pp. 254-257. (Avec Réferences aux archives vaticanes).

أما المخطط الثاني فلم يُخطَر به إلا في الحادي والعشرين من آب. لذا كنا نرجح على رأي فاكاندار رأي المونسينيور مارتان القائل إن الأحداث المعلنة في الحادي والعشرين من آب/ أغسطس كانت تشير إلى مخطط أخطر بكثير من اغتيال كولينيي.

(75) انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. XIXI, p. 407, et note 1.

جوهرها، إجراء سياسياً وتطبيقاً لمنطق «مصلحة الدولة العليا»[76] بصورتها المجرّدة. ولطالما اعتبرها المعجبون الحقيقيون بماكيافيلّي عملاً نموذجياً بالرغم مما يعتور تنفيذه من نقص، حتى لقد كتب غبريال نوديه في القرن السابع عشر: «أعلن غير هيّاب أن هذه المجزرة كانت عملاً عادلاً مميّز جدّاً تأدّت إليه أسباب مشروعة، وإن تكن نتائجه في غاية الغرابة والخطورة»، فإذا كانت قد جُبهت بهذه الموجة من الاستنكار: «فتقديري ـ يضيف نوديه ـ أن السبب الأول في ذلك هو أنها لم تُنفذ إلا بصورة مجتزأة»[77].

تُلقي السياسة الماكيافيلّية في جريمة سان ـ برتيليمي بكل أوزارها، إذ تسعى تحت شعار» الواقعية» السياسية إلى تغليب مصلحة الأمير من دون أي اعتبار للدين والأخلاق، وحتى للإنسانية. ولما كانت تتوخّى النجاح السريع بأكثر الوسائل صلفاً وفظاظة، فهي لم تعدُ كونها شعوذة سافرة وحكمة قصيرة النظر أبرز ما يتحتّم عنها تشويه خطير للمستقبل بحجة ضمان الحاضر. لقد ظنّت كاترينا أنها بقضائها الوحشي على كوليني وأعيان البروتستانتية، تخدم مصلحة الدولة وتنقذ موقعها الشخصي، في الوقت عينه، لكن ما فعلته، في الواقع، هو أنها أطاحت دفعة واحدة إنجازَ التسامح الأهلي الذي عملت لأجله طوال اثنتي عشرة سنة. وقد كان يمكن تصنيف هذه الملكة إلى جانب الإمبراطور ماكسيميليان الثاني وملك بولونيا إيتيان باتوري في مصفّ أوائل روّاد السلام الديني لو لم تشأ سخرية التاريخ المشؤومة أن تجعلها من بين الوجوه الأكثر دموية في عصرها. والسبب في ذلك عائد إلى ماكيافيلّيتها، من دون أن نغفل أيضاً ضعف سلطتها الذي كان يمنعها من فرض نفسها على الأحزاب ويعيق محاولاتها السلمية باستمرار. ومعلوم أن السلم الأهلي لا يستتب في بلد مستسلم للأهواء الدينية يفتقر إلى حكم قويّ. وما مجزرة سان ـ برتيليمي إلا انتفاضة مرعبة بدرت من حكم ضعيف في مواجهة التهوّر السياسي الخطِير الذي أقدم عليه أحد الأحزاب بقيادة سيد كبير.

ولم يكن في تلك الآونة ما هو أسوأ من هذا الانتقام الأخرق، فكل ما هنالك يُظهر أن الدولة والدين ظلاّ مرتبطين في عصر الإصلاح أوثق ارتباط، وأن

(76) انظر آراء: Friedrich Meinecke, *Die idee der staatsräson in der neueren geschichte*, 3. durchgesehene aufl. (München; Berlin: R. Oldenbourg, 1929), pp. 64-65.

(77) Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'état* ([Rome: s. n.], 1639), pp. 110-111.

التعصب كاد أن يكون هو القاعدة العامة في فرنسا الكاثوليكية كما في ألمانيا البروتستانتية حيث الأوساط الاجتماعية، على اختلافها، لا تقبل بسوى ديانة واحدة في الدولة. على أن مملكتي فرنسا وبولونيا ـ وهما بلدان كاثوليكيان ـ كانتا السباقتين عام 1560 إلى خوض تجربة التسامح الشرعي تجاه العبادات المصلحة. وكان يقتضي التحلّي بكثير من الرويّة لترسيخ نهج على هذا القدر من التعارض مع العقلية السائدة، كما كانت الحاجة تدعو إلى التمتع بمهارة سياسية عالية لاستدراك تفاقم الفشل ومواصلة القيام بمهمة هي عرضة للخطر في كل حين. وهذا ما جاهدت كاترينا لتحقيقه بمثابرة تستحق الثناء طيلة اثنتي عشرة سنة. وإذا كانت أضعف من أن تمنع وقوع الحروب الأهلية، فقد عرفت، على الأقل، كيف تعالج أسباب المآسي. لكنها، بارتكابها الجريمة السياسية في الرابع والعشرين من آب/ أغسطس، هدمت إنجازها بيدها وجعلت من محاولات التهدئة في المستقبل مهمة شاقة إلى حد كبير.

من الصعب أن ندرك الحجم الذي أرادت الملكة إعطاءه لهذه المجزرة. وكيف يمكن أن تكون فكّرت من تلقاء ذاتها بمجزرة عامة؟ قلما يهم ذلك من وجهة نظر تاريخية لأن الأمر الملكي، محدوداً كان أم شاملاً، لا بد، في ظل مناخ من الحرب الأهلية أن يجرّ أكثر العواقب دموية. وقد بدا التسامح مع الهوغونو، في تلك الفترة، تحدّياً للدين والمنطق السليم[78]، في نظر الأكثرية الساحقة من الفرنسيين، حتى ليمكن الاعتقاد بأن التسامح كان عام 1572 أكثر منه غموضاً في بداية عهد شارل التاسع، فقد وقعت ثلاث حروب أهلية، وارتُكِبَتْ جميع أنواع الفظاعات، بدءاً بـ «ميشالية» نيم ومآثر بارون آدريه. كما حصلت أعمال انتقامية أخرى لا تحصى أدّت إلى تأزم وضع «المشبوهين» بعدما راح الرأي العام الكاثوليكي ينسب إلى المصلَحين الإجرام والتدنيس والتمرّد إلى جانب الهرطقة[79]. ولمّا لم نرَ أيّاً من الدول المتحوّلة إلى الإصلاح تمارس

(78) مثلما إن التسامح تجاه الكاثوليك في سويسرا وألمانيا وإنجلترا آنذاك كان يبدو تحدياً بالنسبة إلى البروتستانت.

(79) لم يفكّر أحد، طبعاً، بإجراء مقارنة بين التطرف الكاثوليكي والتطرّف البروتستانتي. ولكن، عندما تعرّضت الديانة القديمة للهجوم اعترف الجميع بحقها في الدفاع عن نفسها. ـ حول حقيقة فظائع اعتداءات البروتستانت على الكنائس وتحطيمهم الإيقونات والتماثيل في القرن السادس عشر، انظرالدراسات التي قام بهـــــا: Victor Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, 3 tomes en 3 vols. (Paris: P. Letouzey et Ané, 1940-[1934]), t. 3, pp. 253-306 et 435-509.

التسامح الأهلي تجاه الكاثوليك وسائر المنشقين، فقد بدا الأمر مقضياً، كما بدأ السواد الأعظم من الكاثوليك يرى في قرارات التهدئة مصدر استنكار حقيقي، فما بينها واحد إلا وأثار عاصفة من الاعتراضات في حينه. وعندما انبرت الحكومة الملكية تضع بأقسى الطرق حدّاً لهذا الترك المتلاحق، كان يلوح للناظر أن كل شيء مباح لها كي تصفي حساباتها مع الإصلاح وتقضي عليه بالكامل. لذا لم تمضِ ساعات على صدور الأمر المشؤوم حتى بدأت مذبحة البروتستانت لا في اللوفر وحدها بل في جميع أنحاء باريس حيث أحصي للحال أكثر من ثلاثة آلاف ضحية في العاصمة، بينما استمرّت المجزرة في المقاطعات حتى أوائل تشرين الأول/ أكتوبر. لقد ذهب آلاف الضحايا، بالتأكيد، وإن لم تصدر حول هذا الحدث أي تقديرات جديرة بالثقة[80]، فقد فجّرت كاترينا دفعة واحدة كل الأحقاد الدينية التي استحال على قرارات التهدئة السابقة احتواؤها، ما جعل مسألة التوافق الأهلي بين الكاثوليك والبروتستانت أكثر تعثّراً منها في أي وقت مضى.

لكن ما يدعو إلى العجب هو أن الانطباع الفاجع الذي ولّده نهج الاضطهاد في إنجلترا على الأجيال اللاحقة والذي كان يُخني بثقله على الكاثوليك منذ عهد إليزابث، كان أخف وطأة مما خلّفته الأحداث الناجمة من مجزرة سان ـ برتيليمي وإلغاء قرار نانت، فالملاحظ في مملكة فرنسا، بالنسبة إلى موضوع الحرية الدينية، أن حكم الرأي العام على خيارات التسامح والتعصّب كان أشد صرامة من حكمه على التراخي البطيء للتدابير الاضطهادية، ذاك أن مجزرة سان ـ برتيليمي وإبطال قرار نانت قد أنسيا البروتستانت الفرنسيين أن الملكيّة المتمسكة بمسيحيتها كانت هي السبّاقة إلى السير في طريق التسامح الأهلي وأنها أعطتهم خلال فترة طويلة من القرن السابع عشر حرية دينية لم ينعم الكاثوليك الإنجليز بمثلها. تلك هي ذاكرة البشر: إنها لا تحفظ إلا المآسي الكبرى وتسقط ما عدا ذلك.

❊ ❊ ❊

(80) انظر: Héritier, *Catherine de Médicis*, pp. 488-490, et Vacandart, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, pp. 267-268.

لن نعمد في هذا السياق إلى استعراض ردود فعل البلاطات الخارجية على المجزرة[81]. لكننا نخص بالذكر موقف الكرسي الرسولي نظراً إلى أهميته وما طاوله من انتقادات[82]. كان البابا غريغوريوس الثالث عشر، قبل مجزرة سان ـ برتيليمي بأشهر، قد حلّ خلفاً لبيوس الخامس وراح يعمل بنشاط يضاهي نشاط سلفه، وإن يكن دونه تصلّباً، من أجل إحياء الكثلكة والدفع بهذا الإنجازالعظيم إلى الأمام. كان رأس المسيحية يرى أن الوضع الديني خطير: ففي إنجلترا ملكة بروتستانتية تعمل بمهارة فائقة مع فريق من المستشارين المتحمسين والمتعصّبين على مضايقة أمة لا تزال كاثوليكية في معتقداتها ومؤسساتها[83]. وفي البلاد الواطئة يرتبط انتشار البروتستانتية بحركة الثورة الوطنية ضد السيطرة الإسبانية. أما في فرنسا فقد بدأ الهوغونو يظهرون بمظهر قوّة عسكرية قادرة على إسقاط الملك، لا بل أسوأ من ذلك، على جرّه إلى البلاد الواطئة في حرب مفتوحة مع إسبانيا. هكذا كان الإصلاح يبدو لروما خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر وكأنه مشروع ضخم يتشابك فيه الروحي بالزمني بطريقة مبهمة، فلم يكن من السهل على الكرسي الرسولي، بالتالي، أن يشاطر «السياسيين» الفرنسيين مفاهيمهم في موضوع التسامح الأهلي مع الهوغونو. لقد كانت وجهة نظر المسيحية تتناقض كلّياً مع وجهة نظر الدولة القومية، فكيف لها أن تفصل، ولو جزئياً، بين المدني والديني في الوقت الذي تجد الدول البروتستانتية قوّتها في هذا التلاحم؟ إن الوسيلة الوحيدة التي تخوّلنا مواجهة الإصلاح حيث تمتزج الهرطقة امتزاجاً تامّاً بإرادة السيطرة السياسية، هي، في نظر بيوس الخامس وغريغوريوس الثالث عشر، تجنيد قوى الكثلكة الروحية والزمنية، في آن معاً.

لم يكن التسامح مع الهوغونو ممكناً بالنسبة إلى البابا بيوس الخامس الذي كتب إلى الملكة ـ الأم في الثامن والعشرين من آذار/ مارس يطلب إليها شن حرب مفتوحة عليهم، والتصدّي لأعداء الكنيسة الكاثوليكية بشكل علني

(81) انظر الفصل المخصص لهذا الموضوع في: Champion, «Tour d'horizon politique,» dans: Champion, *Charles IX: La France et le contrôle de l'Espagne*, t. 2, pp. 144-162.

(82) أفضل دراستين حول هذه المسألة هما: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge* (Paris: [s. n.], 1888), t. 19, pp. 389-427.

(83) انظر: Philip Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England* (London: The Whitefriars Press, 1944), p. 195.

وشامل[84]. ما أراده البابا، إذاً، هو الحرب المفتوحة لا القتل ولا الخيانة. لقد كان هذا البابا قاسياً، لكن الخِداع الماكيافيلّي لم يكن من شيَمه، فما القول في خليفته البابا غريغوريوس الثالث عشر؟ لم تكن له، بالتأكيد، أي علاقة بإعداد المجزرة[85]، لكنه في الثاني من أيلول/ سبتمبر كان أول من تلقى بوسائله الخاصة خبر «إبادة» الهوغونو الفرنسيين، فانشرح صدره لتوّه. لكن فيرال، سفير فرنسا، نصحه بانتظار الخبر الرسمي الذي صدر في الخامس من الشهر المذكور بوساطة رسول ملكي ورسالتين من سالفياتي، فإذا ما حصرنا استطلاعنا برسالتي الموفد البابوي لم نجد فيهما ما يُنبىء بمؤامرة اشترك فيها الهوغونو وكانت إعدامات سان ـ برتيليمي لها بمثابة رادع دموي[86]. لكن هذه المسألة الدفاعية هي التي تطالعنا في جميع المستندات الفرنسية وممثلي فرنسا لدى الفاتيكان، فقد كتب الكاردينال دو بوربون في السادس والعشرين من آب/ أغسطس إلى البابا غريغوريوس الثالث عشر خصيصاً يخبره بتخطيط الأميرال لقتل الملكة، والملك وإخوته، والأمراء الكاثوليك كي «يُقيم ملكاً مخلصاً له كل الإخلاص يبيد كل ديانة غير ديانته في تلك المسمّاة مملكة»[87]. ومما لا شك فيه هو أن الرسول الملكي، بوفيل، قد أفصح عن المعنى نفسه إذ كتب السفير فيرال إلى شارل التاسع بعد أيام يقول:

«أشكر الرب، يا سيدي، لأنه حسُن لديه أن يحمي جلالتكم وجلالة الملكة والدتكم والأمراء إخوتكم من هذه المؤامرة النكراء التي اعتزموا تنفيذها. ولا أظن التاريخ يذكر إرادة بمثل هذا القسوة والسوء»[88].

---

(84) وردت عند: Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, p. 243.

(85) انظر خلاصات دراسات عدة وضعها مؤلفون غير كاثوليك في: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 9, p. 359, note 2.

انظر: Vacandard, Ibid., pp. 251-258.

(86) انظر هاتين الرسالتين في: A. Theiner, *Annales ecclesistici*, 3 vols. (Rome: [n. pb.], 1856), t. 1, pp. 328-330, et Martin, *Le Gallicanisme politique et le clergé de France*, p. 105, note 2.

(87) Theiner, *Annales ecclesistici*, p. 336.

(88) رسالة في 22 أيلول/ سبتمبر، أوردها: Catherine de Médicis, *Lettres de Catherine de Médicis*, collection de documents inédits sur l'histoire de France, 11 vols. (Paris: Impr. nationale, 1880-1943), t. 4, Introd., p. CXVI.

كذلك كشف الكاردينال دو لورين في الخامس من أيلول/ سبتمبر عن «مخططات الهوغونو» في مجمع الكرادلة في حين أن الكاردينال دو بلّفيه شبّه كاترينا بيهوديت وكوليني بأليفانا[89]. ولم يكن ذهاب البابا إلى بازيليك القديس مرقس وتأديته نشيد الشكر، عند اختتام المجمع، إلا بتأثير من هذا الشعور بالخلاص، كما تشهد عليه رسالة معتمد الإمبراطور غالياتزو كوزانو في اليوم التالي إلى ماكسيميليان الثاني، حيث ورد ما يلي:

«عند انتهاء مجمع الكرادلة رغب البابا في الانطلاق برفقة الكرادلة في موكب حبري إلى كنيسة القديس مرقس حيث أصعدوا نشيد شكرٍ لله سيدنا الذي أنقذ دفعة واحدة لا ملك فرنسا والكاثوليك فحسب، بل أيضاً مملكة فرنسا. كما أنقذ الكرسي الرسولي من الخطر العظيم الذي كان يتهدده، فقد كان الأميرال عازماً، بمعاونة المتآمرين معه، على توقيف الملك وقتله مع جميع أفراد العائلة المالكة ثم إعلان نفسه ملكاً كي يتمكن من مساعدة الثوار في الفلاندر بشكل أفضل، ليتحوّل بعدها إلى إيطاليا فيهدم روما والدولة الحبرية»[90].

والظاهر أن غريغوريوس الثالث عشر قد اطّلع لاحقاً على حقيقة الأمر ولم يعد يولي أدنى ثقة لفكرة «التآمر» الهوغوني، بدليل أننا لا نجد في أجوبة أمين سرّ دولة الكرسي الرسولي أي إشارة إلى الخطر الذي يتربّص بالملك[91]. وكأن البابا لم يعد يريد أن يرى إلا النتائج الإيجابية والاحتفال بها من دون أن يحاول تقصّي ظروف المأساة. هذه النتائج تتمثل في هزيمة الثوار السياسيين والانتصار على الهرطقة وعودة مملكة فرنسا إلى الوحدة الكاثوليكية. لذا أمر بإقامة الاحتفالات العامة في روما وصكّ ميدالية تذكارية لهذا الحدث العظيم[92]. يقول المونسينيور مارتان:

«هذا ما كان يحلم به غريغوريوس الثالث عشر. لقد سالت دماء كثيرة في

---

(89) انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 20, p. 415, et note 1. (Indications des sources).

(90) رسالة بتاريخ 6 أيلول/ سبتمبر عام 1572، مأخوذة من محفوظات دولة فيينا، انظر: المصدر نفسه، مج 20، ملحق 7 ـ 8، ص 507 ـ 508.

(91) ذلك ما يلحظه كل من باستور ومارتان على فاكاندار، انظر: المصدر نفسه، ومج 19، ص 417، الهامش 2.

انظر أيضاً: Martin, *Le Gallicanisme politique et le clergé de France*, pp. 107-108.

(92) Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 19, p. 420.

هذه الأيام الأخيرة. مرّت عشرون سنة والناس في مملكة فرنسا يتذابحون بلا هوادة. ألم يكن من الأوفر لهم، بل من الأكثر إنسانية، أن يُصار إلى التخلّص منهم دفعة واحدة؟ خصوصاً أن ذلك يكفل إنقاذ حياة الكاثوليك»[93].

لابد من الاعتراف بأن موقفاً كهذا يربكنا ويقلقنا مع تباعد الحقب التاريخية. كما إنّ سنتي 1570 ـ 1572 تحصيان من بين سنوات عصر الإصلاح الأكثر مأسوية، حيث إن عزل البابا بيوس الخامس للملكة إليزابث عام 1570، والانتفاضة المسلّحة في البلاد الواطئة (1567 ـ 1572)، ومجزرة سان ـ برتيليمي (1572)، جميع هذه الأحداث تشهد على الصدام الحاسم يومذاك بين المسيحية الغربية المتجدّدة بالمجمع التريدينتيني والبروتستانتية المنظمة سياسياً. إن الموقف البابوي المفاجىء حيال مجزرة سان ـ برتيليمي لا يجد تفسيره إلا في جوّ الصليبية هذه التي كانت القوى الكاثوليكية والبروتستانتية تسعى من خلالها إلى التدمير المتبادل. وقد استطاعت مجزرة سان ـ برتيليمي، من خلال هذه الضربة المسدّدة إلى الهوغونو، أن تحقق على الجبهة الداخلية ما كانت قد أنجزته معركة ليبانت عام 1571 على جبهة العالم المسيحي الخارجية[94].

6 ـ عودة جماعة «السياسيين» وموت الملك شارل التاسع (1574)

لو كان لغريغوريوس الثالث عشر أن يتصوّر لحظة واحدة أن مجزرة سان ـ برتيليمي يمكن أن تشكّل تحوّلاً جذرياً في السياسة الفرنسية لتبدّد وهمه خلال فترة قصيرة، فقد تجدّدت الحرب مع البروتستانت حوالي نهاية عام 1572، كما نعلم، في الغرب ولا روشيل والسانتر والسانسير وأخيراً في اللونغدوغ، لكن الأعمال الحربية توقّفت في العام التالي عندما انتُخب شقيق الملك، دوق أنجو، ملكاً على بولونيا بشرط أن يمنح الحرية الدينية لرعاياه المقبلين[95]. ثم صدر قرار جديد في تموز/يوليو عام 1573 يعيد إلى بروتستانت فرنسا حرية الضمير والمعتقد

(93) Martin, Ibid., p. 110.

(94) نجد في الصالة الملكية جدارية للرسام ماساري كان البابا قد كلّفه رسمها تخليداً لذكرى سان ـ برتيليمي. وتضمّ هذه اللوحة بعض العناصر المستوحاة من معركة ليبانت، انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 19, p. 420.

(95) انظر ص 503 ـ 504 من هذا الكتاب.

ويسمح لهم بالعبادة الخاصة، كما يمنح مدن لا روشيل ونيم ومونتوبان كامل الحرية في ممارسة العبادة، وهذا الامتياز الأخير سيشمل، في الشهر التالي، سانسير. هكذا بدأت ترتسم العودة إلى القرارات السابقة تدريجياً بعد العاصفة المريعة[96].

كذلك حزب «السياسين» الذي سبق أن حظي بقرار سان ـ جرمان عام 1570 لم يتوانَ عن تنظيم صفوفه، فقد كان يسعى عموماً إلى تحقيق السلم الأهلي بتوحيد الكاثوليك والهوغونو على الصعيد الوطني. لكنه، لسوء الحظ، لم يكن يشكّل فريقاً، متجانساً، كما لم تكن «المصلحة العامة» بالنسبة إلى كثيرين منه أكثر من ذريعة لتغطية طموحاتهم[97]. كان هذا الحزب يضمّ شخصيات معتدلة، أمثال مونمورنسي وأخيه دامفيل، حاكم مقاطعة اللونغدوغ، إلى جانب مغامرين أمثال توريه، أصغر أفراد عائلة مونمورنسي وإبن عمّه تورين[98]. وقد تمكن هذان من السيطرة في البداية، فأشركا في لعبتهما فرانسوا أصغر إخوة الملك، ودوق آلونسون الذي هرب من البلاط واستلم قيادة معارضة «فريق الثوار». لكن فشل محاولتي آذار/ مارس ونيسان/ أبريل عام 1574، على التوالي، قد أدّى إلى إعدام الشريفين لامولِه وكوكونا اللذين كانا قد أدارا المؤامرة مباشرة. حتى مونمورنسي الذي لم يدعُ يوماً إلا إلى اعتماد الطرق القانونية كان مصيره السجن في الباستيل[99].

ولم تمضِ بضعة أسابيع حتى توفي شارل التاسع في الثلاثين من أيار/ مايو، وهو دون الرابعة والعشرين من عمره. وإذا كان قد ظل خاضعاً لسيطرة والدته حتى النهاية، فإن ذلك لم يمنع وسواس الجريمة التي دفعته إلى ارتكابها من مطاردته حتى الرمق الأخير. لقد كان هذا العهد من أكثر العهود دموية في التاريخ، لكنه كان أيضاً من أكثرها حسماً في تطوّر التسامح الأهلي في فرنسا،

---

(96) Francis Decrue de Stoutz, *Le Parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy: La Molle et coconat* (Paris: Plon, Nourrit et cie, 1892), p. 109.

(97) Georges Weill, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* (Paris: Hachette, 1892), p. 137.

(98) Stoutz, Ibid., p. 85.

(99) المصدر نفسه، ص 123 وما يليها، و Pierre Champion, *Charles IX: La France et le contrôle de l'Espagne*, 2 vols. (Paris: B. Grasset, 1939), t. 2, pp. 328 ss.

فقد طرحت فيه المشكلة بوضوح على الصعيد النظري. أما بالنسبة إلى الحلول العملية، فكانت تتمّ العودة إليها باستمرار، كما رأينا، بالرغم من بعض المقاومات، بحيث لا تعدو مجزرة سان - برتيليمي نفسها أن تكون تحوّلاً مؤقتاً. لقد أعاقت مسيرة تطوّرٍ كانت ستفرضه يوماً حتمية إنقاذ وحدة المملكة، من غير أن تقوى على إيقافها.

الفصل الرابع

الحلفويون و«السياسيون» في عهد هنري الثالث
(1589 ـ 1574)

كان هنري دانجو قد اعتلى عرش بولونيا منذ أربعة أشهر عند تبلّغه نبأ وفاة أخيه. وكلنا يعلم كيف هرب من كراكوفيا في الثامن عشر من حزيران/ يونيو عام 1574 ليملك على عرش فرنسا[1]، ووصل في الخامس من أيلول/ سبتمبر إلى ليون حيث كانت الملكة ـ الأم بانتظاره[2]، فأقام معها عدّة أشهر في جنوب فرنسا ولم يتوّج ملكاً في رامس (Reims) إلا في الثالث عشر من شباط/ فبراير عام 1575.

1 ـ بيانات «السياسيين» والحرية الدينية (1574 ـ 1575)

يتحدد نشاط «السياسيين» منذ بداية هذا العهد في اتجاه توحيد الهوغونو والكاثوليك «الساخطين» في مواجهة الحكم القائم. ومن أولى البيانات بهذا الخصوص واحد صدر عام 1574 بعنوان **رأي وتنبيه متواضع جداً لجميع الأمراء من قِبل عدد كبير جدّاً من الكاثوليك. . . حول سوء التنظيم الشامل للقضايا**[3]،

---

(1) Pierre Champion, *Henri III, roi de Pologne (1573-1574)* (Paris: B. Grasset, 1943), pp. 255 ss.

(2) Pierre Champion, *Henri III, roi de Pologne (1573-1574)* (Paris: B. Grasset 1951), pp. 149 ss.

(3) B. N. Lb33 359.

انظر: Henri Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, 4 vols. (Paris: A. Picard, 1912), t. 3, no 2226.

فبعدما وصف كاتبه الوضع المتردّي لجميع الطبقات في المملكة معترضاً على تجاوزات الحكم والحاشية الملكية، طلب دعوة الهيئة التمثيلية العامة إلى الاجتماع. ثم توجّه إلى البروتستانت وحثّهم على التضامن مع المواطنين الصالحين، فإذا كان الكاثوليك والمصلحون منقسمين بسبب إيمانهم فإنهم مدعوّون إلى الوحدة على أساس المصلحة الوطنية.

إن وجهات النظر هذه هي نفسها التي كان يدعو إليها مونمورنسي ـ دامفيل، حاكم اللونغدوغ المقتدر والذي صنّفناه مع أخيه الأكبر في خانة «السياسيين» المعتدلين[4]. لقد رأيناه، غداة مجزرة سان ـ برتيليمي، يقود الصراع ضد بروتستانت الجنوب من غير كبير حماسة، ثم يتفاوض معهم حين ألفى نفسه مهدّداً من قبل الحكومة الملكية التي اتهمته بالعزم على الاستقلال وتكوين سيادة حقيقية في مقاطعته. وفي تموز/ يوليو عام 1574، عندما عقد الهوغونو جمعية عمومية في ميّو (Millau) تصرّفت هذه الأخيرة باستقلالية تامة وقامت بانتخاب الأمير دو كونديه الذي كان يومها لاجئاً مقيماً على أرض الإمبراطورية، رئيساً لها وحافظاً، كما اعترفت بدامفيل حاكماً داعية الكاثوليك المنتمين إلى جماعة «السياسيين» إلى الاتحاد مع المصلحين، فما كان من الماريشال إلا أن وافق على هذه القرارات وأخذ يتصرّف منذ ذلك الحين كرئيس للهوغونو و«السياسيين» المنضمين إليهم[5].

كان لابدّ أن تنشأ عن هذه البيانات حرب جديدة، لم تكن دينية، بالطبع، لكنها أقرب إلى حرب إقطاعية ضد حكم ملكي معروف باستبداده وخضوعه للقوى الخارجية. هكذا وجد دامفيل نفسه، وهو الكاثوليكي المحافظ، في مواجهة الدوق دو أوزيس، ذلك البروتستانتي الموالي والوفي لكل من كاترينا

(4) انـظـر: Francis Decrue de Stoutz, *Le Parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy: La Molle et Coconat* (Paris: Plon, Nourrit et cie, 1892), pp. 230 ss., et Franklin Charles Palm, *Politics and Religion in Sixteenth-Century France* (Boston; New York: Ginn [1927]), pp. 102 ss.

(5) Stoutz, *Le Parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy: La Molle et Coconat*, pp. 236-237, et Dom Claude Devic et Dom Joseph Vaissete, *Histoire générale du Languedoc* (Toulouse: [Privat], 1889), t. 9, pp. 589-590.

وهنري الثالث. إن فكرة التعاون بين الهوغونو والكاثوليك من أجل غايات سياسة محض لم تعد، بعد مضي سنتين على مجزرة سان ـ برتيليمي، مجرّد إعلان بل أصبحت حقيقة ملموسة. إلا أن هذا النوع من الاتفاقات لم يكن ليحصل إلا بعد تنازلات متبادلة على مستوى الحرية الدينية.

هذا هو فحوى النداء الذي وجّهه دامفيل من مونبيليه في الثالث عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1574[6]. إن الماريشال يؤكّد ولاءه المطلق للملك لكنه، في الوقت نفسه، عازم على تحرير أميره من جميع هؤلاء «الأغراب» الذين تسلّلوا إلى حكومته ويقمعون مقاطعات المملكة، فنراه ينعى جميع الحروب الأهلية «المبنية على ذريعة الديانة واختلافها»، ويدين بشدة «وحشية مجزرة سان ـ برتيليمي وغدرها وبربريتها. كما إنه لا يذعن، شأن معظم «السياسيين» في عصره، لانقسام المملكة الديني، ولا يفقد الأمل بالعودة إلى وحدة الإيمان، ولكن بالطرق السلمية: «لا يحسم الخلاف الديني القائم في هذه المملكة بقوة السلاح، بل بمجمع مقدس ومفتوح، ولا فرق في أن يكون عاماً أو وطنياً». وقد كان يعوّل «على دعوة الهيئة التمثيلية إلى الانعقاد» من أجل تسوية هذه الأمور كلها. لكنه، بانتظار ذلك، كان يرفض كل اضطهاد ديني على الأراضي التابعة لسلطته:

«(يريد أن يضمن) لجميع المقاطعات والمدن وطوائف المملكة الذين يودّون مؤازرتنا وتأييدنا ومساعدتنا في تحقيق هذا المشروع العادل والمقدس من أجل الخير العام وجلالته وكل مملكته، كي يظلّوا فيها مصونين وصامدين ومحتفظين بكامل حرية بمعتقداتهم، كاثوليك كانوا أم مصلحين، كما ستتم المطالبه به، تحديداً، في اجتماع الهيئة التمثيلية المقبلة الذي قررنا عقده في مدينة مونبيلييه».

وقد تم عقد الاجتماع المرتقب في نهاية كانون الأول/ ديسمبر، ولكن في نيم بدل مونبيليه. وما لبث الماريشال أن أقسم يمين الوفاء لمضمون إعلانه في الثاني عشر من كانون الثاني/ يناير[7]. لقد جعل الأعضاء المجتمعون دستورهم

(6) B. N. Lb34 90.

(7) *Articles de l'union faicte par M. le maréchal Damville avec ceux de la religion réformée* ([s. l.: s. n.], 1575).

في مئة وأربعة وثمانين بنداً[8]، وهو دستور ثوري، بكل معنى الكلمة، يؤسس، على حد قول ج. أ. دو تو، لـ «جمهورية من نوع جديد، تملك جميع مقوّمات الحكم منفصلةً عن باقي الدولة، جمهورية لها قوانينها الدينية وإدارتها المدنية وسلطتها القضائية ونظامها العسكري وحرية التجارة وجباية الضرائب وإدارة المالية العامة»[9]. كذلك أعلن النواب الكاثوليك والبروتستانت وحدتهم في هذا الدستور على أساس أنهم «فرنسيون أصليون.. من أجل الحفاظ الضروري والعادل على التاج ووطننا والدولة، أمنا المشتركة، وأيضاً من أجل الحفاظ على ذواتنا وعائلاتنا وأملاكنا بنوع خاص». ثم تمنوا، نظير دامفيل، عودة السلام الديني عن طريق مجمع وطني، وختموا تحريرهم كالآتي:

«أما في ما يتعلّق بتنوّع الديانات، وما دام لم يحسُن بعد لدى الله أن نجتمع حول العديد من النقاط، فإنّا، نحن المشاركين في هذه الجمعية، فرداً فرداً، نؤكّد باحترام متبادل ألا يسيء بعضنا إلى ديانة بعض ولا يعتدي عليها، فيظل كلّ واحد منا، من هذه الناحية، متمتعاً بحرية الضمير والمعتقد ولا يمنع الآخر من ممارسة عبادته المعتادة»[10].

هكذا جرى على قاعدة الحرية الدينية الكاملة تحديد معاهدة حقيقية لتجمّع سياسي معين.

لم يكن ما يميّز سنة 1575 في البداية سوى بعض الاشتباكات في الجنوب وعلى محاور مختلفة بين الجيوش الملكية والكاثوليك المتحالفين مع البروتستانت. لكن كونديه الذي كان قد لجأ إلى ستراسبورغ أخذ يطوّع قوات أجنبية في معسكره تمهيداً للقيام بعملية اجتياح. كما إن شقيق الملك، دوق

(8) انظر: Léonce Anquez, *Histoire des assemblées politiques des réformés de France (1573-1622)* (Paris: [s. n.], 1859), pp. 16-21

انظر: Dom Claude Devic et Dom Joseph Vaissete, *Histoire générale du Languedoc* (Toulouse: [Privat], 1889), t. 11, pp. 602-603, et [Le Règlement de l'assemblée, [Ibid.,] t. 12, no. 337, c. 1112-1138].

(9) Jacques Auguste de Thou, *Histoire universelle*, 16 tomes (Londres: [s. n.], 1734), t. 7, p. 248.

(10) *Traicté d'association passée entre les catholiques et ceux de la religion réformée pourchassans le rétablissement du royaume de France contre les mauvais et pernicieux desseins de sa majesté* ([s. l.: s. n.], 1575). B. N. Lb 34 102 B3.

آلونسون، هرب في الخامس عشر من أيلول/ سبتمبر من البلاط حيث لم يعد يشعر بالأمان، واستعاد الدور الذي أرادوا له تأديته في العام الفائت، دور القائد العام «لفريق الثوار». ثمّ وجّه من درو (Dreux)، في الثامن عشر من أيلول/ سبتمبر، بياناً روى فيه دوافع فراره مطالباً، شأن دامفيل، بدعوة الهيئة التمثيلية بطبقاتها الثلاث إلى الانعقاد. كما طلب مساعدة رعايا كلا الديانتين ووعد الجميع بحرية ممارسة عبادتهم:

«لقد أخذنا ونأخذ على عاتقنا، من أجل إزالة كل العقبات وتوحيد قلوب الفرنسيين الأصليين، حماية الجميع وخلاصهم، سواء كانوا ينتمون إلى هذه الديانة أم لتلك. لذا كنا نحضّهم متوسّلين إليهم باسم الله على أن يتصرفوا كإخوة وأقارب وجيران ومواطنين فلا يستفز بعضهم بعضاً بالشتائم وما شابه، وأن يسمحوا لكل امرىء بممارسة ديانته ويدعوه ينعم بها ريثما يُصار إلى تدبّر أمر الديانة باجتماع الهيئة التمثيلية أو عقد مجمع مقدّس»[11].

2 ـ قرار بوليو (1576) وكتابات «السياسيين» البروتستانت

ذهبت جهود الملكة ـ الأم في التوفيق بين الملك وأخيه أدراج الرياح، وبدأ جيش الغزو الألماني المحتشد في اللورين زحفه بقيادة كونديه، فاجتاز البورغونيه (Bourgogne) باتجاه وسط فرنسا حيث توجه الملك لملاقاته في آذار/ مارس، وبقي دامفيل في اللونغدوغ. ثم قرر المتحالفون التقدّم نحو باريس فلم يرَ الملك بدّاً من التفاوض الذي أسفر عن التوقيع على «معاهدة الملك» في السادس من أيار/ مايو. وقد اعتبر قرار بوليو (Beaulieu) الذي تم بواسطته تثبيت هذه المعاهدة بمثابة فوز عظيم لجماعة «السياسيين»، إذ لم يسبق لأي معاهدة سلام أن أعطت من الضمانات مثل ما أعطته هذه الأخيرة للمصلحين[12].

---

(11) *Déclaration de monseigneur François fils et frère de Roy, duc d' Alençon* ([s. l.: s. n.], 1575). B. N. Lb34 118, p. 10.

(12) انظر نص هذا القرار في: *Recueil général des anciennes lois francaises, depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, avec notes de concordance, table chronologique et table générale analytique et alphabétique des matières par MM. Jourdan, Decrusy et Isambert, 29 vols. (Paris: [1822]-1833), t. 14, pp. 280-302.

كانت خاتمة القرار تنص على السماح بممارسة العبادة المُصلحة «في كل مدن المملكة ونواحيها من دون أي قيد يتعلّق بالزمان والأشخاص»، باستثناء باريس وضواحيها التي لا تبعد أكثر من ميلين عن المدينة. وقد حصل البروتستانت، فضلاً عن ذلك، على ثمانية مقاعد أمان في اللونغدوغ والغيان (Guyenne) والدوفينيه وبروفانس. كما أُنشئت لأول مرّة في كل برلمان غرف مشتركة تتألف مناصفة من كاثوليك وبروتستانت. يقول ف. دو كرو (De Crue):

«هذا هو القرار الفذّ الذي لا يعدله قرار نانت في بعض الوجوه، حيث إنه يعود إلى نموذج معاهدة أمبواز في تحديده أماكن العبادة. وستغدو العودة واجبة إلى نموذج المعاهدات هذا ابتداء من عام 1577. لكنّ قرار نانت سيمنح الهوغونو ضمانات أوسع بكثير بتأمينه لهم وجوداً سياسياً، خصوصاً أن هنري الرابع سيتولّى تنفيذه بمنتهى الدقّة، في حين لم يفعل هنري الثالث إلا انتظار اجتماع الهيئة التمثيلية ليخرق معاهدة الملك»[13].

كانت معاهدة السلام هذه سابقة لأوانها نظراً إلى ليبراليتها البالغة، مما أدّى إلى رفض الرأي العام لها بغالبيته، بل والملك نفسه، إذ كان الأمراء العصاة قد أجبروه على التفاوض. وقد عجّل سخط الكاثوليك في تشكيل الحلف فبدأت معالمه ترتسم نوعاً ما في التجمعات المناطقية أو المحلية التي كانت، منذ بدايات عهد شارل التاسع، قد نظّمت صفوفها مراراً لمحاربة الهوغونو[14]. هذا الحلف سيتسع تدريجياً بعد العقد التأسيسي في بيرون (Péronne) (1576)[15] ليشمل جميع أنحاء المملكة، ولن يتوانى هنري الثالث عن ترؤّسه. كما سيفكر في الحصول على كل ما يحتاج إليه من معونات ومساعدات مالية من الهيئة التمثيلية التي كان ملزماً معنوياً بعقدها، لكي ينتقم لنفسه بصورة أفضل.

❊ ❊ ❊

---

(13) Stoutz, *Le Parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy: La Molle et Coconat*, p. 327.

(14) Joseph Lecler, «Aux Origines de la ligue, premiers projets et premiers essais (1561-1570),» *Eudes* (20 avril 1936), pp. 188-208.

(15) انظر نصّ هذا الاتفاق المؤلف من اثني عشر بنداً في: Palma-Cayet, «Chronologie novennaire,» dans: *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France*, publiés par Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat (Paris: [s. n.], 1881), t. 12, pp. 13-14.

لئن يكن قرار بوليو مهدّداً جدّاً منذ البداية، فقد كان يستجيب لأمنيات المنظّرين وأهل السياسة الذين ما فتئوا منذ عام 1560 يرافعون لمصلحة التسامح الأهلي. وكانوا يومئذٍ ينتمون إلى الفريقين. على أنه ينبغي التروّي، طبعاً، قبل الجزم بأن كالفينيّاً فرنسيّاً من ذلك العصر، قد اعترف صادقاً بحق التنعّم بحريّة العبادة حتى لخصومه. إذ لم يحصل لأي أمير بروتستانتي في تاريخ أوروبا أن أبدى مثل هذا السخاء. بل إن لدينا العديد من الشواهد التي تثبت أن الكالفينيين كانوا يطالبون بالحرية الدينية ما داموا قلّة، حتى إذا شعروا أنهم في موقع القوة والقدرة على فرض أنفسهم صادروها لمصلحتهم وحدهم. وكلّنا يعلم أن كتابات سيباستيان كاستيليون لم تلقَ الاستحسان في سويسرا البروتستانتية. على أننا نجد في فرنسا، بعد مجزرة سان ـ برتيليمي، جماعة من الهوغونو المؤيّدين لفكرة التسامح الأهلي لدوافع تتعدّى الانتهازية. هؤلاء أحسنوا التمييز بين السياسة والدين أكثر من قادة الإصلاح، لذا التقت مواقفهم مع تلك التي كان يصدر عنها كل من المستشار لوبيتال ومؤلّف كتاب **حض الأمراء** في عهد شارل التاسع، بحيث سيتولّى الدفاع عن قرارات التهدئة ممثلون من كلتا الديانتين تتطابق حججهم في معظم الأحيان.

من بين هؤلاء البروتستانتي إينوسان جنتيليه (Innocent Gentillet) الذي يقتضي وضعه في خانة «السياسيين» بالتأكيد، فقد أصبح، بعد قرار بوليو، محامياً في برلمان تولوز ثمّ رئيس الغرفة ـ المشتركة في برلمان غرينوبل. كما إن مقالتيه: **تنبيه إلى ملك فرنسا هنري الثالث** (1574)[16] **وخطاب في وسائل الحكم السليم** (1576)[17] هما، مؤلّفان ضد الحكم الاستبدادي، بالدرجة الأولى؛ وقد تضمّنت مقالة التنبيه، علاوةً على الاحتجاج الشديد على الحروب الأهلية التي فجّرها الأمراء، حضّاً على السلم على قاعدة حرية العبادات:

«يقولون إن السلم مستحيل ما لم يُسمح بممارسة الديانتين علناً في جميع

---

(16) Innocent Gentillet, *Remontrance au roy très chrétien Henri III* (Francfort: [s. n.], 1574). B. N. Lb 34 92.

انظر: Georges Weill, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* (Paris: Hachette, 1892), p. 124.

(17) Innocent Gentillet, *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté contre Nicolas Machiavel* ([s. l.: s. n.], 1576).

انظر: Weill, Ibid., pp. 152-154.

أنحاء فرنسا، بالرغم من تعارضهما وإبقائهما الرعايا في حالة تحيّز وانقسام. أما أنا فأقر كل الإقرار باستحالة التوصل إلى السلم بطريقة أخرى، لكنني أنكر القول بتعارض هاتين الديانتين»[18].

ألا يشكل مثل الأتراك الذين يقبلون بالمسيحيين في دولهم، ومثل المسيحيين الذين يتقبلون اليهود، بحد ذاتهما دحضاً لهذا التناقض المزعوم؟ ويخلص جنتيليه إلى القول: «فإذا ما وجب علينا في فرنسا أن نختار بين الحرب الأهلية المستمرة والقبول بالديانتين، فمن منا لا يرى أن القبول أفضل لنا بكثير؟»[19].

* * *

كذلك يجب تصنيف الكاتب البروتستانتي الشهير فيليب دو بليسيس ـ مورونيه (1549 ـ 1623)[20]، منذ امتهانه الأدب، في عداد «السياسيين». لقد نسب إليه بيان شهير ضد الاستبداد الملكي صدر عام 1579 باسم جونيوس بروتوس المستعار[21]، بعنوان: **دعاوى ضد الطغاة**. وكان قد نصّب نفسه قبل ذاك مدافعاً عن السلم الأهلي بين الكاثوليك والبروتستانت، فمما لا شك فيه أنه، شأن سائر كتّاب الكاثوليك في عصره، لا يعتبر الانقسام الطائفي في المملكة نهائياً. ولطالما تمنّى انعقاد «المجمع المقدس المفتوح» من أجل إعادة الوحدة الدينية[22]. لكنه، لما كان يستنكر العنف والحرب، رأى أن حرية الديانتين هي الحل الوحيد المؤقت بانتظار المجمع، مما يرجّح كونه مؤلّف كتاب **الحضّ على**

---

(18) Gentillet, Ibid., p. 114.

(19) المصدر نفسه، ص 124.

(20) راجع سيرة حياته الممتازة التي وضعها Raoul Patry, *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'Etat (1549-1623)* (Paris: Fischbacher, 1933).

(21) حول نسبة هذا البيان إلى دو بليسيس ـ مورونيه، انظر ر. باتري الذي يؤكّد أنه عمل مشترك بين دو بليسيس ـ مورونيه وصديقه هوبير لانغيه، كما نجد دراسة معمقة لهذا البيان في: المصدر نفسه، ص 275 ـ 282.

Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), pp. 340-347, et Weill, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, pp. 109-121.

(22) انظر: Patry, Ibid., p. 54, note 17 et p. 372, note 277.

السلم الذي صدر عام 1574 في بواتييه (Poitiers) من دون أن يُذكر اسم مؤلّفه[23]. وإذا كان الإعلامي المغفل يعتبر نفسه كاثوليكياً، فإن مورونيه، كما يشير راوول باتري، كان معتاداً على مثل هذه التخيّلات[24]. ونحن لن نتوقّف طويلاً عند تحليل هذه المقالة القصيرة[25]، لكنّا نشير إلى ورود فحواها مشفوعاً بكثير من الإضافات في كتاب آخر صدر عام 1576، بعد قرار بوليو، وأُعيد نشره مراراً[26]، بعنوان: **تنبيه إلى المجالس المحلّية من أجل السلام.** مؤدّى هذا الكتاب أننا نعرّض وجود المملكة للخطر بحجة إعادة الوحدة الدينية وهو عين الموضوع الذي يطرحه «السياسيون». من الأفضل، بالطبع، ألا تقوم في المملكة إلا ديانة واحدة، برأي مورونيه، لكن لما كان قدر هذه المملكة، بل خراب كنيستنا، قد شاء أن تكون لدينا ديانتان اثنتان فإن الصواب يقضي بتقبلهما من غير أن يبيد بعضنا بعضاً»[27]. وقد أورد مورونيه عدداً من الشواهد التاريخية دعماً لهذا المبدأ، كما استحضر، بعد أمثلة كثيرة أخرى، مثَل التسامح مع اليهود في المقاطعات البابوية، ولم يفته الاستشهاد بظاهرة ألمانيا التي استعادت السلام بعد معاهدة أوغسبورغ. سوى أن هذا المثَل الأخير غير مقنع، لأن الأمراء الأسياد كانوا يتمتّعون بالحرية الدينية وحدهم دون رعاياهم. لكنه، بالمقابل، أحسن في اختيار مثل بولونيا وتقديمه بقوله: «إعتنق البولونيون الديانتين اليونانية والرومانية

(23) *Exhortation à la paix aux catholiques François* (Poitiers: [s. n.], 1574). B. N. Lb34 81.
انظر: Henri Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494- 1610)*, 4 vols. (Paris: A. Picard, 1912), t. 3, no. 2259.

(24) Patry, Ibid., p. 274.

(25) نجد ملخص هذه المقالة في: المصدر نفسه، ص 272 ـ 275.

(26) *Remonstrance aux états pour la paix* (Souget: [s. n.], 1576), B. N. Lb34 155. On trouvera dans le catalogue de l'histoire de France à la B. N. l'indication des autres éditions.
أعيد نشر هذا الكرّاس في: Philippe de Mornay, *Mémoires et correspondance de Duplessis Mornay pour servir à l'histoire de la réformation et des guerres civiles et religieuses en France sous les règnes de Charles IX, de Henri III, de Henri IV et de Louis XIII, depuis l'an 1571 jusqu'en 1623*, 12 vols. (Paris: Treuttel et Würtz, 1824-1825), t. 2, pp. 40-78.
انظر: Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, t. 3, n°2283.
Le Texte imprimé dans les *Mémoires* a pour titre: *Remonstrance aux estats de blois pour la paix, sous la personne d'un catholique romain*; mais le contenu est le même.

(27) *Remonstrance aux estats de blois pour la paix, sous la personne d'un catholique romain*, p. 32.

منذ زمن بعيد... وهم في أيامنا يحتملون الديانتين الموجودتين بيننا، إضافة إلى فرق أخرى، من دون أن يخرجهم ذلك عن طاعة ملوكهم»[28].

أخيراً، أحسن المؤلّف باعتماده الحجة المبنية على الضمير؛ فالمتعصّبون يستندون إلى ضميرهم الذي يمنعهم من احتمال ديانتين. إنما عليهم أن يتذكّروا أيضاً أن «ضميرهم لا يسمح لهم بالتصرّف (مع الهوغونو) خلافاً لما يوحي به الضمير». بعبارة أخرى: عندما يكون الأمر متعلّقاً بالدين يجب أن يقترن رفض ضميرنا للضلال باحترام ضمير الآخر[29]، أيّاً تكن الحال. وإلامَ يقود الإكراه على الصعيد الديني؟ إلى الإلحاد[30]، من جهة، مع كل ما ينشأ عنه من مخاطر تهدّد المجتمع، ومن جهة أخرى، إلى الرياء، لأن من نرغمهم على فعل ما يخالف ضميرهم «لا يعودون يفطنون» إلى كونهم يخدعون قريبهم[31]. هذه الأفكار، وإن لم تكن في غاية الجدة عصرذاك، تعبّر خير تعبير عن فكر «السياسيين» في خطوطه الجوهرية، فقواعد التسامح العقائدية عند دو بليسيس ـ مورونيه هي غيرها تماماً لدى كاستيليون والبروتستانتية الليبرالية[32]، كما يشير إلى ذلك ألبير إلكان (Elkan)، فقد سعى كاستيليون إلى تقريب الطوائف المسيحية بالحد من متطلّباتها العقائدية، بينما ترك مورونيه الانقسامات الدينية على حالها مكتفياً بتقريب المسيحيين على مستوى العلاقات الشخصية والمدنية.

3 ـ «جمهورية» جان بودان (1576)

ثمة «سياسي» آخر صدر له مؤلَّفٌ مهم عام 1576 أيضاً. إنه جان بودان (1530 ـ 1596) صاحب **مجموعة الجمهورية** الواقع في ستة أجزاء. إن تحديد

(28) المصدر نفسه، ص 28.

(29) المصدر نفسه، ص 27.

(30) تقتضي الإشارة إلى أن الملحد مازال حتى يومنا هذا يعتبر ثائراً على السلطة. ذلك أن الإنسان الذي يرفض الله لا يقيم وزناً للمقدس والواجب والوعد والالتزام.

(31) *Remonstrance aux estats de blois pour la paix, sous la personne d'un catholique romain,* pp. 16-17.

(32) Albert Elkan, «Ueber die Entstehung des niederländischen Religionsfrienden von 1578 un Mornays Wirksamkeit in der Niederlanden,» *Mitteilungen für oesterreischiche Geschichtsforschung*, t. 27 (1906), p. 473.

ديانة هذا الكاتب الشهير أمر بالغ الدقة[33]. وستسنح لنا الفرصة لاحقاً بتفحّص مرتكزات التسامح لديه، وبالتالي، طبيعة أفكاره الدينية[34]. على أنّا لا نرى في ظاهره ما يجيز لنا تصنيفه بين البروتستانت بل بين الكاثوليك. كما يسهل علينا، لدى مطالعة كتبه الستة في الجمهورية، أن نتبيّن معظم الأفكار والأمثلة العزيزة على جيل «السياسيين» السابق. لقد أحسن التمييز، شأن ميشال دو لوبيتال، بين الدين والدولة، منذ البداية، بقوله: «لقد رأينا ممالك السويد واسكوتلاندا والدانمارك وإنجلترا... تبدّل ديانتها وتبقى الدولة في كل جمهورية ومملكة»[35]، ما يؤكد أن تطوّر الدين لا يستتبع تطوّر الدولة بالضرورة. لكن بودان، شأن مؤلّف حض الأمراء، يطلب إلى الملك الذي يحكم بلداً لا توجد فيه غير ديانة واحدة، أن يسهر بمنتهى اليقظة على بقائها: «يجب ألا نسمح بجعل ديانة قبلناها بالإجماع موضوعاً للجدال، لأن الأمور التي تخضع للنقاش والنزاع سرعان ما يبطلها الشك»[36]، فلا يجوز التسامح، في مجمل الأحوال، مع فرقة ناشئة من شأنها تعكير الديانة القائمة. يقتضي التنبّه هنا جيداً لهذا السبب الذي أعلناه، فالديانة، بحسب وجهات النظر التقليدية، تفرض نفسها على الأمير الذي يغدو مجرّد خادم لها، وبصفته كذلك يحميها ويدافع عنها. هذا هو المقصود بالمسلّمة القائلة: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد». على أن بودان يملك تفسيراً آخر لحماسة الأمير الدينية التي تشكّل المصلحة السياسية دافعها الأساسي، ألا وهو أن تعكير صفو الديانة القائمة والتي تجد السلطة الملكية فيها خير سند من شأنه أن يعرّض هذه الأخيرة للخطر. إنها حقيقة واقعة، ولا حاجة بنا حتى إلى الإيمان بالله من أجل إدراكها:

---

(33) حاول بيار مينار تحديدها في إحدى مقالاته: Pierre Mesnard, «La Pensée religieuse de Bodin,» *Revue du XVIe siècle*, t. 26 (1929), pp. 77-121.

انظر: Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la «république«* (Paris: Champion, 1914), pp. 142-166, et Henri Busson, *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533-1601)*, bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France (Paris: Libr. Letouzey et ané, 1920), pp. 541-565.

(34) انظر الفصل السادس، صفحة 740 ـ 741 من هذا الكتاب.

(35) حول أفكار بودان السياسية، انظر: Jean Bodin, *Les Six livres de la république* (Paris: J. Du Puys, 1577), IV, 7, p. 745, et Chauviré, Ibid.

انظر بشكل خاص: Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, pp. 473-546.

(36) Bodin, Ibid., IV, 7, p. 745.

«حتى الملحدون كلهم متفقون على أنه ما من شيء يُوطّد الدول والجمهوريات أكثر من الدين الذي يعتبرونه الركن الأساسي لسلطة الملوك وإنفاذ القوانين وطاعة الرعايا واحترام الحكّام والخوف من الإساءة والصداقة المتبادلة بين الجميع. وعليه، ينبغي الاحتراس من الاستهانة بشيء على هذا القدر من القدسية بحيث يمسي عرضة للشك والنزاع؛ فإن خراب الجمهوريات يتوقف على هذه النقطة بالذات»[37].

لم يعد الدين سوى أداة للحكم، بحسب هذه النظرة التي ما كان لينكرها ماكيافلّي. لقد فقد أولويته ليصبح مجرّد خادم ودعامة للحكم الزمني. وسيُقال فيما بعد بمزيد من الوقاحة: «من الضروري أن تكون هنالك ديانة للشعب».

لم يشدد بودان على ما سنسميه «الإراستية» لاحقاً. إذ لم يعد صون الوحدة الدينية في بلد منقسم كفرنسا في عهد هنري الثالث هو المقصود بل إعادة توطيدها، في أقصى حدود الرجاء. هنا يلتقي مؤلّف **الجمهورية** مع مواقف معاصريه «السياسيين». لكنه، في كل الأحوال، يشجب استعمال القوة ضد المصلحين معتبراً أن الحكمة السياسية تقضي باعتماد أساليب الرحمة والوداعة في الظرف الحاضر:

«من الممكن أن يكون تنظيم الفرق قويّاً إلى حدّ يستحيل معه، أو يصعب، القضاء عليها من دون المجازفة بالدولة وتعريضها للخطر. وقد اعتاد أكثر الأمراء فطنة، في مثل هذه الحالة، أن يتمثّلوا بالقباطنة الذين يستسلمون للعاصفة يقيناً منهم أن المقاومة التي قد يبذلونها ستشكّل سبباً للغرق الشامل»[38].

وبصورة عامة، يجب على الملك أن يتريّث في معالجة الشؤون الداخلية فينظر إلى الأمر من وجهتيه الإيجابية والسلبية قبل أن يلجأ إلى الوسائل العنفية، إذ: «ليس أخطر على الأمير من إظهار قواه ضد رعاياه ما لم يكن متأكداً من حسم الأمور لمصلحته، لأن ذلك أشبه بتحريض الأسد واستفزازه للانقضاض على سيده»[39].

إن استعمال القوّة في القضايا الدينية أمر يستوجب الإدانة ما دمنا نعجز عن

(37) المصدر نفسه، IV، 7، ص 746.

(38) المصدر نفسه، III، ص 583.

(39) المصدر نفسه، ص 584.

إرغام النوازع الإنسانية على الانصياع إلى مبتغانا. هذه النوازع ينبغي استمالتها لا إكراهها:

«إذا أراد الأمير، بعد أن يكون قد حصل لديه شيء من الطمأنينة إلى الديانة الحقيقية، أن يجتذب إليها رعاياه المتفرّقين شيعاً ومذاهب، وجب عليه ألا يستعمل القوة، برأيي، لأن إرادة البشر تعصى بنسبة تعرّضها إلى الإكراه. لكنه إذا اتبع الديانة الحقيقية واعتنقها من غير دجل ولا رياء، ربما اجتذب إلى ديانته قلوب رعاياه وإراداتهم من دون قهر ولا عناء، فيكون قد تجنّب إثارة الأهواء والاضطرابات والحروب الأهلية، وفي الوقت نفسه، يكون قد قاد رعاياه الضالين إلى ميناء الخلاص»[40].

ولا يتوانى بودان عن اللجوء إلى التاريخ لتسويغ رأيه، مفيداً من مثَل الإمبراطور تيودوصيوس الأول الذي «أمعن في إضعاف الآريوسيين في أوروبا» عندما عاملهم بالحسنى[41]، وملك القوط، تيودوريك، الذي، على كونه آريوسياً، «لم يشأ البتة إكراه ضمائر رعاياه، معلّلاً ذلك بقول كاسّيودور: إن تعلّم الدين أمر غير مستطاع لأنه ما من أحد يعرف حقيقة ما هو مدعو للإيمان به»[42]. بدوره «السلطان التركي» لم يُكره أحداً، بل «سمح لكل امرىء أن يعيش وفق ضميره، كما حمى أربع ديانات في غاية التباين كانت تحيط بمقرّه في سراي بيرا»[43]. ولم يترك بودان مشترعاً إلا ويستحضره في مناقشته موضوع الحرية الدينية، وصولاً إلى سولون (Solon) الذي وضع قانوناً يلزم كل فرد في أزمنة

---

(40) المصدر نفسه، IV، 7، ص 746.

(41) قد يكون بودان قرأ عند كاستيليون هذا المثل: Sébastien Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, édition nouvelle, publiée par les soins de A. Olivet, préface de E. Choisy (Genève: A. Jullien, 1913), pp. 238-239,

الذي خفّف من حدّة نصّ سوزومين في ترجمته لكاسيودور عن اللاتينية. انظر، حاشية بايتون: Sébastien Castellion, *Concerning Heretics*, trad. anglaise et introduction par R. H. Bainton (New York: [n. pb.], 1935), p. 238, note 67.

(42) هذا النص مأخوذ من رسالة بعث بها تيودوريك إلى يهود مدينة جنوى يسمح لهم فيها بإعادة ترميم مجمعهم، انظر: Cassiodore, «*Variarum liber II*, ep. 27,» dans: Migne, *Patrologie latine*, LXIX, c. 561.

(43) Bodin, *Les Six livres de la république*, IV, 7, p. 747.

الاضطرابات والثورات الأهلية «بالانحياز إلى هذا الفريق أو ذاك لأن الحياد غير مشروع». وقد قام من يستنكر هذا القانون باعتباره منافياً لحرية الضمير، لأن الفرد قد يجد، في بعض الحالات، دوافع وجيهة لاعتبار الفريقين على خطأ. سوى أن مؤلّفنا مال إلى الدفاع عنه وتبنّى رأياً سبق أن عبر عنه عام 1564 كاتب مغفل في مقالة موجزة حول الوضع الراهن، فإن إجبار جميع المواطنين، برأيه، على الانحياز علناً إلى هذا الرأي أو ذاك من شأنه أن يقضي على كل دسّ خبيث ويقطع الطريق على «مثيري الفتن» أو «المُصطادين في الماء العكر»، وعندئذٍ يمكن للأمير أن يرى الوضع بمزيد من الوضوح ويحكم السيطرة عليه[44]، فلا يعود بحاجة إلى استعمال القوة، وإنما يكفيه أن يؤيد الفريق الأفضل في نظره، ويستمر في منح الفريق الآخر مكسب الحرية، فـ «إن إيثاره فريقاً واحتقاره آخر كفيلان بأن يلاشيا هذا الأخير، إلا إذا أراد الله صونه، من دون أن يلجأ إلى القوّة والقسوة والإكراه»[45]. لقد كان بودان، شأن كثيرين من «سياسيي» عصره، عاجزاً عن تمثل الانقسام المسيحي وكأنه نهائي، لذا طلب إلى الحكم الملكي أن يعمل على إعادة الوحدة الدينية، لكنه، في الوقت نفسه، كان ينبذ كل عنف خارجي وكل ضغط ملزم على ضمير الأفراد.

كذلك أتيح لبودان سنة إصداره كتاب **الجمهورية** (1576) أن يدافع بحماسة عن أفكاره الأثيرة عندما دعا هنري الثالث في السادس عشر من آب/ أغسطس نواب الهيئة التمثيلية العامة[46] إلى الالتئام أواخر تشرين الثاني/ نوفمبر في بلوا (Blois)، وقد كان جان بودان مشاركاً فيه، بصفته نائباً عن مقاطعة فرموندوا (Vermandois)، مما يجعل من يومياته من أهم المراجع حول هذه المداولات[47]. لقد دخل مؤلّف **الجمهورية** منذ الثالث من كانون الأول/ ديسمبر في نقاش مع نائب آخر يمثّل طبقة الشعب. ولما كان هذا الأخير المدعوّ

(44) المصدر نفسه، IV، 7، ص 747 ـ 749.

(45) المصدر نفسه، III، 7، ص 583 ـ 584.

(46) انظر: G. Picot, *Histoires des états-Généraux*, 2e éd. (Paris: [s. n.], 1888), t. 3, pp. 2-365 نجد ملخصاً موفّقاً لهذا الدفاع في: Mariéjol, dans: Ernest Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution* (Paris: Hachette, [1911-1939]), t. 6, 1re partie, pp. 178-188.

(47) *Recueil de tout ce qui s'est négotié en la compagnie du tiers état de France, en l'assemblée générale des trois estats* [s. l.: s. n.], 1577. =

فرسوريس (Versoris)، يحرّض على الحرب مطالباً بشدة أن يتم الحفاظ على الوحدة الدينية إلى أقصى الحدود، فقد راح بودان يدافع بالحدّة نفسها عن ضرورة التسامح الأهلي مع البروتستانت مفصحاً عن أمنيته في عقد مجمع عام أو وطني خلال سنتين من أجل تسوية المسألة الدينية[48]. وسيثبت على موقفه هذا في الجلسات اللاحقة من دون أن تنال منه الشكاوى والتهديدات، كما لن يثنيَه تنكر مدينتي رامس وشالون له، على كونه ممثلاً لهما[49]. وقصة هذه الجمعية طريفة، كما نعلم، فقد بدأت بالتصويت الذي لم يستثنِ نواب الطبقة الثالثة على سحب جميع قرارات التهدئة وإلغاء العبادة المُصلَحة، أي إعلان الحرب، باختصار. ولكن، لما حان موعد التصويت على الإعانات المالية خبت حماسة النواب فجأة، فرجحت كفة حزب السلام على كفة فريق الطبقة الثالثة العازمة على الحرب. لكن بودان وجد حليفاً قوياً له، في نهاية شباط/ فبراير عام 1577، هو الدوق دو مونبنسييه (Montpensier). وكان هذا الأخير من كبار مهاجمي الهوغونو قبل أن يعود من تجواله الطويل في الجنوب وينضم إلى النهج المسالم، فتقدّم ببيان زعزع حتى اقتناعات الإكليروس والأشراف، مما أدّى إلى انتصار طرح المعتدلين و«السياسيين»، وتحقق أمنيات العودة إلى الوحدة الدينية، ولكن بدون حرب!

كذلك دامفيل، حاكم لونغدوغ القوي، عبّر هو الآخر عن ميله إلى السلم الأهلي في رسالة له عُرض مضمونها على الهيئة التمثيلية في السادس والعشرين من شباط/ فبراير. وإذا كان هنري الثالث قد حاول استمالته إلى فريقه، فإن الماريشال، من جهته، كان يمتدح غيرة ملكه من أجل إعادة الوحدة الدينية. لكن التجربة أثبتت له، بحسب قوله، عجز الاضطهاد والحرب عن تحقيق هذا المسعى، لأن «قوة الديانة هي في الاندفاع الكبير الكامن في قلب الذين

= أعيدت طباعته في: Charles-Joseph Mayer, *Des Etats généraux et autres assemblées nationales*, 18 vols. (Paris: Buisson, 1788-1789), t. 13, et dans: Lalourcé et Duval, éds., *Recueil de pièces originales et authentiques concernant la tenue des états généraux* (Paris: [s. n.], 1789), t. 3, n°45, p. 285-370.

حول دور بودان، انظر: Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la «république»*, pp. 52-66.

(48) «Journal,» dans: Lalourcé et Duval, Ibid., pp. 288-289.

(49) المصدر نفسه، ص 293.

يساندونها». ولا بد، أمام إخفاق وسائل العنف هذه من «الاعتقاد بأن تنوّع الديانات أمر يمس الله الذي يملك وحده علاجاً لهذه القضية، مما يوجب تسليم كل شيء لعنايته وجودته». وما دام الأمر كذلك فقد وجب، بانتظار «المجمع المقدس» أن يتم الأخذ بقرار بوليو الأخير الذي يظهر «أن من السهل علينا، وإن كنا ننتمي إلى ديانتين، أن نتعاطف ونتحابّ كمواطنين حقيقيين»[50].

4 ـ قرار بواتييه (1577)
الرأي العام واحتمال وصول ملك بروتستانتي

اضطرّ هنري الثالث إلى التخلّي عن خططه الحربية بسبب افتقاره إلى الإعانات المالية. ولا شك في أن عودة البروتستانت إلى حمل السلاح مجدداً قد ألهبت لبعض الوقت الأعمال العدوانية التي عادت فتوقفت مع توقيع معاهدة برجيراك (Bergerac) في السابع عشر من أيلول/ سبتمبر عام 1577، وصدور قرار تهدئة جديد (8 تشرين الأول/ أكتوبر)[51]، هو قرار بواتييه الذي كان دون سابقه ملاءمة للمصلحين. ذلك أنه لم يعد يُسمح بالعبادة البروتستانتية في جميع أنحاء المملكة، بل في ضواحي مدينة واحدة من كل مقاطعة، إضافة إلى البلدات الكبرى التي كانت تتمتع فعلياً بهذا الحق قبل آخر ثورة مُسلّحة. أما باريس فقد ظلت محرّمة على كل ما عدا عبادة الكنيسة الكاثوليكية. ولما بقي المصلحون يحتفظون بمقاعد الأمان الثمانية مدة ست سنوات أخرى، فقد اعتبروا أنفسهم محظوظين بهذه النتيجة بعد التهديدات الخطيرة التي جعلتهم الهيئة التمثيلية العامة يرزحون تحت وطأتها. كما تمّ الإعلان عن حلّ جميع التحالفات، كاثوليكية كانت أم بروتستانتية.

يقترب قرار بواتييه كثيراً من قرار نانت المقبل[52]، بالرغم من تضمنه قيوداً

---

(50) نشرت رسالة دامفيل في: Dom Claude Devic et Dom Joseph Vaissete, *Histoire générale du Languedoc* (Toulouse: [Privat], 1889), t. 12, no. 351, c. 1192-1196.

(51) نجد نصّ هذا القرار في: Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes*, 5 vols. (Delft: [s. n.], 1693),

المصدر المذكور: مج 1، ملحق 18 ـ 34.

(52) Pierre de Vaissière, *Henri IV*, [les grandes études historiques (Paris: A. Fayard, 1928), pp. 492-493.

تفوق ما في قرار بوليو. وقد أعرب هنري الثالث عن رضاه عنه معارضاً بينه وبين المعاهدة السابقة التي انتزعت منه انتزاعاً. لم يكن هذا القرار مجرّد تسوية، لكنه كان يشكل انتصاراً لحزب هو حزب «السياسيين» الذي ترمي تعاليمه، ولو جزئياً، إلى فك الارتباط القائم بين الوحدتين السياسية والدينية. والظاهر أن كل شيء كان مُعدّاً لتفعيل نظام تسامح أهلي مماثل تماماً لذلك الذي سيغلّبه هنري الرابع. ومع ذلك، فستنقضي عشرون سنة من الصراعات الأهلية الشديدة الخطورة قبل أن يترسّخ مثل هذا النظام.

مردّ هذا التأخير، طبعاً، إلى استمرار ضعف الحكم الملكي حيال الأحزاب المعارضة، بالدرجة الأولى، فقد كانت الضرورة تقضي أكثر من أي وقت مضى بقيام حكم قوي يعمل على إحلال السلم الداخلي وفرض احترام القرارات على الرأي العام الذي كان ينفر حتى من فكرة التسامح مع الهراطقة[53]. لكن هنري الثالث، وإن يكن براء من آفات غالباً ما شوّهت ذكراه، يبقى شديد الافتقار إلى الحزم الذي يخوّله فرض نفسه بفاعلية على الأحزاب والشيع. على أن ذلك لا يخوّلنا الجزم بأن قرار بواتييه كان محكوماً عليه بالفشل في ظل حكمه الضعيف حيث أمكننا، في الواقع، أن نسجل بعض النتائج الإيجابية خلال ست أو سبع سنوات، وهي: ضعف ملحوظ في الحلف بعد عام 1577، وسلم نسبي في المقاطعات بعد تطبيق المعاهدة. وما كان المستقبل ليبدو قاتماً إلى هذا الحد، عام 1584، لو لم يطرأ تلك السنة حدث نادر الخطورة هو موت فرانسوا (10 حزيران/ يونيو) شقيق الملك الأصغر الذي أصبح دوق أنجو بعد موت شارل التاسع.

* * *

وللحال، طُرحت مسألة الخلافة السلالية لأن هنري الثالث الذي كان قد انقضى على زواجه عشر سنوات من دون أن يرزق مولوداً، كما كانت كل الدلائل تشير إلى استحالة حصول ذلك، ما يعني أن العرش سيعود حكماً إلى عائلة بوربون بشخص هنري دو نافار، سليل الابن السادس للقديس لويس. لكن هنري دو نافار

(53) كان بيار ديبيناك، رئيس أساقفة ليون، يعبّر بوضوح عن رأي معظم الكاثوليك عندما قال في خطابه أمام الهيئة التمثيلية العامة في بلوا (1577): «إنه لمبدأ يقيني، بالإجمال، توافق عليه الكنيسة وكل الدول، بأن من حق الحاكم إجبار شعبه على اعتناق إيمان واحد، وبمقدوره أن يفعل ذلك»، انظر: *Harangue prononcée devant le roi* (Paris: [s. n.], 1577), p. 22, B. N. Le13 10.

لم يكن بروتستانتيّاً وحسب، بل مرتدّاً إليها ثانية، حيث إنه بعد إنكاره ديانة الإصلاح غداة مجزرة سان ـ برتيليمي، عاد بعد أربع سنوات إلى اعتناقها رسمياً[54]. وقد راحت فرنسا الكاثوليكية، منذ ذلك الحين، تتخبّط في مسألة لم يسبق لها في الخطورة مثيل: هل يمكن القبول بأمير بروتستانتي وريثاً محتملاً للعرش؟ حسبنا، إن أردنا تكوين فكرة سريعة عن المأساة التي هزّت الضمائر المسيحية آنذاك، أن نتخيّل في أيامنا أي اضطراب يمكن أن يحدثه في الأمة الإنجليزية وصول ملك كاثوليكي إلى العرش. حتى «السياسيون» لم يكونوا قد واجهوا بعدُ فرضية الملك البروتستانتي هذه في معالجتهم مسألة التسامح الأهلي مع المصلحين. وحده بودان أعلن، كما رأينا، بعد إشارته إلى واقع إنجلترا والسويد والدانمارك، أن تبدّل ديانة الأمير لا يؤدّي إلى تغيّر الدولة. ولا بأس من أن نقولها صراحة، إن الرأي العام يومذاك كان كلّه ضده، فقد أصدر مجلس الإكليروس تعميماً في الرابع من كانون الثاني/يناير عام 1577 يذكّر الهيئة التمثيلية المجتمعة في بلوا، أن ضرورة قيام ملك كاثوليكي هي «شريعة أساسية «للمملكة يفوق الشرائع الساليّة القديمة أهمية[55]. كما إنَّ قسَم التتويج الذي يتعهّد فيه الملك محاربة الهراطقة كان يفترض تعلّق الأمير التام بإيمان الكنيسة الرومانية.

وقد تحوّلت يقظة الحلف الكبرى، عام 1585، إلى استنفار حقيقي مسلّح قامت به فرنسا الكاثوليكية في مواجهة ظهور هرطوقي طامع بالعرش[56]. ولم يكن كل شيء خالص النقاء في هذا التحرّك الكبير الذي لن توضع الديانة فيه وحدها على المحك، عمّا قليل، فقد بيّت الحلف طيلة سنوات وجوده العشر الكثير من المطامح، وأولها مطامح آل غيز، إذ ترك نفسه ألعوبة بيد الإمبريالية الإسبانية. وكثيراً ما سقط في تجاوزات الديمقراطية الثورية مشكّلاً تهديداً جدّياً للحكم الملكي. وكما أشرنا مراراً، فإن مدافعيه أخذوا على عاتقهم النظريات الديمقراطية والمعادية للطغيان التي التزمها الفكر البروتستانتي بعد مجزرة سان ـ

---

(54) Vaissière, Ibid., p. 140.

(55) *Mémoires du duc de Nervers* (Paris: [s. n.], 1665), t. 1, p. 448.

انظر: André Lemaire, «Les Lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime,» (Thèse de doctorat, université de Paris, faculté de droit, 1907), pp. 105 ss.

(56) Henri de L'Epinois, *La Ligue et les papes* (Paris: V. Palmé, 1886), pp. 6 ss.

برتيليمي[57]. وكلنا يعلم ما كانت عليه الغوغائية الإكليروسية التي انتهجها الوعّاظ الشعبيون[58]، فلا سبيل إلى التغاضي عن ذلك الخليط الخطير الذي أنتجه انصهار السياسة بالدين داخل الحلف. وخلاصة القول، إن الحلف في بداياته لم يكن تفجّراً لعصبية شعواء بل ردّ فعل واعٍ جدّاً للجماهير الكاثوليكية على تهديد واضح يطول إيمانها.

كانت الحصيلة الحتمية لجحودات الأمراء الأوروبيين، حتى ذلك الحين، تتمثل في توطيد الديانة الجديدة حصراً، بالقوة أو بالحيلة. ولم يُعرف لها حتى ذلك التاريخ أي استثناء. وحدهم ملوك فرنسا وبولونيا الكاثوليك كانوا قد سلكوا سبل التسامح الأهلي مع المنشقين. ولكن لِمَ شكّلت فرنسا استثناء حين همَّ باعتلاء العرش أمير بروتستانتي؟ الجواب هو أن هذه الأمة كانت متنبّهة إلى مثل تلك العواقب الوخيمة، خصوصاً أنها لم تكن تجهل شيئاً عن المصير الذي يلقاه الكاثوليك في إنجلترا في ظل حكم ملكة بروتستانتية، فقد بدأت أخبار الاضطهادات الرهيبة[59] تصل إلى فرنسا اعتباراً من عام 1580. وسيظهر في روما، عام 1582، كتيّب حول الاضطهاد الأنجليكاني يروي بالتفصيل استشهاد الأب اليسوعي إدمون كامبيون إلى جانب كهنة آخرين وعلمانيين لم تتورّع سلطة كافرة عن قتلهم بعد التمثيل بهم نظير خونة، مما يؤكد أن الفظاعات التي كانت ترتكبها العصابات المتشددة في فرنسا هي نفسها التي كانت ترتكب في إنجلترا بأمر من الحكم الملكي! كذلك يصف الكاتب نظام الإرهاب الذي كان يخني بثقله على الكاثوليك من مداهمات ليلية وتوقيفات واعتقالات في السجون النتنة وغرامات مالية وأصناف التهديدات[60]. أما في باريس، فسيصدر تلك السنة

---

(57) انظر في هذا الصدد أطروحة: Weill, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, pp. 198 ss., et Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, pp. 371-385.

(58) انظر: Charles La Bitte, *De La Démocratie chez les prédicateurs de la ligue* (Paris: Durand, 1865).

(59) انظر: Georges Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française depuis la guerre de cent ans jusqu'à la fin du XVIe siècle*, [travaux et mémoires de l'université de Lille. Droit-Lettres. Nouvelle série; fasc. 11, 13], 3 vols. (Paris: [s. n.], 1927), pp. 151 ss.

(60) يقول أسكولي في هذه الرسالة الواضحة والمتينة السبك: «إنها تكاد لا تصف وضع الكاثوليك القاسي في إنجلترا».

بالذات كتاب مترجم إلى الفرنسية بعنوان: **رسالة الاضطهاد الموجّه في إنجلترا ضد الكنيسة المسيحية الكاثوليكية والرسولية وأعضائها المؤمنين**. وقد أعيد نشر هذا الكتاب بعد أربع سنوات بصيغة مختصرة لا تتجاوز الصفحات المعدودات، ومعززة بالرسوم المناسبة، تحت عنوان: **وصف موجز للانتهاكات الوحشية التي يقاسيها الكاثوليك في إنجلترا بسبب الإيمان**. كذلك سيتاح للفرنسيين عام 1587 قراءة القرار الاتهامي الشهير لنيكولا ساندرز (Sanders) بترجمته الفرنسية: بحث يتعلّق بمنشأ الانفصال وتطوّره في إنجلترا، فضلاً عن مقالات هجائية أخرى ستصدر باللغة الفرنسية في عصر الحلف الذهبي[61]. أكثر من ذلك، ستلجأ الدعاوة المناهضة للبروتستانتية إلى الإعلانات والملصقات، وأشهرها تلك اللوحة العظيمة التي علّقها كاهن رعيّة القديس سيفران (Saint-Séverin) في مقبرة الرعية، وكانت تعرض مشاهد مختلفة من اضطهاد الكاثوليك في إنجلترا، فظلت الجماهير تتوافد مدة خمسة عشر يوماً ويزيد (23 حزيران/ يونيو ـ 9 تموز/ يوليو عام 1587) لمشاهدتها والاستماع إلى الشرح المناسب حتى اقتضى تدخّل الملك لإزالتها[62]. من هنا نتبيّن حقيقة الشعور المُفجع الذي أحدثه في فرنسا خبر الإعدام الشرعي لماري ستيوارت في شباط/ فبراير عام 1587، حيث صدرت كتابات أدبية كثيرة تعظّم شأن هذه الملكة الكاثوليكية التي وقعت ضحية ملكة هرطوقية لا مثيل لشراستها[63]. وهكذا بات بإمكان نزوة الحلف المناهضة للبروتستانتية أن تستند إلى وقائع ملموسة وحديثة العهد يعرفها الرأي العام حق المعرفة. وأشهر مقالات الحلف الهجائية واحدة للمحامي لويس دورليون (Dorléans)، بعنوان: **إنذار من الكاثوليك الإنجليز إلى الفرنسيين الكاثوليك حول الخطر الذي يُحيق بهم جرّاء فقدانهم ديانتهم واختبارهم كما في إنجلترا شراسة الخدّام الروحيين في حال قبولهم على العرش ملكاً هرطوقياً (1586)**[64].

---

(61) نجد وصفاً له في: Ascoli, Ibid., pp. 155-157.

(62) انظر: «Registre-Journal de l'Estoile, année 1587,» dans: Michaud et Poujoulat, *Mémoires*, t. 14, pp. 227-228.

(63) درس هذه الكتابات: Ascoli, Ibid., pp. 139-149.

(64) اعتمدنا طبعة: Cimber, dans: [*Archives curieuses de l'histoire de France* (Paris: [s. n.], 1836)], 1ère série, t. 11, pp. 113-202.

نجد دراسة لهذه الهجائية في: Weil, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, pp. 207-210.

وفيها لا ينفكّ المؤلّف يُذكّر بوضع الكاثوليك الصعب في إنجلترا:

«يمكنكم أن تشاهدوا من الضفة المقابلة لطف المعاملة التي تقدمها إنجلترا للكاثوليك، فأنتم ترون بأي نار يحرقونهم، وترون المشانق التي يُعلّقونهم عليها، وتسمعون الصرخات التي يطلقونها تحت وطأة التعذيب. إن فرنسا هي أصدق شاهد على ما يرتكبونه بحقنا من أعمال بربرية، فهي التي استقبلت إخوتنا البؤساء في محنتهم»[65].

ولا نتوقّعن معاملة أفضل من جانب الكالفينيين الذين لا يقلّ تصلّبهم راديكالية عما هو عليه لدى الإنجليز:

«إن الهراطقة، ولاسيما رعاع كالفن، لا يطيقون التساوي بالكاثوليك الحقيقيين ولا حتى التعايش معهم... صدقوني أنكم إما أن تهجروا فرنسا وإما أن تعتنقوا مذهبهم الجائر؛ إذ لا سبيل إلى الراحة ولا إلى التحالف ولا إلى الصداقة مع الهوغونو ما لم نجارِهم في كفرهم»[66].

لم يطالب الحلفويون، في النهاية، بسوى الرد على الإجراء بالمثل فالهراطقة: لا يمكنهم «التشكي من كوننا نكيل لهم بالقدر الذي يكيلون به للآخرين... وهكذا يجب ضربهم بالعصي التي أعدّوها لغيرهم»[67].

وليس يُردّ على تحقيق دورليان الاتهامي بما قاله دو بليسيس - مورونيه: «لإنجلترا أساليبها، ولنا أساليبنا»[68]، فإنّا ندرك يقيناً، بالنسبة إلى رأي الفرنسيين الكاثوليك في مسألة الخلافة، أن موقف الملوك البروتستانت من رعاياهم الكاثوليك يجب أن يرد بالحسبان. وإنها لوصمة ضعف فاضحة أن يعجز هوغونو ذلك العصرعن الاستشهاد بموقف ليبرالي لأي أمير أو حكم مُصلح دفاعاً عن

---

(65) Cimber, Ibid., p. 173.

انظر الصفحات 146 و157.

(66) المصدر نفسه، ص 172.

(67) المصدر نفسه، ص 161.

(68) *Lettre d'un gentilhomme catholique françois contenant brève réponse aux calomnies d'un certain prétendu anglais* (n. p.: n. pb.], 1586), édité dans: Cimber, *Archives curieuses de l'histoire de France*, pp. 205 ss.

انظر أيضاً ص 218.

قضيتهم. لكننا، لا نعجب لذلك ما دام الإصلاح قد وثّق الصلة، أكثر من أي وقت مضى، بين الدولة والدين.

5 ـ هنري الثالث والحلف (1585 ـ 1589)

كان هنري الثالث عاجزاً تماماً عن محاربة الحلف المنتصر الذي لم يكتفِ بتنصيب الكاردينال العجوز دو بوربون، مرشّحه للعرش، بل فرّض على الملك قراراً جديداً يهدم إنجازات التهدئة السابقة دفعة واحدة (11 تموز/ يوليو عام 1585)[69]. وكان هذا القرار يقضي بتطبيق ترتيبات معاهدة أوغسبورغ، بلا قيد ولا شرط، على كل دولة ذات سيادة في الإمبراطورية (1555):

«إنّا أمرنا ونأمر أن يلتزم رعايانا العيش، من الآن فصاعداً، بحسب الديانة الكاثوليكية الرسولية الرومانية. أما الذين ينتمون إلى الديانة الجديدة فإما أن يرحلوا وإما أن يرتدّوا إلى الديانة الكاثوليكية الرسولية الرومانية، على أن يكون اعترافهم بها خلال ستة أشهر من تاريخ صدور هذه النصوص، وفي حال رفضهم مثل هذا الاعتراف نريدهم أن يخلوا المكان ويذهبوا خارج مملكتنا والبلاد التابعة لولايتنا...».

هكذا عادت الديانة الكاثوليكية هي الديانة الوحيدة في المملكة، من جديد. ولم يبقَ أمام الهوغونو إلا الاعتراف بالكثلكة أو الهجرة. كذلك تمّ تجريدهم من جميع وظائفهم العامة وإلغاء الغرف المشتركة في البرلمان. وكما كان قرار بواتييه (1577) تمهيداً لقرار نانت، كذلك مهّد قرار 1585، نوعاً ما، لمرسوم إبطاله بعد مئة عام على التمام.

ولم يطل وقت حتى أصدر البابا سِكستس الخامس في التاسع من أيلول/ سبتمبر عام 1585 براءة تجرّد هنري دو نافار من مملكته وحقوقه في تاج فرنسا، كونه مرتداً ثانية إلى البروتستانتية، كما تم النيل من الأمير دو كونديه بالطريقة نفسها[70].

وقد ألغى هنري الثالث نفسه، خلال السنوات الثلاث التالية، سنوات

---

(69) نجد نص القرار في: *Mémoires de la ligue*, 6 vols. (Amsterdam: Arkstée; Merkus, 1758), t. 1, pp. 178-182.

(70) نجد نص البراءة باللغة الفرنسية في: المصدر نفسه، مج 1، ص 214 ـ 220.

الحرب الأهلية ضد البروتستانت، مرغماً على الخضوع لسيطرة الحلف ورئيسه هنري دو غيز. وكان أقصى حدود الذل بالنسبة إليه يوم الثورة الأهلية، في الثاني عشر من أيار/ مايو عام 1588، عندما اضطرّ إلى الهرب من باريس تاركاً العاصمة لغريمه المنتصر. إلا أن اتفاقاً وتوافقاً صوريين حصلا مع إعلان «قرار الوحدة»[71] في تموز/ يوليو، ما أدّى إلى نجاح الروح الحلفوية من جديد. كان هذا القرار يتخذ شكل قَسَم مشترك يُلزم الملك ورعاياه الكاثوليك أن يقتلعوا الهرطقة من المملكة ويفرضوا الوحدة الدينية الكاملة. وهو ينصّ حرفيّاً على ألاّ يُقسَم «بالولاء لأي أمير، هرطوقياً كان أم محرّضاً على الهرطقة»، من أجل إحباط مطامح هنري دو نافار بالعرش. وقد تمّ إعلان قسَم الوحدة، بالفعل، وسط مناخ احتفالي مُهيب في الثامن عشر من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1588 في أثناء انعقاد الهيئة التمثيلية العامة في بلوا، حيث ألقى الملك خطاباً قصيراً أعلن فيه أن القرار هو «دستور» المملكة، ثم انبرى رئيس أساقفة بورج رينو دو بون (Renaud de Beaune) يشرح من بعده للحضور مرمى القسَم ومقتضياته، فلما فرغ من الكلام أدّى الملك قسَمه ثم استدار نحو الهيئة واستقبل قسَم النواب. ولما جاء دور رجال الإكليروس أقسموا وأيديهم على صدورهم، في حين أدّى ممثلو سائر الطبقات قسمهم برفع الأيدي. بعد ذلك خرج الجميع إلى كنيسة المخلّص (Saint-Sauveur) حيث رتلوا نشيد الشكر[72]، حتى ليحسب المشاهد نفسه عشية حرب صليبية تستهدف القضاء النهائيّ على الهرطقة البروتستانتية.



كان سخط هنري الثالث يتزايد يوماً بعد يوم بسبب الوصاية المفروضة عليه من الحلف وآل غيز، إلى أن عقد العزم في نهاية شهر كانون الأول/ ديسمبر على التخلّص من مناوئيه: هنري دو غيز وأخيه الكاردينال، معتقداً، للأسف، أن لا حلّ له إلا بقتلهما. وقد تم تنفيذ الاغتيالين بناء على أمره عشية عيد الميلاد. وكانت الملكة ـ الأم ما تزال على قيد الحياة، فصعقت لهول الجريمة التي لابد أن تكون ذكّرتها إلى حد كبير، بمجزرة سان ـ برتيليمي، ولم تلبث أن توفيت بعد أيام، (5 كانون الثاني/ يناير عام 1589) عن عمر يناهز السبعين سنة بعد

(71) نجد نص هذا القرار في: *Mémoires de la Ligue*, t. 2, pp. 368-373.

(72) انظر: Thou, *Histoire universelle*, t. 10, pp. 393-396, et G. Picot, *Histoires des états-généraux*, 2e éd. (Paris: [s. n.], 1888), t. 3, pp. 389-390.

إمساكها بمقاليد الحكم مدّة ثلاثين عاماً. وإذا بالإنجاز الذي كانت قد حلمت به عام 1560 ـ من توطيد العرش وبسط الهدوء والسلام في فرنسا ـ يمسي أبعد منالاً من أي وقت مضى، لا لأن الصراع بين الفئات المتخاصمة كان قد بلغ أوجه فحسب، بل لأن الحكم الملكي نفسه بات مهدّداً أيضاً.

لم يكن هنري الثالث قد استوعب بعد، على ما يبدو، طبيعة الحلف الشعبية في العمق، هو الذي لم يرَ فيه سوى صنيعة آل غيز، ولكم أخطأ التقدير حين حسب أن قتل قائده كفيل بالقضاء على هذه الحركة. لقد كتب إلى القاصد الرسولي غداة المأساة[73] يقول: «الآن أصبحتُ ملكاً». لكنه، في الواقع، لم يعد كذلك في نظر القسم الأكبر من الجماهير الكاثوليكية[74]، بل صار طاغية يحق للشعب المسيحي عزله وقتله[75]. ثمة شبه لافت بين موقف البروتستانت غداة مجزرة سان ـ برتيليمي وموقف الحلفويين بعيد مقتل هنري دو غيز وأخيه حيث نرى الإشادة نفسها، في الحالتين، بحق الشعب في التمرّد على مطلقيّة الحكم واستبداده. لقد تلاقت مواقف منظري جماعة «السياسيين» للحلف مع مواقف «مناهضي الملك» البروتستانت حتى لنقرأ كتاب: **في تنحية هنري الثالث العادلة** (1589) للكاهن جان بوشيه[76] (Boucher)، وهو دكتور في جامعة السوربون، فنخاله رديفاً لكتاب **دعاوى ضد الطغاة** الصادر عام 1579 والمنسوب إلى جونيوس بروتوس، بل نسخة مطابقة له في بعض الأحيان. وإذا كانت ظروف هذا المؤلف لا تتسع لتتبع نظريات القرن السادس عشر حول منشأ السيادة وأساسها[77] في مختلف مراحل تطوّرها، فإننا نكتفي بالإشارة إلى أن «الديمقراطية» لم تكن قد ظهرت بعد بمظهر الليبراليّة المتحرّرة. وسواء كان القائلون بها من البروتستانت، أمثال هوتمان[78] وتيودور دو باز، أم من

---

(73) Henri de L'Epinois, *La Ligue et les papes* (Paris: V. Palmé, 1886), p. 265, note 2.

(74) Weill, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, pp. 221 ss.

(75) La Bitte, *De La Démocratie chez les prédicateurs de la ligue*, pp. 120 ss.

(76) انظر: Weill, Ibid., pp. 232-233, et Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, pp. 379-380.

(77) قام فايل بهذا العمل، ثمّ تعمّق فيه بيار مينار مشيراً إلى جميع الأعمال السابقة لترومان وفيجيس وغيركيه وغيرهم...

(78) حول تيودور دو باز، انظر ص 439 ـ 440 من هذا الكتاب.

انظر: François Hotman, est l'auteur du célèbre parus un an après la Saint-Bartélemy, = *Franco-Gallia* (Genève: [n. pb.], 1573).

الحلفويين، أمثال بوشيه وروسايوس (Rossaeus)[79]، فهي تطالعنا ببعض ملامح الكُلّيانية التي ستتميّز بها الجاكوبية، لاحقاً، أو الديمقراطيات الشعبية في أيامنا. لقد كانت مرتبطة، حصراً، بنهج ديني كاثوليكي أو بروتستانتي ـ تماماً كما سترتبط بأيديولوجية مادية مُلحدة فيما بعد ـ ما يجعلها شديدة التعصّب تجاه المنشقين. نستثني من هذا المنحى مؤلّف **دعاوى ضد الطغاة**، لأن دو بليسيس ـ مورونيه الذي ينسب إليه هذا الكتاب هو، كما تشف عنه مؤلفاته الأخرى، أقرب ما يكون إلى جماعة «السياسيين». ولا يبعد أن يكون قد نشر هذا الكتاب تحت اسم مستعار (جونيوس بروتوس) بحيث لم يعد راغباً في تبنّيه لاحقاً[80].

* * *

لم يلبث هنري الثالث أن أدرك فداحة خطأه، فقد انتصر الحلف لا في باريس فقط، حيث كان يسيطر مجلس الستة عشر، بل في المقاطعات أيضاً، وتحوّل بشكل سافر إلى حزب ثوري، فالواقع أنه كان يعتبر الملك مخلوعاً. وقد انتخب ماين (Mayenne)، الأخ الأصغر لدوق دو غيز، أميناً عاماً للدولة وتاج فرنسا، فلم يرَ هنري الثالث في غمرة هذه الظروف سوى مخرج واحد، هو التقرّب من هنري دو نافار الذي كان، قبل بدء المفاوضات بقليل، قد أطلق من

= انـظـر: Hauser, *Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, nº 2215, p. 264; Mesnard *L'Essor de la philosophie politique*, pp. 230 ss., et les analyses de Weill, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, pp. 99 ss.,

بينما كان المصلحون، عام 1563، ينعمون بسلم نسبي نتيجة قرار أمبواز، وجد هوتمان من الطبيعي أن يطلب إلى ملكة نافار «طرد كل عبادة صنمية من أراضيها»، عانياً بذلك الديانة الكاثوليكية. (رسالة في الثالث من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1563 إلى الدوق دو فورتنبرغ نشرها: (R. Dareste, *Revue Historique*, t. 2 (1876), p. 45).

وكان، منذ العام 1572، في أثناء لجوئه إلى سويسرا وإقامته في جنيف وبال، على حال من الاتفاق مع تيودور دو باز حول سلطات الأمير الدينية جعلته يستوحي من كتابه الذي قرأه يوم كان لايزال مخطوطاً. انظر: Hauser, *Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, no. 2152, p. 252.

(79) *De Justa Reipublicae christianae in reges impios authoritate* (Paris: [n. pb.], 1590). L'auteur qui s'appelle G. Rossaeus dans la 2ᵉ édition est mal identifié.

انـظـر: Labitte, *De La Démocratie chez les prédicateurs de la ligue*, Appendice, pp. 373-382. Pour Les Idées il s'apparente à boucher.

(80) انظر: Raoul Patry, *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'Etat (1549-1623)* (Paris: Fischbacher, 1933), pp. 276-281.

شاتلرو (Châtellerault) بياناً شهيراً (4 آذار/ مارس عام 1589)[81] يدعو فيه دول فرنسا الثلاث إلى التوحّد والتوافق. هذا البيان هو عبارة عن مقطوعة رائعة تظهر عبقرية الملك هنري الرابع المقبل ونبل نفسه. وأبرز ما يطالعنا فيها المشكلة الدينية التي يعرض لها الكاتب بصراحة كلية وفي مقدمتها مسألة الوحدة الدينية في المملكة:

«أعرف جيداً أن ما تمكنتم من إدخاله في مقرراتهم (مقرّرات الهيئة التمثيلية المنعقدة في بلوا) هو المبدأ العام الذي يقضي بوجود ديانة واحدة في المملكة الواحدة، لا غير، وأن أساس الدولة هو التقوى التي يستحيل وجودها حيث يُعبد الله بطرق متنوّعة. أعترف أن هذا هو الواقع الذي أرى بشديد الأسف كثيرين يشكون منه، وقلةً، فقط، تريد معالجته. . .، فلنسلك السبل المتعارف عليها في هذه الأمور. . .، فإني شخصياً، أنا وجميع الذين يتبعون ديانتي، مزمعون على الخضوع لما سيقرره المجمع المفتوح. هذا هو الطريق الصحيح والوحيد الذي كان متّبعاً منذ أمد بعيد. . . أما الاعتقاد بإمكان انتزاع شيء منا بقوة السيف فإني أعلن أمام الله أنه أمر مستحيل. ولنا من الأحداث خير شاهد على ذلك»[82].

وما دام تحقيق الوحدة الدينية مستحيلاً بالقوة، فإن أحداً لن يفلح في جعل ملك النافار يتخلى بداعي الخوف عن إيمانه البروتستانتي.

«هل يستطيع من اغتذى بإيمان معيّن وترعرع عليه وشبّ على المجاهرة به، أن ينتقل فجأة إلى ناحية أخرى لم يسمع بها ولا عرف شيئاً عنها؟ لا أيها السادة، لن يكون ملك النافار من سيُقدم على ذلك، على الإطلاق. وحتى ولو عُرض عليه ثلاثون تاجاً، فهيهاتَ أن يستهويه العرض لأن رجاءه الحصول على تاج واحد. ألا علموني فأنا لست عنيداً. . .، فإذا ما أطلعتموني على حقيقة غير التي أؤمن بها كنت مستعداً للإيمان بها. ليس هذا فحسب، بل أعتقد أنني لن أدع

(81) نجد نص هذا البيان في: *Mémoires de la ligue*, t. 3, pp. 230-245, et Vaissière, *Henri IV*, p. 218.

انظر: Patry, *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'état (1549-1623)*, p. 155,

ربما كان هذا البيان من تحرير دو بليسيس مورونيه، لكن لهجة هذا الملك النافاري ومقاربته للأمور تسيطران عليه من أوله إلى آخره.

(82) *Mémoires de la Ligue*, t. 3, p. 234.

شخصاً واحداً من حزبي إلا وآتي به إليها.. لكنكم لا تفتأون ترددون على مسامعنا كلمات مبهمة وتهوّلون علينا بغير سبب ظنّاً منكم أن رؤية السلاح ستحملنا على الاقتناع. ألا فاحكموا أيها السادة إن كان ما أقوله منطقياً»[83].

يستحيل أن يكون هنري دو نافار، إذاً، قد أدرك حال الارتداد الفوري لدوافع تتعلّق بضميره وكرامته الشخصية، لكن هذه الأفكار ستقوده إلى حلّ الاعتراض الأساسي القائل: إن لم يرتدّ الملك، فسيفعل كما فعل سائر أمراء ديانته ويردّ رعاياه بالقوة:

«تخطئون إن كنتم تتمنون ارتدادي فقط بداعي الخشية من أن أمارس إرغامي عليكم يوماً...، فإن أعمالي تشهد لي، والطريقة التي أعيش بها، سواء مع أصدقائي أم مع أعدائي، في بيتي كما في الحرب، تظهر بما يكفي حقيقة مزاجي، وتجعل المدن تمحضني ثقتها، ما كان منها في مملكتي وما انضم إلي مؤخراً. ولا يعقل أن تستطيع حفنة ضئيلة من أهل ديانتي إجبار جماهير لا تحصى من الكاثوليك على ما عجزت هذه الجماهير الهائلة عن إخضاع هذه الحفنة له»[84].

من جملة ما يشكو منه ملك النافار سوء معاملة رجال الإكليروس له، لكنه لا يريد أن يضمر الحقد لهم، بل العكس هو الصحيح: «أما إذا كنت أخالفهم الرأي في بعض شؤون إيمانهم وديانتهم، فلست عدوهم على الإطلاق، إذ نحن متفقون في الأمور الأخرى، أقلّه ما تعلّق منها بالحفاظ على امتيازات كنيسة فرنسا من اغتصابات البابا»[85]. وهي إشارة في غاية البراعة إلى «نوازع التحرّر لدى الكنيسة الغالّيكانية».

وينتهي البيان بإعلان رسمي يتضمّن قسَم الشرف الذي سيضمن للكاثوليك كامل حريتهم الدينية:

«إني، وإن يكن يؤسفني أكثر من أي شخص آخر أن أرى الخلافات الدينية، وأتمنى أكثر من أي شخص آخر أنجع العلاجات لها موقناً أنه ينبغي

(83) المصدر نفسه، ص 234 ـ 235.
(84) المصدر نفسه، ص 235.
(85) المصدر نفسه، ص 239.

التماسها لدى الله وحده وليس عن طريق الأسلحة أو العنف، وأتعهّد أمامه بشرفي وإيماني الذي حافظت عليه بنعمته كاملاً حتى اليوم، أني لن أطيق أن يُكرَه الكاثوليك في ضمائرهم ولا في الممارسة الحرّة لديانتهم ولن أسمح بذلك أبداً، تماماً كما لا أطيق أن يُلزمني أحد في ضميري»[86].

وبعد أيام من صدور هذا البيان الذي جاء في أوانه بدأت المفاوضات في أواخر شهر آذار/ مارس عام 1589 بين هنري الثالث وممثلي هنري دو نافار في مدينة تور حيث تمّ إبرام الاتفاق في الثالث من نيسان/ أبريل ليصار إلى التوقيع عليه بصورة نهائية في الثلاثين منه خلال اللقاء بين الملك وبيارنيه (Béarnais) في قصر بليسي ـ لي ـ تور (Plessis - les - Tours). عندها تحرّك الجيشان وشنّا حملة على باريس. وقد وجدت العاصمة نفسها مهدّدة فعلاً بالسقوط حين هوى هنري الثالث صريعاً في الأول من تموز/ يوليو في سان ـ كلو (Saint-Cloud) بطعنة خنجر سددها إليه جاك كليمان[87] (Jacques Clément).

---

(86) المصدر نفسه، ص 244 ـ 245.

(87) انظر: Pierre de Vaissière, *Henri IV*, p. 320.

انظر الهامش 150، بصدد السجال الذي دار بين سولي ودو بليسيس ـ مورونيه حول هذه الحادثة. Patry, *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'Etat (1549-1623)*, pp. 157-160.

الفصل الخامس

هنري الرابع والتهدئة الدينية
(1589 ـ 1598)

1 ـ إعلان الرابع من آب/ أغسطس (1589)
وقرار مانت (1591)

تحقّق بموت هنري الثالث فجأةً ذلك الاحتمال الذي طالما راود الرأي العام عند وفاة دوق أنجو، ألا وهو وصول ملك بروتستانتي إلى العرش. وقد وجد هنري الرابع نفسه في وضع شديد الصعوبة على الرغم من اعتراف الملك المشرف على الموت به رسمياً ووريثاً للعرش. حتى الذين شجعوا على الاتفاق بين هنري الثالث وهنري دو نافار بدوا متردّدين، إذ لم يكن ثمة ما ينبىء برحيل وشيك للملك الذي كانت خلافته استحقاقاً مؤجّلاً يفسح في المجال أمام قيام بحث جدّي من أجل تسوية المسألة الدينية، فما هو السلوك الواجب اتباعه في مواجهة هذا الحدث المباغت؟ كانت فرضية عدم الارتداد احتمالاً لا يطاق بالنسبة إلى معظم الرعايا، إذ كانوا يقولون: «إنه لأسهل علينا أن نموت ألف مرّة من أن نطيق ملكاً من الهوغونو». ويطالبون بارتداد الملك في أقرب وقت، بينما كان المؤمنون بديانة الأمير يتوسّلون إليه ألاّ يقدم على شيء من هذا القبيل. إنها، على ما يبدو، المرّة الأولى التي تطرح فيها منذ بداية الإصلاح مسألة حرية المعتقد والضمير بالنسبة إلى الملك وليس فقط بالنسبة إلى الأفراد، بعدما رأينا الأمراء في كل مكان يختارون بملء حريتهم بين الإصلاح والأمانة للكنيسة الرومانية. وقد أحسّ هنري الرابع، كما قال، «بغصّة في حلقه

وهو يخطو خطوته الأولى نحو العرش»[1]، في أوائل أيام آب/ أغسطس عام 1589. لا شك في أنه كان يستشفّ سلفاً من خلال إلحاح مستشاريه الكاثوليك إصرار غالبية سكان البلاد على الدمج بين الملكية الفرنسية والملكية الكاثوليكية. وأيّاً تكن دوافع ارتداده لاحقاً فإنّا نقدّر له، بالتأكيد، عدم خضوعه للإكراه في تلك الساعات العصيبة. لقد جاء إعلانه في الرابع من آب بمنتهى اللباقة، إذ استهله بقسَم يتعهّد فيه «بإبقاء الديانة الكاثوليكية الرسولية الرومانية في مملكتنا والحفاظ عليها بالكامل من دون تجديد ولا تغيير». كما اكتفى الملك، في ما خصّ ديانته الشخصية، بالإفصاح عن رغبته في «أن يصار إلى إرشاده بوساطة مجمع شرعي، مفتوح، عامّاً كان أم وطنيّاً، كي يأخذ بتحديداته ويعمل بموجب مقرّراته»، ما يعني أنه يترك الباب مفتوحاً أمام إمكان ارتداده بطلبه المزيد من الثقافة الدينية[2].

على أن هذا الإعلان لم يوقف ردود الفعل المخيّبة للآمال والتي لم تصدر عن الفريق الكاثوليكي فحسب ـ وأقواها رد فعل الماركيز دو فيتري (Vitry) الذي انتقل إلى باريس والتحق بالحلفويين ـ بل عن الفريق المصلَح أيضاً، نظير ما حصل لدى انسحاب لا تريموي (La Trémouille) إلى بواتو (Poitou) بصحبة النبلاء البروتستانت من مقاطعته. ولما كانت هذه الإخلاءات قد أدّت إلى تناقص عدد الجيش الملكي حتى النصف بحيث بات من المتعذّر الاستمرار في حصار باريس، فقد انسحب هنري الرابع إلى ناحية النورماندي (Normandie) حيث عقد العزم على استعادة مملكته خطوةً خطوة.

* * *

---

(1) Théodore Agrippa d'Aubigné, *Histoire universelle*, édition publiée par le Baron A. de Ruble, 10 tomes (Paris: [s. n.], 1886-1909), t. 8, p. 86.

حول بدايات عهد الملك هنري الرابع، انظر: Pierre de Vaissière, *Henri IV*, [les grandes études historiques] (Paris: A. Fayard, 1928), pp. 327 ss.

(2) نجد نص هذا الإعلان في: Philippe de Mornay, *Mémoires et correspondance de Duplessis Mornay pour servir à l'histoire de la réformation et des guerres civiles et religieuses en France sous les règnes de Charles IX, de Henri III, de Henri IV et de Louis XIII, depuis l'an 1571 jusqu'en 1623*, 12 vols. (Paris: Treuttel et Würtz, 1824-1825), t. 4, pp. 381-383.

من المعلوم أن هذا الاسترجاع لم يتحقّق بقوة السلاح وحدها، فقد اتضح لهنري الرابع شيئاً فشيئاً أن الأمّة لن تقبل أبداً بملك بروتستانتي. ولا شك في أن النقاش سيطول حول الدوافع الحقيقية لارتداده الذي لم يأتِ متسرّعاً، على كل حال، إذ انقضى أكثر من أربع سنوات ما بين طلب مستشاريه الملكيين الذين «أخذوا بخناقه» وحفلة ارتداده الرسمية في الخامس والعشرين من تموز/ يوليو عام 1593. وليس لنا أن نروي في هذا السياق قصة هذه السنوات الأربع بما تخلّلها من صراعات أهلية ومفاوضات ومؤامرات وويلات شديدة الهول، كتلك التي رافقت حصار باريس، نيسان/ أبريل - تموز/ يوليو 1590، بل يقتضي أن نشدّد، بالعكس، على قرار ملكي بالغ الأهمية لأنه يندرج في سياق سلسلة طويلة من قرارات التهدئة، نعني به قرار مانت (Mantes) الصادر في الرابع والعشرين من تموز/ يوليو عام 1591.

كان وضع هنري الرابع في تلك الفترة مأسوياً، بشكل خاص. ذلك أن الكرسي الرسولي كان، بالرغم من إداناته الأولية للسياسية الفرنسية قد أظهر من خلال شخصية البابا سِكستس الخامس (1585 - 1590) رويّة نادرة في التعامل مع مشاكلها، حيث راح يمانع سياسة الحلف الذي يعرفه منقاداً إلى فيليب الثاني، ويجامل هنري الرابع مؤمّلاً بارتداده[3]؛ بعكس خليفته البابا غريغوريوس الرابع عشر الذي سارع إلى اتخاذ الموقف النقيض بتدخّله في الصراع الدائر لجهة حمل قادة الحلف على استبعاد ملك النافار عن العرش نهائياً وانتخاب أمير كاثوليكي مكانه[4]، ففي أيار/ مايو عام 1591، أرسل الموفد البابوي لاندريانو (Landriano) إلى باريس حاملاً معه مذكّرتي استدعاء تمّ لصقهما على جدران

---

(3) انظر: Félix Rocquain, *La France et Rome pendant les guerres de religion* (Paris: E. Champion, 1924), pp. 417 ss.; Ludwig Friedrich August Pastor, *Geschichte de Päpste* (Freiburg: [n. pb.], 1907-1927), t. 10, pp. 267 ss., et Victor Martin, *Le Gallicanisme et la réforme catholique: Essai historique* (Paris: A. Picard, 1919), pp. 253 ss,

من المؤكّد أن البابا سِكستس الخامس قد تعرّض للخيانة، بكل معنى الكلمة، من قبل موفده غيتاني (1589 - 1590) الذي كان همّه الوحيد تشجيع الحلف وتوسيعه. انظر بهذا الخصوص: M. de Boüard, *Sixte-Quint, Henri IV et la ligue. La Légation du cardinal Caetani (1589-1590)* (Bordeaux: [s. n.], 1932).

(4) انظر: Henri de L'Epinois, *La Ligue et les papes* (Paris: V. Palmé, 1886), pp. 464 ss., et Rocquain, *La France et Rome pendant les guerres de religion*, pp. 435 ss.

كنيسة نوتردام في باريس في الثالث من حزيران/ يونيو[5]. كانت هاتان المذكرتان تطالبان بعزل بيارنيه (Béarnais) وإنزال الحِرم بكل من يبقى وفيّاً للأمير الهرطوقي[6]. وأول ما نتج منهما بعض التظاهرات الغاليكانية[7] الجديّة في البرلمانات الملكية، ما حمل هنري الرابع، في مرحلة تالية، على البتّ في مسألة حرية رعاياه الدينية بطريقة جديدة. ثم جاءت البراءة الملكية في الرابع من تموز/ يوليو تؤكّد الإعلان الذي سبق للملك أن أصدره في الرابع من آب/ أغسطس عام 1589 لجهة حرية العبادة الكاثوليكية الكاملة والثابتة. وكانت غايته من ذلك أن يردّ على اتهام بعضهم له بأنه «جدّد أو عدّل في جوهر الديانة الكاثوليكية»[8]. كما إنه، بتوقيعه قرار مانت في الرابع والعشرين من تموز/ يوليو، أبطل جميع القرارات الصادرة بين عامي 1585 و1588 والتي تنصّ على توحيد العبادة في المملكة، كما أعاد العمل بإجراءات قرار بواتييه[9] الأساسية لمصلحة أبناء دينه مظهراً، من خلال عمله السيادي أن البراءتين البابويتين في العزل والحِرم لم تمسّا صفته الملكية. سوى أنّه كان، في الوقت نفسه، يستدرك المستقبل من خلال سياسته المعتدلة ويراعي حظوظ التهدئة.

2 ـ موضوع القبول بملك هرطوقي بين الأخذ والرد السجالات الكلامية من 1585 إلى 1593

لم يغب تأثير الحكمة والرزانة اللتين أظهرهما هنري الرابع منذ ترشحه عن نتاج ذلك العهد الأدبي. وهو نتاج ضخم من الطبيعي أن تؤثر فيه مسألة الخلافة

(5) Pierre de l'Estoile: «Registre-journal de Henri IV,» dans: Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat, *Mémoires*, t. 15, p. 56, et *Journal de l'estoile pour le règne de Henri IV*, mémoires du passé pour servir au temps présent, texte intégral présenté et annoté par Louis-Raymond Lefèvre ([Paris]: Gallimard, 1948) t. I, p. 113.

(6) أدان البابا في رسالته إلى النبلاء بتاريخ الخامس من نيسان/ أبريل، «أولئك الذين لن تزول إليهم الخلافة بسبب ارتدادهم عن الإيمان الذي ورثوه عن أسلافهم، لأن المحرومين من عون السماء غير جديرين بالمملكة»، انظر نص هذه الرسالة في: L'Epinois, *La Ligue et les papes*, pp. 468-470.

(7) المصدر نفسه، ص 487 وما يليها.

(8) نجد النص في: *Mémoires de la Ligue*, t. 4, pp. 361-366.

(9) نجد النص في: *Mémoires de la ligue*, 6 vols. (Amsterdam: Arkstée; Merkus, 1758), t. 4, pp. 358-361.

الملكية. أيُعقل أن يعتلي عرش فرنسا أمير هرطوقي؟ تلك كانت المسألة التي تشغل رجال الفكر آنذاك[10]. وما من يسعه إنكار ارتباطها بمسألة الحرية الدينية. وإذا كانت بعض الشواهد المستقاة من هذا النتاج الأدبي الجدلي كفيلة بأن تطلعنا على كيفية مواجهة الأطراف المختلفة لطبيعة التسامح الأهلي وحدوده، فقد رأينا أن نبقي إحالاتنا محصورة ضمن حدود السنوات الثماني الفاصلة ما بين مسألة الخلافة المفاجئة وارتداد هنري الرابع (1585 ـ 1593).

لا مجال للاسترسال مطوّلاً في الحديث عن موقف الحلفويين. هؤلاء كانوا يدّعون الحفاظ، مهما كلّف الأمر، على القاعدة التقليدية القائلة: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد»، فالملك يجب أن يكون كاثوليكياً، ورعاياه يجب إعادتهم عنوةً، عند اللزوم، إلى كنف ديانة المملكة الوحيدة. لكن الرعايا يمكن أن يكونوا مدعوين، بدورهم، إلى الحفاظ على الديانة التقليدية ضد الأمير وممارسة حق النقض أو العزل تجاه كل أمير هرطوقي. إن التعصّب الأهلي يعمل ضدّ الأمير كما ضد الرعايا، في حال الهرطقة، فلا يتذرّعن أحد، يؤكّد دورليان، بأن شريعتنا الساليّة القديمة كانت لمصلحة هنري دو نافار؛ إذ يستحيل على هذه الشريعة الساليّة القديمة الموضوعة لشعب وثني أن تغلب على المقتضيات المسيحية في موضوع الخلافة[11]. وما حصل في أثناء اجتماع الهيئة التمثيلية العامة في بلوا عام 1588 هو تفجّر حقيقي للتعصّب الكامن في صفوف الحلفويين ضد الهوغونو، على ما يورده هـ. دو ليبينوًا في شهادته هذه المأخوذة من الأرشيف الفاتيكاني:

«عندما دافع أسقف مانس (Mans) في خطاب له عن وجوب نبذ الهرطقة، وليس الهراطقة الذين ينبغي معاملتهم بمحبة وردّهم بالعلم والمثل الصالح بدل إكراههم بالسيف والقوة، استنكر عدد كبير من الحضور كلامه هذا. وقد أنشأ

(10) قدّم هوسير بياناً مختصراً ومنهجياً بمجمل نتاج هذا الأدب الدفاعي في: Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, t. 3 et 4.

كـذلـك: Weill, *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion,* pp. 221 ss.

لكن الرجوع واجب حتماً: Soit au Catalogue de l'Histoire de France de la B. N., soit à P. Lelong, *Bibliothèque historique de la France*, t. 2.

(11) *Apologie ou défense des catholiques unis les uns avec les autres contre les impostures des catholiques associés à ceux de la prétendue religion* ([s. l.: s. n.], 1586), t. 2.

عشية ذلك اليوم بالذات، أحد دكاترة السوربون استدلالاً بالنقيض في خطابه على وجوب ملاحقة الهراطقة بشتى الوسائل. ليس هذا فحسب، بل إنه عند افتتاح جلسة الهيئة التمثيلية في اليوم التالي، وبينما كان الرئيس يطلب كعادته إلى رؤساء الإكليروس إذا كان عندهم ما يبدونه، أجابه هؤلاء بأن نظرية أسقف مانس قد أساءت كثيراً إلى طبقتهم إساءتها إلى طبقة الأشراف لتناقضها مع القرارات التي سبق اتخاذها ضد الهوغونو وتمت المصادقة عليها من قبل الأعضاء الممثلين، فما إنْ بدأ أسقف شالون (Châlons) يبرّر زميله الغائب في حينه حتى دخل أسقف مانس فجأة وأراد الردّ على الاتهامات الموجهة ضدّه، فطفق أعضاء الهيئة الغاضبون كلهم يصفقون بأيديهم ويخبطون الأرض بأرجلهم، ولم يتركوا له مجال التفوّه بكلمة واحدة»[12].

* * *

أما من الجانب البروتستانتي فقلما نجد في موضوع التعصّب مقالات ودفوعات يمكن مقارنتها بتلك التي لكالفن أو تيودور دو باز، والسبب في ذلك واضح، فقد انتصر الإصلاح في جنيف وسيطر عليها. أما في فرنسا، فلم يكن يؤمّل بمثل هذا النجاح بسبب ضخامة ردّ الفعل الكاثوليكي. لذا اكتفى الكالفينيون الفرنسيون بتقديم برنامج مطالب متواضع مراعاة للوضع القائم.

هكذا ظهرت في إطار هذا النهج المعتدل، بين عامي 1585 و1593، سلسلة مؤلّفات وكراريس من الجانبين الكاثوليكي والبروتستانتي تستكمل تقليد «السياسيين»، بالإجمال، وتهدف إلى تبيان إمكان تعايش الديانتين في الدولة الواحدة. بيد أنها تطالعنا بفوارق دقيقة يتعيّن علينا تمييزها.

فمنذ فشل حوار بواسي في نهاية القرن السادس عشر، قلما دار الحديث في فرنسا عن تهدئة دينية ترتكز على تسوية عقائدية، وبالأخص، على نهج «العقائد

---

(12) L'Epinois, *La Ligue et les papes*, p. 254,

يعود تاريخ هذه الرسالة إلى الخامس عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1588، وهي تروي ما حصل من أحداث في الثالث عشر والرابع عشر من الشهر عينه. كان أسقف مانس هو كلود دانجين دو رامبوييه الذي سيوقع عام 1591 مع ثمانية أساقفة آخرين مجتمعين في شارتر على اعتراض ضد براءة البابا غريغوريوس الرابع عشر الذي أعلن فيها أن هنري الرابع غير جدير بالعرش.انظر: المصدر المذكور، ص 501 ـ 509.

انظر: «Angennes de Rambouillet (Claude),» dans: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris: [Letouzey et anés], 1912), t. 3, pp. 80-82.

الأساسية»، فلا كاساندر ولا أكونتيوس ولا كاستيليون كان لهم، على ما يبدو، أتباع في فرنسا حول هذه النظريّة. لقد كان هنالك، بدون شك، حنين إلى الوحدة الدينية ولطالما تم التداول بشأن المجمع العام أو القومي الذي سيعيد توطيد التوافق. لكن الخلافات العقائدية بين الكالفينية والكثلكة وصلت إلى حدّ لا يترك مجالاً للانخداع بإمكانات التوافق العقائدي، من هذه الناحية أو تلك. رغم ذلك نصادف في تلك الفترة بيانات بهذا المعنى كذلك الحوار المثير الذي يدور بين كاثوليكي وإنجيلي ومصلح، بعنوان «المسالم» (1590)[13]، حيث يستهل المصلح الحديث بقوله إنه لا يرى فرقاً جوهرياً بين الكثلكة والبروتستانتية:

«لا يجوز أن نعتبر الكثلكة والإنجيلية ديانتين مختلفتين، لأنهما لا تشكلان إلا ديانة واحدة، ولما كانت تسميتا كاثوليك وإنجيليين تؤولان إلى تسمية واحدة فهما تعنيان الشيء نفسه. ذلك أن هذه وتلك تؤمنان على السواء بأن المسيح هو الأساس، وتتمسكان بالعقائد الإيمانية التي يتضمنها قانون الرسل وتقرّان بسر الثالوث الأقدس وسرّي العماد والقربان المقدسين، فإذا ما حصل خلاف في فهم بعض النقاط، لم يوجب ذلك اعتبارهما ديانتين مختلفتين لأن كلاً منهما، في نهاية الأمر، ديانةٌ مسيحية»[14].

عمليّاً، لقد أعلن الإنجيلي اتفاقه مع الكاثوليكي حول نقاط عديدة. أما الخلافات فمردّها، في نظره، إلى جدل «السفسطائيين»، بالدرجة الأولى، أي إلى اللاهوتيين الذين أضافوا إلى العقيدة حججاً واهية وكلمات جديدة مثل كلمة «التحوّل الجوهري»[15]، لكننا، بالإجمال، كما يستنتج: «متّفِقون جدّاً على كل نقاط الديانة الأساسية الواجب معرفتها لخلاص نفوسنا»[16]. وفي خاتمة النقاش حيث يتطرّق المتحاوران إلى النقاط الجوهرية للاهوت الأسرار وعلم الكنيسة، يتمنى الكاثوليكي، أولاً، حلول السلام المؤقت الذي «يؤمّن الحرية لهؤلاء وأولئك في ما خصّ ضميرهم»، ثمّ «انعقاد مجمع مفتوح وشرعي يخضع له الجميع حتى البابا نفسه»، بحيث «تجد الديانة حلاً لمشاكلها»[17].

---

(13) B. N. Lb35 273.

(14) *Le Pacifique* ([s. l.: s. n.], 1590), p. 11.

(15) المصدر نفسه، ص 36.

(16) المصدر نفسه، ص 48.

(17) المصدر نفسه، ص 72.

وفي هذا الحوار من الانتقادات لروما ما ينفي نسبته إلى مؤلف كاثوليكي من أتباع كاساندر المتأخرين. إنه من نتاج ريشة بروتستانتية أقل تأثراً بمذهب «السياسيين» منها بالإيرينية الأنسنية.

كذلك لا يسعنا تصنيف الدراسة التي أصدرها عام 1591 الروائي والمؤرّخ مارتان فوميه (Martin Fumée) بين الكتابات الإيرينية، وإن يكن عنوانها: «مقالة من أجل الوحدة والتوافق بين الذين يدّعون المسيحية»[18]. وإنما هي من وضع كاثوليكي مدافع يؤيّد هنري الرابع، بالرغم من دعوته إياه إلى الارتداد: «إفعل ما يجعلنا نراك الأول في كنيسة الله كما إنك الأول في مملكتك». وفيها يسعى المؤلّف، استناداً إلى التاريخ، إلى إظهار أقدمية نقاط الإيمان والممارسات المتنازع عليها مع البروتستانت، بعيداً عن التفكير بتسوية عقائدية. ذلك أن العودة إلى التاريخ لا إلى السجالات الحاذقة هي، في نظره، خير وسيلة لتثبيت حقيقة الديانة الكاثوليكية موضوعياً ووضع حدّ للانقسامات المسيحية[19].

* * *

ثمة أيضاً دفوعة مغفلة تعود إلى الفترة نفسها، بعنوان: **دستور الدولة الحقيقي والشرعي**[20]، يعالج صاحبها موضوع التهدئة بطريقة مباشرة في إطار روحية مختلفة تماماً عن نهج المسالم، إذ يرغب في تحقيق وحدة المملكة الدينية بعيداً عن النقاشات العقائدية. إنه «سياسي»، بالمعنى البالغ الأصولية، يذكّرنا ببودان، وإن تكن نزعته الملكية أكثر وضوحاً وسطوة. لقد انطلق من مسلّمة مبدئية مفادها أن «لا شيء مشترك بين الدولة والدين»، أقلّه من حيث منشأهما وحياتهما الخاصة، فالدولة مبنية على الإكراه، أما الدين فعلى الوداعة. لذا وجب

(18) صدرت هذه الدراسة في مدينة تور عام 1591، وهي نادرة جدّاً، على ما يبدو، توجد نسخة عنها في: B. Mazarine, recueil no. 26. 568.

(19) أبرز ما كتبه هو الآتي: «لم أنشىء هذا الخطاب كي أدخل في نقاش مع أحد، لكني أترك هذا الأمر لأهل العلم والمعرفة المتمكنين من نقاشات أرسطو وآراء برفيريوس، فالسجال ليس دعوتي. وأنا لا أبحث إلا عن المعرفة البسيطة التي أخذتها عن أجدادي، مثلما أخذها هؤلاء من تقليد الرسل الذي وصل إليهم بوساطة الكنيسة الأولى. كما إن فهم إيماننا لا يرتبط إلا بالتاريخ الذي انطلق مع بداية العالم وسيدوم ويكمل مسيرته ما شاء الله. هذا التاريخ لا ركيزة له سوى الحقيقة»، انظر *Traité pour l'union et la concorde entre ceux qui se dient chrétiens*, p. 7.

(20) B. N. Lb35 404.

الاحتراس من فرضه بالقوة مخافة أن «نلاشيه ونقتلعه من القلوب لندخل الإلحاد إليها»[21]، كما إن المجتمعيْن السياسي والديني يمكن أن يسلكا في تطوّرهما منحيين متغايرين ما يؤكد استقلالهما النسبي: «ثمة شعوب لا ديانة لها لكن الأمن فيها مستتب، وشعوب أخرى متديّنة لكن الأمن فيها مزعزع»[22]. وعلى الرغم، لا يرغب المؤلّف البتة في إنشاء الفصل ، عملياً، بين الكنيسة والدولة، بل يؤكّد تبعية الدين للسلطة السياسية: «ليس الدين هو علة قيام الدولة وتماسكها، بل الدولة هي التي تصون الدين»[23]، وبتعبير آخر، إن الدولة تنظّم نفسها بقوانينها الخاصة بمعزل عن الدين، لكنها تمتلك ما يعرف بـ «أمن» الدين. لذا يعمد كاتبنا، وعينه على الوضع الراهن، إلى مطالبة هنري الرابع بوضع حدّ لهذه الفوضى التي تتخبط بها فرنسا والعمل على توطيد سلطانه. وعندئذٍ، فقط، يتسنّى له تنظيم شؤون الدين: «لم يتمكّن الأمراء المسيحيون من فرض النظام على الدين والحفاظ عليه إلا عندما كانت دولتهم قوية»[24]. ولكن، هل يعني هذا «التنظيم» إعادة الوحدة الدينية؟ هذا ما ينبغي السعي إليه، بدون ريب، لكن من غير أن نغفل أن التغيّرات على الصعيد الديني لا تمس تكوين الدولة الداخلي إذ: «يمكن للدولة أن تغيّر دينها من دون أن يدركها التغيير، كما يمكن أن تتواجد أديان متنوعة في الدولة الواحدة»[25]. وإذا كانت الحرية الدينية لا تشكّل في ذاتها خطراً على المجتمع المدني، «فلمَ لا نسمح بقيام عدّة أديان في دولة واحدة ريثما نكون قد تمكّنّا من تنظيمها بوسيلة مسالمة؟»

وقد خصّص الكاتب خاتمة مقالته للدفاع عن هنري الرابع معتبراً أن ديانة الأمير ليست شرطاً للاعتراف بسلطته: «إن إجلال الأمير لا يكون لأجل ديانته بل لكونه قائد الشعب... وبالنسبة إلى الملك يجب ألا نفكّر بدينه بل بمنصبه»[26]. كما لا يجوز للملك، بالمقابل، أن يرغم على اعتناق ديانته أولئك الذين اعترفوا به ملكاً بغض النظر عنها:

---

(21) *De La Vraye et légitime constitution de l'état* ([s. l.: s. n.], 1591), pp. 12 et 14.

(22) المصدر نفسه، ص 15.

(23) المصدر نفسه، ص 16.

(24) المصدر نفسه، ص 20.

(25) المصدر نفسه، ص 23.

(26) المصدر نفسه، ص 26 و35.

«فكما لا يجوز أن نتعنّت في تقبيح دين الأمير، مراعاةً للحريات، كذلك لا يحقّ للأمير أن يُكره أحداً في الشأن الديني، بل هو مطالب ببذل كل جهد وتجنيد كل سلطة من أجل تحرير الضمائر المسالمة»[27].

كذلك قدّم الكاتب، على مدى هذا البيان القصير والمثير، حقوق الدولة ومصالحها على أي اعتبار آخر، حيث نرى فكر «السياسيين» يتطوّر في الخط الذي سيُعرف في ما بعد بالغاليكانية البرلمانية، فالدولة بصفتها دولة لم تعد قائمة على الإيمان والاعتقاد الديني - فهي، بهذا المعنى تتعلمن - لكنها تحتفظ «بالأمن» والرقابة الدينية[28]. وستعبّر «الإقليمية» في العالم البروتستانتي، بالطريقة نفسها تقريباً، عن استقلالية الدولة وسلطتها على العبادات الدينية[29].

* * *

أما الكتابات الأخرى المؤيّدة لهنري الرابع فتبقى في إطارالخط العام الذي انتهجه «السياسيون» المعتدلون. وكان هؤلاء يُميّزون، ضمناً، بين الدولة والدين إذ يرفضون ربط شرعية الأمير بوضعه الديني، لكنهم كانوا، في الوقت عينه، يمتنعون عن الخوض في سجالات مبدئية حول علاقات الدولة والدين. وهم يتوزّعون ما بين كاثوليك وبروتستانت.

عموماً، كان الكاثوليك الموالون للملك يتوقون إلى رؤيته مرتدّاً، بشغف كلي، لكن بعضهم كان يتشدّد في اشتراط ذلك، لا من باب التشكيك بحقه في العرش - إذ كان غيوم دو فير (Guillaume du Vair)، وهو مستشار في البرلمان، يعتبر أن ارتداد هنري الرابع ثانية إلى البروتستانتية لا يفقده التاج[30] - بل يقيناً منهم أن تحقيق السلام الأهلي يبقى مستحيلاً في ظل سيطرة ملك من الهوغونو، حتى ولو بلغت حرية العبادة أوجها. كذلك يقول غيوم دو فير في مقالته الحض على السلام (حوالي عام 1592): «لو كان كاثوليكياً لما اعترض أحد: فإذا ما

---

(27) المصدر نفسه، ص 38.

(28) انظر: Joseph Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'état* (Paris: [s. n.], 1946), pp. 149 ss.

(29) حول نهج غروسيوس، انظر ص 901 وما يليها من هذا الكتاب.

(30) Guillaume du Vair, «Exhortation à la paix,» dans: Guillaume du Vair, *Actions et traictez oratoires*, édition critique publiée par René Radouant (Paris: Cornély, 1911), pp. 100 ss.

أزلنا هذه العلة قضينا على ظروف الحرب وصار الفريقان واحداً فخضع له الأمراء والأسياد كافة، ودانت له دول المملكة، والتأم، بالتالي، الجرح الذي يودي بنا جميعنا إلى التهلكة»[31].

على أن في الأوساط الغاليكانية العلمانية قوماً لم يستبعدوا مجيء ملك بروتستانتي بمثل هذا الإصرار. وليس أدلّ على ذلك من تلك المقالة التي وضعها القاضي التولوزي بيار دو بلّوي (Belloy) (1585) دفاعاً عن حقوق هنري الرابع، بعنوان: **دفاع كاثوليكي ضد الدفوعات والتصريحات**... الصادرة عن الحلفويين مُبلبلي أمن مملكة فرنسا (s. l. 1585)، وفيها يستند إلى أمثلة تاريخية كمثل الإمبراطورين كونستانس وزينون وغيرهما ليبيّن أن الغلبة، حتى في حال هرطقة الملك، هي دوماً للشرعية، فلا يسعنا، بالتالي، استبعاد هنري دو نافار عن الخلافة. وهو، إذ يعرِض في سياق المناقشة لاعتراض الحلفويين القائل: قد يحذو ملك دو نافار حذوَ إليزابث وملوك السويد والدانمارك ويلغي الكثلكة من فرنسا، يُسقط من اعتباراته هذا الافتراض واثقاً بقول بيارنيه:

«إن تصرّفاته الماضية تحملنا على قول العكس في الوقت الحاضر، ولا سيما بعد ما رأيناه من إلحاحه في التوسّل إلى ملوكنا، وهو أحد مرؤوسيهم، وإقناعهم بأن يدعوه يعيش، هو وحزبه، في ظل طاعتهم بحرية ضمير»[32].

لقد كان هذا الكاتب يعارض شخصياً روحية الحلف التي تقر استعمال السلاح والإكراه في الشأن الديني:

«لا، لا، لم تكن الحرب يوماً ولا السكين وسيلة لبلوغ الوحدة، فإن كان هناك من يسير في الظلام أنرنا له السبيل ولم نذبحه، فإن كان قذراً غسلناه ولم نقضِ عليه بالغرق... من أراد توحيد الكنيسة عمل على إعادة الذين ابتعدوا عنها وإرشاد من ضلّوا الطريق، فإن القوة والحرب والقسوة كلها تؤدي إلى تدميرهم وإبادتهم. إنه حقّاً علاج أسوأ من المرض نفسه»[33].

---

(31) المصدر نفسه، ص 99.

(32) *Apologie catholique*, II, n° 15, fol. 50 r°.

(33) المصدر نفسه، II، رقم 26، v° 83 f°.

وقد خلص إلى القول، شأن «السياسيين» كلهم، إن التسامح الأهلي هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذ الدولة والحؤول دون تكرّس الانقسام الديني: «إن داء الدين هو من التأصل في نفوس البشر بحيث يُفضّل احتماله بصبر على أن يُرمى بالدولة كلها في المجهول ظناً منا أننا نداوي هذا الجرح الذي يمكن بلسمته عن طريق الحوار اليومي، بعون الله تعالى»[34].

* * *

لقد تسببت براءة البابا سِكستس الخامس ضد هنري دو نافار (1585)، بل مذكّرة العزل الصادرة عن البابا غريغوريوس الرابع عشر، عام 1591 في إثارة النعرة الغاليكانية لدى رجال القانون والقضاء. هؤلاء رأوا في التدخلات الحبرية تهديداً واضحاً لاستقلال ملوك فرنسا في الموضوع الزمني، فازدادوا تعلّقاً بهنري الرابع، وبدا لهم من غير المقبول إطلاقاً أن يطول الحِرم الروماني الملك، حتى ولو كان من الهوغونو ومرتدّاً ثانية. وقد قادتهم معارضتهم للكاثوليك الآخرين الموالين للملك إلى إعارة ارتداد الملك أهمية أقل من حماية تاج فرنسا من مشاريع الكرسي الرسولي. ولا يسعنا إلا الإشارة هنا إلى المقالات التي تسببت في إنشائها براءة البابا غريغوريوس الرابع عشر، وهي: **مقالة في حرّيات الكنيسة الغاليكانية لكلود فوشيه**[35] (Fauchet)، ومقالة شارل دو فاي[36] (Faye)، ومقالة

---

(34) المصدر نفسه، II، رقم 29، v° 82. (ترقيم الصفحات معيب، حتى إن كرّاسين متتالين يحملان الترقيم نفسه. ـ وقد سلك في اتجاه بيار دو بلوا نفسه كاثوليكي علماني آخر يُدعى جان دو لوريه، يتكلم على الديانة المزعومة مُصلحة. وقد أصدر عام 1583 مقالة قصيرة بعنوان: **وضع المملكة الحالي في ما خصّ الديانة والعدالة والأمن**، صدّرها بإهداء إلى ملك النافار، ثم أوضح، والحزن يتملكه، أن جميع هذه الحروب الدينية لم تكن إلا ذريعة لإطلاق المصالح الخسيسة وأعمال اللصوصية، في أغلب الأحيان. وباختصار، فنحن لا نجد إلا القليل من الدين في هذه الحروب الدينية! وبعد أن ذكّر بنصيحة جملائيل إلى اليهود، ختم بقوله: «فلنتوقّف، إذاً، عن كل ما تقدمنا به، لأن العيش معاً بسلام هو الأفضل والأكثر ملاءمة للجميع، ومن أراد أن يذهب لسماع الوعظ، فليذهب، أما القداس فلا يستطيع أحد إبطاله إلى أن يرتئي الله ذلك. أما المتمرّدون والثوار الذين يعمدون إلى إثارة البلبلة فسيعاقبون ويجازون على عصيانهم من غير أن يُصار إلى استثناء أحد منهم، إلى أي جهة كان انتماؤه» (ص 85). انظر: B. N. Lb34 213.

(35) منشور في: *Traités des droits et libertés de l'église gallicanne*, nouvelle édition ([Paris: s. n.], 1731), t. 1, pp. 71-86.

(36) Claude de Faye, «Discours des raisons et moyens pour lesquels messieurs du clergé assemblez en la ville de chartres, les bulles monitoriales, décernées par Grégoire XIV... nulles et injustes,» pp. 97-119.

في الحقوق الكنسية لـ غي كوكيي[37] (Coquille)، وثمة، أخيراً، أثران كتابيان مغفلان حفظتهما لنا يوميات الحلف[38] تهدفان إلى الدفاع عن أولى الخطوات التحرّرية التي قامت بها الكنيسة الغاليكانية، بحسب الجدول الذي سينشئه بيار بيتو (Pithou) عام 1594، وهي: سيادة ملك فرنسا المطلقة في الشأن الزمني[39]. لكننا لن نتوقف إلا عند الخلاصات التي تدعم طرح «السياسيين» القائل: لو كان ملوكنا، حتى البروتستانت منهم، لا يتحمّلون العزل الذي كان يلحق بالأمراء الهراطقة في العصر الوسيط، لكان قد جرى التخفيف حكماً من تشدد المبدأ التقليدي: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد». وهكذا، كانت تتم في الدولة ضمناً عملية إزالة الطائفية، ولو جزئيّاً، فما نراه، بالطبع، هو تشجيع على حرية العبادة البروتستانتية. وليس يُستنتج من ذلك أن الغاليكانية كانت متسامحة في ذاتها، فالصحيح هو أن دفاعها عن استقلالية التاج تجاه الكرسي الرسولي، عام 1591، قد قادها إلى دعم قضية ملك من الهوغونو، بحيث لم يعد بإمكانها أن ترفض الحرية الدينية لأتباع ديانة هنري الرابع. لكننا سنرى مسألة التسامح، في نهاية القرن، تفقد كل ارتباط لها باستقلالية المِلك، نتيجة فراغ المساجلة الخطيرة من مضمونها، فيتوزع الغاليكانيون من جديد بين فريقي «السياسيين» والمتصلّبين. وعندما سيتمّ إبطال قرار نانت بعد قرن من الزمن، كثيرون هم الذين لن يساوموا على تأييدهم من المدافعين المتحمّسين عن الحريات الغاليكانية.

* * *

(37) Guy Coquille, *Discours de M. Gui Coquille des droits ecclésisastiques et libertez de l'église gallicane... contre les bulles décernées par le pape Grégoire XIV contre la France*, [pp. 193-210].

(38) *Maintenue et défense des princes souverains contre les attentats, usurpations et excommunications des papes de Rome*, dans: *Mémoires de la ligue*, 6 vols.

(Amsterdam: Arkstée; Merkus, 1758), t. 4, pp. 374-383.

انظر: «Réponse aux commonitoires et excommunications de Grégoire XIV,» *Mémoires de la Ligue*, t. 4, pp. 384-616.

قد تكون هاتان المقالتان من نتاج ريشة بروتستانتية، فالواقع أنهما تتخذان شكل المنشورات الغاليكانية الأخرى.

(39) Joseph Leclerc, «Qu'est-ce que la liberté de l'église gallicane?» *Recherches de sciences religieuses*, t. 23 (1933), pp. 542 ss.

أخذ الكاثوليك الموالون للملك يتقرّبون، على الصعيدين المدني والسياسي، من الهوغونو الأكثر تبصّراً وانفتاحاً. ومن بين مستشاري هنري الرابع يقتضي التنويه بالكابتين الشهير فرانسوا دو لا نو[40] (Noue) الذي أصدرعام 1587 في مدينة بال مجموعة مقالاته المدنية والعسكرية، تلك التي كان قد دبّجها خلال إقامته الطويلة في الأسر ما بين عامي 1580 و1585. وكان دوق آلونسون قد أرسله إلى محاربة الإسبان فألقوا القبض عليه واقتادوه أسيراً إلى قصر ليمبورغ (Limbourg) في البلاد الواطئة، فما كان منه إلا أن انصرف في أوقات فراغه إلى كتابة مذكراته وتأملاته حول مختلف الموضوعات[41]. إن إشادته بالتسامح الأهلي في أولى مقالاته: العلاجات الناجعة لإصلاح المملكة في فرنسا تقرّبه من «السياسيين»، فهو رجل عسكري يكره اللجوء إلى الحرب الأهلية من أجل إعادة وحدة المملكة الدينية، لافتاً إلى أن هذه الصراعات الأخوية لا تؤول إلا إلى خراب الدولة وتعاظم الإلحاد وتوالد الأحقاد بين الفرنسيين[42]، فالاعتراض الشائع على حرية العبادات يرتكز على «استحالة قيام ديانتين في دولة واحدة»، وسبب هذه الاستحالة كامن في «التناقض الحاصل بينهما» مما يولّد «نزاعات مستمرّة»:

«ولكني أسألهم: أليست الرذيلة هي أيضاً نقيض الفضيلة والصالحون نقيض الأشرار. ومع ذلك، فنحن لا نعرّض المملكة بأسرها للحرب من أجل مداواتهم. أما كنا نرى، أيام الإمبراطورين الصالحين، قسطنطين وتيودوصيوس داخل، الإمبراطورية الرومانية حيث القديسان والأسقفان العظيمان أغسطينوس وأمبروسيوس يشعّان في العالم، كيف التزم المسيحيون الحقيقيون ترك الوثنيين واليهود والآريوسيين يعيشون جنباً إلى جنب وفق تعاليمهم وضمائرهم من دون أن تشتعل بينهم الحروب وتنشب الاضطهادات العنيفة بسبب هذه التنوّعات»[43].

(40) حول لا نو يمكن مراجعة أطروحة: Henri Hauser, *François de La Noue* (Paris: Hachette, 1892).

(41) انظر: المصدر نفسه، ص 139 وما يليها، و كذلك سيرة لا نو في: Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, t. 3, no. 1459, p. 58.

(42) Francois de La Noue, *Discours politiques et militaires du seigneur de la Noue*, [With a Dedicatory Epistle by P. Canaye, Sieur de Fresnes] (Genève: [s. n.], 1614), 1er discours, pp. 49-50.

(43) *Premier Discours*, p. 51.

توفي لا نو عام 1591 في أثناء حصار لامبال (Lamballe)، وكان قبل ذلك بقليل قد بعث إلى أحد أصدقائه برسالة مميّزة حول المسألة التي كانت تستحوذ على اهتمام جميع المفكرين، مسألة ارتداد الملك إلى الإيمان[44]. لكن ما يغيظه كرجل شديد التديّن هو ذلك الارتداد الذي لا يمليه إلا الخوف أو السياسة. تلك هي أمنية الكاثوليك، وهو يقدّر موقفهم، ولكن، عليهم أن يحجموا عن إلزام الملك نفسه «لأن إكراه الضمير يولّد عذاباً أقسى من عذاب جهنم في نفوس الذين لا تزال جذوة الإيمان القديم متّقدة في نفوسهم تقاوم الانطفاء»[45]. يقولون ـ وهنا يطالعنا اعتراض الحلفويين الأهم، مرّة أخرى ـ : حالما يصل الملك إلى الحكم سيبطل ديانة الكاثوليك. لكن لا نو يكفل استقامة سيده بكلمات تلتقي مع تلك الواردة في الإعلان الملكي الصادر في الرابع من آب/ أغسطس:

«تشهد تصرفات الملك بوضوح أنه أبعد ما يكون عن هذه الفكرة. إذ كيف نصدّق أن من حارب خمساً وعشرين سنة من أجل الحفاظ على حرية الضمائر كيما تستطيع أن تقدّم لله ما يليق به من واجبات العبادة والإكرام... يمكنه أن يعذّب ضمائر الآخرين الذين خضعوا له؟ بل كيف يمكنه هو الذي يُكرّس شخصه وحياته للكاثوليك الذين يتبعونه ويحبونه أن يغيظ نفوسهم ويحرمها من الخير الذي لا تشعر بالقدرة على العيش بدونه؟ وهل يتجرّأ هذا الجاد في الحفاظ على إيمانه والمنفّذ لوعوده على نقض العهد الذي قطعه على نفسه رسمياً بالحفاظ على الديانة الكاثوليكية[46]؟»

ويتابع لا نو أنه يتوجب على الكاثوليك والبروتستانت أن يعيشوا سويا «كأبناء مدينة واحدة». إنها لضرورة «لفرنسا المُحتضرة» إذا ما أرادت أن تستعيد السلام وتحبط مؤامرات الإسباني وتستعيد ازدهارها السابق[47]. إن الأمل يجب أن يبقى حيّاً في قلوب جميع محبي الخير بالاشتراك يوماً في الإيمان الواحد:

---

(44) هذه الرسالة المحفوظة في: La Bibliothèque de la société de l'histoire du protestantisme français,

نشرها هوسير في: Henri Hauser, *Revue historique*, t. 37 (1888), pp. 311-323.

(45) La Noue, *Discours politiques et militaires du seigneur de la Noue*, p. 317.

(46) المصدر نفسه، ص 314.

(47) المصدر نفسه، ص 320 ـ 321.

«لست من الذين، إذا تأملوا ما وقع بيننا بسبب الديانة والاختلافات العقائدية من خصومات وأحقاد وشتائم، في الماضي والحاضر على السواء، يعتبرون أن الاهتداء إلى قانون كنسي يجيب عن أفكارنا ويوحّدها هو أمر مستحيل. حتى إذا فقدوا كل أمل في هذا الخير كفوا عن التفكير به والسعي إليه. إلا أن من الأفضل لنا بكثير أن نرتجي الخير على الدوام، فيتم لنا التقرب، بالجسم، أولاً، ثم بالصداقة، ممن كنا نظل منفصلين عنهم، في ما مضى، من الفريقين»[48].

لم يكن من السهل التحدث عن مسألة السلام الديني وإعادة التوافق بين الفرنسيين بشهامة أعظم من هذه التي أظهرها الكابيتين الهوغونو الكبير.

❊ ❊ ❊

كذلك نعرف من بين مستشاري هنري الرابع السابقين لارتداده دو بليسيس - مورونيه. هذا الرجل الذي كان يتكلّم ويكتب كجماعة «السياسيين» في معظم الأحيان، كان يُبيّت نيّات مقلقة، بالتأكيد. ذلك ما لم يتورّع عن الجهر به راوول بارتي، آخر مؤرّخيه:

«كان مورونيه قد حلم لمعلّمه بدور آخر، إذ حملته غيرته البروتستانتية على تمثّل هنري الرابع في صورة الملك يوشيا أو الإمبراطور قسطنطين، أي ملكاً يُصلِح الكنيسة من آفاتها وابتزازها، ويجمع الفرنسيين تحت راية إيمان موحّد، ثم يؤسس كنيسة وطنية واضعاً حداً للانقسامات الداخلية ومحرّراً الأرض من الغريب المحتل»[49].

لم يكن حلم مورونيه، من خلال تلميحه إلى يوشيا، سوى حلم الأمراء اللوثريين والكالفينيين والأنجليكان. ونحن نعرف تماماً كيف حققوه! إنما ينبغي، بالرغم من ذلك، الإقرار بأن حاكم سومور (Saumur) لم يكن من دعاة اعتماد

---

(48) المصدر نفسه، ص 319.

(49) Raoul Patry, *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'Etat (1549-1623)* (Paris: Fischbacher, 1933), p. 239.

نجد مثل هذا التلميح إلى الملك يوشيا في: Charlotte Arbaleste, *Mémoires de Madame de Mornay*, 2 vols. (Paris: Vve de J. Renouard, 1868-1869), t. 1, p. 245.

الطرق العنفية، بل كان، على معارضته الشديدة لارتداد سيده، من أوائل الذين طلبوا إلى الملك أن يعمد إلى طمأنة الكاثوليك وتلطيف نوازع الغلوّ لدى الهوغونو بشتى الطرق[50] فكانت نصيحته إلى هنري الرابع هي الآتية: «اكسب الكاثوليك من دون أن تخسر الهوغونو»[51].

كذلك يمكننا أن نصنّف في عداد «السياسيين» المعتدلين كلاً من أندريه مايار (Maillard)، واضع كتاب محب فرنسا (1591)[52] وميشال هورو (Hurault)، أمير مقاطعة فاي (Fay) وحفيد ميشال دو لوبيتال الذي أصدر بين عامي 1588 و1594 المقالات الأربع الممتازة في حالة فرنسا الراهنة[53]. وغاية هذين المؤلّفَين هي الدفاع، بالدرجة الأولى، عن شرعيّة هنري الرابع، ثم الاعتراض على الارتداد الذي يريدون فرضه عليه. سوى أن تحسسهما كان شديداً لمصالح المملكة التي يضعانها فوق كل الصراعات الحزبية. ذلك ما عبّر عنه ميشال هورو في مقالته الأولى الصادرة غداة الثورة الأهلية، حيث يتوجّه إلى هنري الثالث بهذا النصح الجميل: «لا يصح أن تستقبلك الأحزاب أو تذهب أنت إليها، بل يجب أن تأتي هي إليك وتستقبلها، لأن حزبك هو مُلكك وما حاجتك إلا إلى أمر واحد هو أن يخضع الجميع لهذا المُلك»[54]. أما كتاب محب فرنسا فيهاجم كل ارتداد مصطنع أو قسري، أمن ناحية الملك كان أم الرعايا[55]. أخيراً، يردّ المؤلّفان على أكثر الاعتراضات وجاهة ضد مجيء ملك بروتستانتي، وهي: تسبب الأمير في خراب الكثلكة على غرار إليزابث ملكة إنجلترا، حيث يستحضر

---

(50) انظر، مثلاً، مقالة «*Des Affaires généraux pour le service de sa majesté*» المكتوبة غداة موت هنري الثالث في: المصدر نفسه، مج 4، ص 393 ـ 398.

(51) رسالة إلى الملك في الأول من أيلول/ سبتمبر عام 1589 في: Arbaleste, Ibid., t. 4, p. 407.

(52) B. N. Lb 35 394.

انظر: Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, t. 4, p. 159, no. 3031.

(53) جمعت كلها تحت هذا العنوان في مجلد واحد، عام 1594. لكننا نجد المقالة الأولى أيضاً (1588) في: *Les Mémoires de la Ligue*, t. 3, pp. 2-5,

وقسماً من الثانية في: المصدر نفسه، مج 4، ص 659 ـ 690. انظر: René Radouant, *Guillaume du Vair: L'Homme et l'orateur jusqu'à la fin des troubles de la ligue* (Paris: [s. n.], [s. d.]), p. 294, note 6, *et Hauser, Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, no. 2476 et 3040.

(54) *Les Mémoires de la ligue*, t. 3, p. 45.

(55) *Francophile*, pp. 22 ss.

أندريه مايار، نظير لا نو، استقامة هنري الرابع وصدق نيته[56]. أما حفيد دو لوبيتال فيتجاوز التاريخ عندما يُصرّح: «يستحيل على الأمير في هذا المكان وكل مكان آخر، أن يحقق أي تغير في طريقة خدمة الله ما لم يوافق عليه الشعب أو يرده أو يرغب فيه»[57].

نشير في خاتمة عرضنا إلى أهم الدفوعات السابقة لارتداد هنري الرابع إلى مقالة مغفلة صدرت عام 1588 بعنوان: **مُصلح الدولة الفرنسية**. وهي مقالة مثيرة يدافع فيها المؤلف عن قضية بيارنيه أمام هنري الثالث محرّضاً الملك على الانفصال عن حزب آل غيز[58]. وقد شعرنا في جولة أولى أن المؤلّف يقدّم نفسه وكأنه أحد الإعلاميين المدافعين عن الديانة الكاثوليكية. ثم رأيناه يعتمد طريقة متحرّرة جدّاً في حلّه المسائل الآتية: **1** ـ «هل يمكن منح الإيمان للهراطقة وحمايتهم شرعياً؟»، **2** ـ «هل يجب إكراه الضمائر في شأن الديانة؟ وكيف يتصرّف الحاكم تجاه الهرطوقي»، **3** ـ «هل يمكن العيش، بضمير سليم ونية صادقة مع الهراطقة وبجوارهم»[59]. من هنا، رأيناه يحشد البراهين الكلاسيكية، كمثل الزؤان[60]، ورد جملائيل على اليهود[61]، وقول المسيح لتلميذيه الحقودَين: «لا تعرفان من أي روح أنتما»[62]، مذكّراً بأنه «ليس ما يتنافى مع الإيمان مثل القوة»[63] وأن الاضطهادات الدينية لا ينتج منها إلا صناعة المرائين والملحدين[64]. ثم يختتم مقالته كـ «سياسي» أصيل يحسن التمييز ما بين إنسان ومسيحي:

«... لأن الله يُطلع شمسه على الأشرار والأخيار، وينزل المطر على

---

(56) المصدر نفسه، ص 92 وما يليها، و110 وما يليها.

(57) *Les Mémoires de la Ligue*, t. 4, p. 682.

(58) *Le Restaurateur de l'estat françois, Où sont traittées plusieurs notables questions, sur les polices, la justice et la religion* ([s. l.: s. n.], 1588). B. N. Lb 34 426, 316 pages.

(59) المصدر نفسه، ص 16، 41 و70.

(60) المصدر نفسه، ص 23.

(61) المصدر نفسه، ص69.

(62) المصدر نفسه، ص 44.

(63) المصدر نفسه، ص 49.

(64) المصدر نفسه، ص 67.

الأبرار والفُجار»[65]، فكما إن الله لا يحرم أحداً من الناس من الأشياء المشتركة كالهواء والتراب والنور والماء، بل يحجب عنهم روحه القدّوس ليخصّ به مختاريه، كذلك لا ننبذنّهم (الهراطقة) أبداً من المجتمعات التي لا تخصّ إلا هذا العالم، والتي هي ضرورية لجميع البشر بصفتهم بشراً وليس مختاري الله»[66].

لكن هذه اللهجة لا تلبث أن تتبدّل بعد نحو مئة صفحة حيث يسعى المؤلّف إلى معرفة ما إذا كان المُصلحون هراطقة. وهو لا ينفي هذه التهمة وحسب، بل يقصد إظهارَ البابوية حاملة جميع سمات المسيح الدجّال[67]، وأن الكالفينيين هم المسيحيون الحقيقيون. ويختم قائلاً: «لا تحاولوا بعد الآن تدمير المصلحين وإبادتهم، لا تتجنبوهم بل ابحثوا عنهم واقتربوا منهم لتحيوا وتتعلّموا معهم في نقاوة **الإنجيل**»[68]. مما يؤكد أن هذه الهجائية الضد ـ حلفوية هي من وضع أحد «السياسيين» البروتستانت.

3 ـ ارتداد هنري الرابع (25 تموز/ يوليو 1593)

هكذا تابعت فكرة التعايش السلمي بين الديانتين طريقها خارج أوساط الحلفويين، فهل سيتم فرضها على يد ملك من الهوغونو؟ لقد أخذ هذا الاحتمال يتضاءل مع مرور الوقت وتراجع حظوظ هنري الرابع في حسم الأمر بالسلاح. ذلك أن فكرة التعايش المذكورة التي تحظى بتأييد أبناء دينه وأكثر «السياسيين» جرأة، كانت تصطدم برفض الرأي العام لدى الكاثوليك الموالين للملك. هؤلاء الذين محضوا هنري الرابع ثقتهم، منذ البدء، راحوا يتوقّعون ارتداده لقاء هذا الولاء. لكن انتظارهم طال حتى بدت قضية بيارنيه مشوّهة في نظرهم[69]. ثم ازداد الوضع خطورة عام 1593 مع افتتاح الهيئة التمثيلية للحلف في باريس بتاريخ

---

(65) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 5، الآية 45.

(66) *Le Restaurateur de l'estat françois. Où sont traittées plusieurs notables questions, sur les polices, la justice et la religion*, p. 87.

(67) المصدر نفسه، ص 118 وما يليها.

(68) المصدر نفسه، ص 275.

(69) Pierre de Vaissière, *Henri IV*, les grandes études historiques (Paris: A. Fayard, 1928), p. 410, et Mariéjol, dans: Ernest Lavisse, *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution* (Paris: Hachette, [1911-1939]), t. 4, 1re partie, pp. 358-359.

السادس والعشرين من كانون الثاني/ يناير، حيث ظهر فريق ثالث يعارض المطالب الإسبانية بوضوح، مبدياً، بالمقابل، استعداداً لدعم ترشيح أمير من الأسرة المالكة، كائناً من كان، شرط أن يكون «كاثوليكياً وإبناً مطيعاً للكنيسة». وكان الخوف كل الخوف من أن يتفق هذا الفريق الثالث مع الكاثوليك الموالين للملك.

لم يعد من الممكن تجنّب مسألة ارتداد الملك أو حتى إرجاؤها، على الصعيد السياسي. وهو ما كان يعيه بعض المستشارين، حتى من الجانب البروتستانتي، وعلى رأسهم سولّي (Sully)، أكثرهم نفوذاً. وكان، كما نعلم، قد عرض في مقابلة شهيرة، سنة 1593، لمسألة ارتداد معلمه إلى الديانة الكاثوليكية قائلاً لهنري الرابع:

«أن أنصحك بالذهاب إلى القداس فذلك ما لا أظنك تتوقعه مني كوني من ديانتك. لكني لا أكتمك أنها الوسيلة الأسرع والأسهل لإطاحة كل استنثار، وجعل المشاريع الخبيثة تذهب أدراج الرياح»[70].

ولسنا هنا بصدد إجراء عرض مجمل لمسألة ارتداد هنري الرابع[71]، لكنّا على يقين من أن الظروف السياسية في تلك الفترة كادت، بعد أربع سنوات من الانتظار، أن تجعل من هذا الارتداد ضرورة حتمية. ولسنا لنجهل ما أعقب ذلك من أحداث، ففي الخامس من أيار/ مايو تم افتتاح اجتماعات سورين (Suresnes) بين اثني عشر نائباً من الجمعية العامة وثمانية ممثلين كاثوليك من أنصار الملك. وفي السابع عشر من أيار/ مايو أعلن رينو دو بون (Renaud de Beaune)، رئيس أساقفة بورج، عن عزم الملك اعتناق الديانة الكاثوليكية. حتى إذا كان يوم الخامس والعشرين من تموز/ يوليو أُجري لهذا الأخير احتفال رسمي في بازيليك سان -ديني (Saint-Denis)، بمناسبة تخلّيه عن معتقده الإيماني، ليُصار في السابع والعشرين من شباط/ فبراير عام 1594 إلى تتويجه ملكاً في شارتر (Chartres) بدل رامس (Reims) التي كان دوق دو غيز يحكم قبضته عليها. وأخيراً، جاءت البراءة البابوية في السابع عشر من أيلول/ سبتمبر عام 1595 تكرّس، بعد

---

(70) Maximilien de Béthune Sully, «Mémoires de Sully,» dans: *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France*, publiés par Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat (Paris: [s. n.], 1881), t. 16, chap. 28, p. 109.

(71) انظر: Vaissière, Ibid., pp. 410 ss.

مفاوضات عسيرة، زوال العقبة الكبرى التي كانت تعترض سبيل التهدئة الدينية، بشكل نهائيّ.

4 ـ نهاية الحلف. «هجائية مينيبيه»

كانت تنتظر هنري الرابع بعد مصالحته النهائية مع الكنيسة الكاثوليكية، مهمّات ثلاث هي: التخلّص من الحلف، وإخراج الإسبان من فرنسا بعدما أدخلهم إليها تهوّر الحلفويين، وفرض نظام نهائي على الكنائس البروتستانتية، فقد أصيب الحلف بضربة قاضية منذ دخول الملك إلى باريس في الثاني والعشرين من آذار/ مارس 1594. هذا الحدث الذي اعتبره الرأي العام حاسماً أدّى، ولو بعد صراع، إلى عودة مختلف المقاطعات تدريجياً إلى طاعة الملك حيث اضطر كبار قادة الحلف إلى إعلان ولائهم، واحداً تلو الآخر، بدءاً بماين (Mayenne) عام 1595، إلى جوايوز (Joyeuse) فإلى إيبرنون (Epernon)، وأخيراً إلى ميركور (Mercoeur) الذي سيصمد في مقاطعة بريطانيا حتى عام 1598.

وثمة هجائية شهيرة كان لها أثر فعّال في محاربة روحية الحلف، عنوانها: **هجائية مينيبّيه** (Ménippée). وهي عبارة عن عمل جماعي مشترك صدر عام 1594، لكن نسخها كانت متداولة بشكل مخطوطات منذ عام 1593، أيام هيئة الحلف التمثيلية، بهدف النيل منها[72]. وأول ما يقال فيها إنها مقالة مناهضة للإسبان تنكر براعة فيليب الثاني الماكيافيلّية في العمل تحت ستار الديانة من أجل بسط سيطرته السياسية. كذلك خطبة م. أوبريه (Aubray)، ممثل طبقة الشعب، والتي نرجّح أن تكون من تأليف بيار بيتو (Pithou)، هي مميّزة جدّاً على هذا الصعيد[73]، فقد مضى هذا الخطيب يدافع بعزم عن حقوق هنري الرابع، حتى قبل ارتداده، مطلقاً الهتاف الآتي: «أيّ قوانين، أي مجالس، بل أي **إنجيل** يعلّمنا تجريد الناس من أملاكهم والملوك من ممالكهم بسبب تنوّع

---

(72) حول تأليف هجائية مينيبيه وطبعاتها المتتالية، انظر: Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, t. 4, no. 3102, pp. 176-178.

لقد اعتمدنا طبعة: Henri Hauser, *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*, 2 vols. (Paris: Nodier, 1824).

يمكن مراجعة: Charles Lenient, *La Satire en France ou la littérature militante au XVIe siècle* (Paris: L. Hachette, 1866), pp. 429-451.

(73) Op. cit., t. II, p. 1-167.

الديانات؟»[74]، إذ لا يجوز، برأيه، أن يكون هذا التنوّع الديني ذريعة للثورات والفتن بين رعايا الملك. لا بل تجاوز ذلك إلى القول، خلافاً لكل حقيقة، إننا قبل تدخل إسبانيا في شؤوننا الداخلية[75] لم نكن نولي الدين في هذه المملكة، «إلا القليل من الأهمية ربما»، فلكي نحبط خطة الإسباني، علينا أن نحقّق السلم الأهلي ونتخلّص من هذه الحرب «التي لا نرى أن الدين هو لبّ القضية فيها بل مجرّد ذريعة لاستعبادنا»[76].

إن مؤلفي هجائية مينيّيه لا يشدّدون على مشكلة حرية العبادة في المملكة، لكننا نرى في أي اتجاه يميلون إلى حلّها. وقد أشار الخطيب الممثل لطبقة الشعب، إلى أن ملك إسبانيا نفسه يتفاوض مع اليهود والهوغونو عندما يتعلّق الأمر بمصلحته[77]، وأن البابا يوحنا الثاني طلب إلى الإمبراطور «أن يعقد السلم مع الآريوسيين، وهم أكثر هرطقة ممن ذكرنا»، و«يضع هذا النزاع كله بيد الله»[78]، ما يخوّلنا إدراج هذه الهجائية الروحية في خط «السياسيين» العام.

لقد كان هنري الرابع يطارد فلول الحلفويين وفي الوقت نفسه يحارب الجيوش الإسبانية. تلك المعارك التي تواصلت حتى عام 1597، انتهت بسقوط أميان (Amiens) في الخامس والعشرين من أيلول/ سبتمبر، وتوقيع فيليب الثاني معاهدة السلام في فرفان (Vervins) بتاريخ الثاني من أيار/ مايو عام 1598.

5 ـ قرار نانت (13 نيسان/ أبريل 1598)

لم يبقَ أمام هنري الرابع إلا أن يقوم بتسوية نهائية لحرية المصلحين الدينية، هو الذي أقسَم خلال حفل تتويجه يميناً تقليدية بقوله: «سأعمل بكل ما أوتيت من نفوذ وصدق نية على طرد جميع الهراطقة الذين تشجبهم الكنيسة من ولايتي والأراضي الخاضعة لسلطاني»[79]. لكنه كان، في الوقت عينه، يريد الوفاء بوعوده

(74) المصدر نفسه، مج 2، ص 134.
(75) المصدر نفسه، مج 2، ص 23 ـ 24.
(76) المصدر نفسه، مج 2، ص 113.
(77) المصدر نفسه، مج 2، 119 ـ 120.
(78) انظر ص 235 ـ 236 من هذا الكتاب. لكن المقصود، بالأحرى، هو يوحنا الأول.
(79) *Palma-Cayet, «Chronologie novenaire,* 27 février 1594,» dans: *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France,* t. 12, p. 557.

السابقة والعهد الذي قطعه على نفسه أمام رعاة طائفته وخدّامها الروحيين عشية تخلّيه عن معتقده، فبينما هو يودّعهم، يروي ليتوال (L'Estoile)، «قال لهم باكياً.. إنه سيحبّهم ويتذكّرهم ولن يسمح أبداً أن ينال منهم أحد بسبب دينهم»[80]. وقد برّ بوعده، إذ استقبل بعد أشهر، في الثاني عشر من كانون الأول/ ديسمبر عام 1593، ممثلين عن الكنائس الكالفينية الذين اجتمعوا في مانت لتحديد مطالبهم:

«صدقوني، في النهاية، أنه لم يعد يشوقني إلا أن أرى كل رعاياي الصالحين، سواء كانوا من ديانتكم أم من الكاثوليك، مجتمعين برباط الوحدة المتين، وأني واثق من أن أحداً لن يعيق ذلك، وإن كنت لا أجهل وجود رغبة لدى بعض المشوّشين الخبثاء في منع حصوله، لكني عازم على معاقبتهم. وأطمئنكم إلى أن الكاثوليك الذي هم إلى جانبي سيحافظون على هذه الوحدة متكفّلاً بأنكم لن تنفصلوا عنهم أبداً»[81].

لم يُخيّب أساقفة فرنسا أمل هنري الرابع، فقد أظهر كلود دانجين دو رامبوييه (Claude d'Angennes de Rambouillet)، أسقف مدينة مانس، اعتدالاً كبيراً في خطابه أمام أعضاء جمعية الإكليروس الفرنسي المنعقدة في فولانبريه (Folembray) خلال شهر كانون الثاني/ يناير عام 1596، حيث تمنّى، أولاً، توحيد رعايا الملك كلهم «في إيمان واحد واعتقاد واحد»، وأضاف: «لسنا نرمي، من خلال مناشدتنا هذه، إلى إثارة الحروب والخلافات الأهلية أو تغذيتها، فقد ثبت لدينا، كما أظهرت الأيام الأخيرة بالخبرة، أن النظام، وهو ضروري جدّاً لدولتنا، يستحيل إحلاله والحفاظ عليه في فترات الحرب». ثم أردف مُلمحاً إلى البروتستانت:

«سنحارب لا ضدهم بل من أجلهم كي يرتدّوا إلى جادّة الصواب وتكون لهم حرية أبناء الله الحقيقية. أما العصي التي ننوي خوض المعركة بها في هذه الحرب فهي التعليم والمثل الصالح اللذان، إذا ما رفدتهما الأدعية والصلوات المتواصلة إلى الله ورافقتهما الأصوام والدموع ـ وهي الأسلحة الحقيقية التي

---

(80) Pierre de L'Estoile, *Journal de l'estoile pour le règne de Henri IV*, mémoires du passé pour servir au temps présent, texte intégral présenté et annoté par Louis-Raymond Lefèvre ([Paris]: Gallimard, 1948), t. 1, p. 296.

(81) Palmat-Cayet, Ibid., t. 12, p. 524.

يمسك بها رجال الإكليروس - ترسّخت مفاعيلهما وتأكدت غلبتهما أكثر من أي سلاح آخر»[82].

لم يعد الأساقفة الكاثوليك، من جهتهم، مقتنعين بأن حرباً أهلية طويلة من شأنها أن توافيهم بالحل المرتجى، فقد ثبت لديهم أن ضمان وحدة المملكة الدينية بالقوة أمر مستحيل، ولا بد من الاعتصام بالوسائل الروحية. لكن المفاوضات اتسمت، رغم ذلك، بالعسر بسبب متطلّبات المصلحين المتزايدة. ولن نعرض لها هنا بالتفصيل[83]، لكننا نكتفي بالقول إنها أفضت، مؤقتاً، إلى قرار سان - جرمان (15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1594) الذي صحّح قرار بواتييه القديم (1574)، قبل أن ترسوَ نهائيّاً عند قرار نانت (13 نيسان/ أبريل 1598) الذي اكتمل به إنجاز التهدئة الدينية.



لم يعد هذا القرار الجديد يأتي على ذكر المجمع العام «المتسامح والمفتوح والشرعي» الذي يفترض به توحيد جميع رعايا الملك في الديانة نفسها[84]، وذلك بعكس قرار بواتييه الذي يستوحي منه في خطوطه الأساسية. وهذا بعض من علامات الأزمنة، فحتى ذلك التاريخ، لم يكن التسامح الأهلي، بالنسبة إلى كثيرين من أهل الفكر وحتى من أهل السياسة سوى حلّ مؤقت قوامه الانتظار قبل العودة إلى وحدة الإيمان. ذلك أن طبيعة الإصلاح الفرنسي المنيعة كانت قد لانت إلى حد كبير بعد نحو أربعين سنة من الحروب الدينية. إن مقدّمة قرار نانت بليغة في هذا الصدد[85]، فهي، وإن لم تستبعد كل أمل بالتوافق الديني، تتروّى

---

(82) *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France* (Paris: G. Desprez, 1771), t. 13, pp. 211 et 212-213.

(83) تجدر الإحالة إلى كتاب الراعي البروتستانتي: Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes*, 5 vols. (Delft: [s. n.], 1693), t. 1, pp. 100 ss; J. Faurey, *Henri IV et l'édit de Nantes* (Paris: [s. n.], 1903), pp. 14 ss., et Yves de la Brière, «Comment fut adopté et accepté l'édit de Nantes,» *Etudes* (20 mars et 5 avril 1904).

Numéro spécial consacré au «Troisième centenaire de l'édit de Nantes,» *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, t. 47 (1898), pp. 169-392.

(84) نجد نص قرار بواتييه في: Benoist, Ibid., t. 1, pièces justificatives, p. (19).

(85) نجد نص قرار نانت في: المصدر نفسه، مج 1.

انظر: Pièces justificatives, pp. (62)-(85).

في التعبير ولا تأتي على ذكر أي مجمع، بحيث يصرّح الملك أنه يريد الإفادة من السلم كي يتمكّن من جعل كل رعاياه يعبدون الله ويبتهلون إليه:

«فما دام لم يحسن لديه (الله) بعدُ السماح باعتناق الجميع شكل الديانة نفسها، فليوحّدوا مقاصدهم، على الأقل، ويسنّوا لأنفسهم قانوناً يجعلهم بمأمن من كل اضطراب وخلاف»[86].

أما البنود الاثنان والتسعون التي تلت هذه المقدّمة، فقد حدّدت نظام المصلحين الفرنسيين القضائي بوضوح[87]. حسبنا التذكير بالإجراءات الأساسية في كل ما يتصل بحرية الضمير وحرية العبادة حيث يضمن القرار حرية الضمير والمعتقد للمصلحين في مختلف أرجاء المملكة:

«نسمح لجميع المنتمين إلى الديانة المدعوّة مُصلحة بالعيش والإقامة في جميع مدن مملكتنا وأرجائها وكذلك في البلدان التابعة لولايتنا من دون أن يتعرّضوا لأي مضايقة أو إهانة أو إزعاج أو إكراه على فعل ما يناقض ضميرهم في الشأن الديني، أو أن يصار إلى ملاحقتهم بسبب انتمائهم هذا في البيوت والأماكن التي يريدون السكنى فيها»[88].

أما حرية العبادة، فقد جرى تحديدها، كما في قرار بواتييه، ولكن مع توسيع ملحوظ لبعض الصيغ، فالعبادة البروتستانية العلنية مسموحة: 1 ـ حيث كانت قائمة فعلاً في الحادي والثلاثين من آب/ أغسطس عام 1597 (البند التاسع)، 2 ـ حيث كانت قائمة أو يجب أن تقوم، بحسب قرار بواتييه، كما جرت ترجمته في اتفاقات نيراك (Nérac) وفلايكس (Fleix) (البند العاشر)، 3 ـ في محلّتين من كل مقاطعة أو قضاء (البند الحادي عشر)[89] 4 ـ في الإقطاعيات الكالفينية التي أقيمت فيها محاكم عليا. وكان هنالك حوالي 3500 إقطاعية (البند السابع).

---

(86) المصدر نفسه، ص (63). لا يمكن استخلاص أي شيء من نعتي «دائم ولا عودة عنه» اللذين يتصدران تمهيد القرار، فهذه تعابير اصطلاحية نجدها كذلك في قرار بواتييه، انظر: المصدر المذكور، ص 19.

(87) نجد تحليلاً معمّقاً لهذا النظام في: Faurey, *Henri IV et l'édit de Nantes.*

(88) البند السادس صفحة (65).

(89) لم يكن قرار بواتييه يسمح بممارسة العبادة إلا في مدينة واحدة من كل مقاطعة.

لكنّ العبادة المُصلَحة العلنية ظلّت محظورة في باريس ضمن مساحة لا يتعدّى شعاعها الأميال الخمسة حول العاصمة.

وقد بات بإمكان المصلحين بناء المعابد ضمن شروط محدّدة، كما أصبحوا يتمتعون بالحقوق المدنية العادية، كحق عقد المؤتمرات والندوات والمجامع وفتح المدارس والجامعات. كذلك أنشئت لهم، تفادياً لقيام قضاة لا يوحون إليهم بالثقة، محكمة في باريس للبت في الأمور المتعلّقة بالقرار المذكور، وغرفة مشتركة في كاستر (Castres) وغرفتان في الدوفينيه وماين، وسيتم أيضاً إنشاء غرفة أخرى في روان عام 1599.

يبقى قرار نانت مجرّد قرار تسامح لا يمنح البروتستانت حرية العبادة بالكامل، لكنه يمنحهم، بالمقابل، امتيازات يصعب توافقها مع سيادة الملك المطلقة على الأمة، فقد تم التنازل لهم مدة ثماني سنوات عن أكثر من مئتي «مقعد أمان» بعضُها في غاية الأهمية. وهذا الامتياز الذي سيتجدّد خلال الأعوام 1607 و1611 و1615[90] يعطي البروتستانت الذين ظلّوا يملكون تنظيماً حزبياً، قوةً عسكرية هائلة، ويخلص الأب دو لا بريير (Brière) إلى القول إن: «هنري الرابع رأى نفسه مضطراً إلى التنازل للبروتستانت عما أبى تقديمه للحلفويين، أي عن جزء من سيادته».

❋ ❋ ❋

لم يكن قرار نانت ليعتبر فتحاً مبيناً آنذاك، إذ هو أقلّ تحرّراً من قرار بوليو (1576) الذي كان يسمح بإقامة العبادة الكالفينية في جميع مدن المملكة وأرجائها، باستثناء باريس. وهو، في إجراءاته العامة، يستعيد جميع الإجراءات السابقة مجرياً فيها بعض التحسينات، فقد سبق أن لحظ قرار سان ـ جرمان، عام 1570، «مقاعد الأمان» كما أتى قرار بوليو عام 1576، على ذكر «الغرف المشتركة»، وحدّد قرارا أمبواز (1563) وبواتييه (1577) أماكن العبادة البروتستانتية بنسبة مدينة في كل مقاطعة، بينما توسع السماح ليشمل مدينتين في القرار الجديد. سوى أن الجديد في قرار نانت هو عزم الملك الثابت على وضعه موضع التنفيذ. ذلك أن تطبيق التسامح الأهلي كان يتطلّب، كما أشرنا سابقاً، حكماً قادراً وحازماً. وقد فشلت جميع القرارات السابقة بسبب افتقاد هذا الشرط

(90) المصدر نفسه، ص 613 وما يليها.

الضروري. لكن هنري الرابع، بعد انتصاره على الحلف والإسبان، عام 1598، بات مؤهّلاً للنجاح في مسعاه. لقد كان يخفي تحت مظاهر البشاشة وطيبة القلب لجاجة وحرصاً شديداً على الوفاء بوعوده تجاه أبناء دينه القدامى، كما كان لديه من قوة الإرادة وفاعليتها ما يخوّله الدفع بعملية التهدئة نحو غايتها.

هذا ما أدركه أعضاء برلمان باريس حين جاءهم يطلب التصديق على القرار وقيده[91]، فعارضوه بشدة متسلّحين بالرأي العام الذي يعادي الهوغونو، في معظمه. كان ذلك في الأيام الأولى من سنة 1599 حيث طُرح القرار للنقاش. حتى إذا حضر في السابع من شباط/ فبراير وفد إلى قصر اللوفر لتقديم بعض الملاحظات، بادره الملك بجوابه الشهير:

«ما فعلته خدمة للسلام قد فعلته خارج مملكتي وأريد الآن أن أحققه داخلها... لا تتذرّعوا بالديانة الكاثوليكية، فإني أحبها أكثر منكم، وأنا كاثوليكي أكثر منكم: أنا إبن الكنيسة البكر كما لست أجد واحداً بينكم ولا يستطيع أيٌّ منكم أن يكون... سوى أني الآن ملك وأتكلّم بصفتي ملكاً. أريد أن أكون مطاعاً. المشترعون هم حقّاً ذراعي اليمنى، ولكن إذا أدركت الغنغرينة هذه اليد اليمنى وجب على اليسرى قطعها، تماماً كما لا أتورّع عن تحطيم فيالقي إذا ما قصّرت عن تلبية مطامحي...»[92].

ثم كان لقاء جديد، في السادس عشر من شباط/ فبراير، أي بعد بضعة أيام، وكانت هذه الخطبة الجديدة العنيفة:

«أعرف أن ليس بينكم واحد إلا وله اعتباراته الدينية، لكن الديانة الكاثوليكية لا يمكنها أن تستمرّ إلا بالسلم، سلم الدولة وسلم الكنيسة، فإذا كنتم تحبون

---

(91) Armand Lods, «L'Edit de Nantes devant le parlement de Paris (1599),» *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, t. 48 (1889), pp. 124-138, et Brière, «Comment fut adopté et accepté l'édit de Nantes,» pp. 25-28 du tiré à part.

تمّ نُشر خطابا الملك أمام برلمان باريس (في السابع والسادس عشر من شباط/ فبراير) في: *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, t. 2 (1852), pp. 128-136.

وحده خطاب السابع من شباط/ فبراير نُشر في: Recueil des lettres missives de Henri IV, publ. par M. Berger de Xivrey (Paris: Imprimerie nationale, 1843-1876), t. 5, pp. 89-94.

(92) *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* (1899), pp. 128, 129 et 130.

السلام وتحبونني وجب أن تبرهنوا لي عن ذلك. لكنكم لم تفعلوا بل شككتم بي... لا يجوز التمييز بين كاثوليك وهوغونو، بعد اليوم، بل على الجميع أن يكونوا فرنسيين صالحين وأن يردّ الكاثوليك الهوغونو بالقدوة الصالحة والسيرة الحسنة...»[93].

لم يجد أعضاء البرلمان بدّاً من المطاوعة فصادقوا على القرار في الخامس والعشرين من شباط/ فبراير. وقد استطاع الملك بفضل حزمه وثباته أن يجهز على المقاومات في البرلمانات الأخرى، بحيث آل الأمر بأكثر الثوار تطرّفاً إلى الخضوع خلال عام 1600.

6 ـ قرار نانت والكرسي الرسولي

كذلك اصطدم هنري الرابع بمقاومات من جانب الكرسي الرسولي[94] حيث كان البابا كليمنس الثامن يرفض مبدئياً، نظير أسلافه، كل تنازل لمصلحة الهراطقة. وكيف يتجرّأ على اعتماد سياسة مخالفة؟ لقد كانت كنيسة الدولة وحدها هي القانون في البروتستانتية. ولم يكن يتوانى عن تحقيقها كلما شعر أنه في موقع القوة، حتى إنه كان يلجأ إلى الاضطهاد الدموي، عند الحاجة، كما في إنجلترا، ما جعل الهواجس ترتسم لدى البابا منذ عام 1596. تلك السنة، أراد الملك أن يهدّىء روع الهوغونو فأوعز إلى برلمان روان بالتصديق على قرار بواتييه. لكن الكاردينال دوسّات (d'Ossat)، سفير فرنسا في روما، لقي مشقة جسيمة في طمأنة خاطر كليمنس الثامن. وقد كتب إلى فيلروي (Villeroy) في التاسع عشر من آذار/ مارس عام 1597 يخبره كيف بيّن له أنه:

«إذا كان للضرورة أحكامها في كل موضوع ومجال، فإن سيدنا ومخلّصنا يسوع المسيح قد علّمنا في الإنجيل أن نتغاضى عن الزؤان في حقلنا خشية اقتلاع القمح الجيد معه وإتلافه. أما إذا كان ثمة أمراء كاثوليك لم يأتِ أحد على

---

(93) *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* (1899), pp. 132 et 133.

(94) حول هذه المسألة، انظر: Brière, «Comment fut adopté et accepté l'édit de Nantes,» pp. 30-35 du tiré à part; A. Degert, *Le Cardinal d'Ossat, évêque de Rennes et de Bayeux (1537-1604)* (Paris: [s. n.], 1894), pp. 236 ss., et Ludwig Friedrich August Pastor, *Geschichte de Päpste* (Freiburg: [n. pb.], 1907-1927), t. 11, pp. 118 ss.

ذكرهم، قد تصرّفوا على هذا النحو، أمثال دوق سافوا... وملك بولونيا... وأمراء العائلة المالكة في بلاد النمسا...»[95].

وقد أحدث نبأ قرار نانت، في السنة التالية، صدمة كبيرة في روما، حيث إن البابا كليمنس الثامن، عندما بلغه خبر بالمصادقة عليه في برلمان باريس خلال شهر آذار/ مارس، لم يتمالك نفسه من إبداء غضبه، فاستدعى للحال ممثليَ فرنسا، الكاردينال جوايوز والكاردينال أوسّات[96]، ولم يجد، بحسب شهادة هذا الأخير، ما يكفي من العبارات القاسية لإدانة القرار الملكي، فقال:

«يسمح هذا القرار الذي هو أسوأ ما يمكن تصوّره، لكل امرىء بحرية المعتقد التي هي أسوأ ما عرفه العالم، لأنها ستسمح للهراطقة بالاستيلاء على الوظائف العامة والبرلمانات والعمل من خلالها على ترويج الهرطقة وتوسيع دائرة انتشارها ومقاومة كل ما يمكنه أن يؤول إلى خير الديانة»[97].

كان البابا يحدّد، من دون أن يدري، حرية الضمير كما حدّدها تيودور دو باز منذ نحو ثلاثين عاماً. وقد كتب رئيس كنيسة جنيف[98]، عام 1570، يقول: «إنها عقيدة شيطانية محض»، كما أكّد كليمنس الثامن «أنها أسوأ ما وُجد على وجه الأرض»، فإذا ما نظرنا إلى هذين الرأيين من خلال الإطار المحيط بكل منهما تبيّن لنا أن روما وجنيف كانتا متفقتين على رفض «حرية الضمير والعبادة» إذا ما أُريد بها تمجيد الفردانية الدينية الخالصة، تلك التي كانت روما تتهم بها أتباع الإصلاح، والإصلاح، بدوره، يتهم بها المنشقين عنه، عدا الأناباتيست والضد ـ ثالوثيين وأوائل أتباع البروتستانتية الليبرالية. وكما هو معلوم، فقد أدان البابا غريغوريوس السادس عشر في القرن التاسع عشر حرية الضمير والمعتقد بمعنى اللامبالاة واللاتفرقة الدينية، واعتبرها ضرباً من «الهذيان»، كما نعتها بـ «المبدأ المزيّف والباطل»[99].

---

(95) *Lettres du Cardinal d'Ossat*, avec des notes de M. Amelot de la Houssaye (Amsterdam: [s. n.], 1758), t. 2, pp. 430-431.

(96) Pastor, Ibid., t. 11, p. 124.

(97) *Lettres du Cardinal d'Ossat*, 1758, t. 3, p. 318 (28 mars 1599, au roi).

(98) انظر ص 1112 من هذا الكتاب.

(99) *Lettre encyclique: Mirari vos* ([Paris: [s. n.], 1932]).

لكن الكاردينالين الفرنسيين لم يجدا صعوبة في البرهنة على أن قرار هنري الرابع يستند إلى مبادئ أخرى مختلفة جدّاً، فبعد أن شاركا البابا وجهات نظره، لم يخشيا الإقرار بأن «هذه القرارات، إذا نظرنا إليها في ذاتها مغفلين ضرورات المرحلة الزمنية التي أدّت إليها، لابدّ من أن تكون أمراً في منتهى السوء». وأردفا أنهما لا يهدفان في الظروف الراهنة إلا إلى تجنّب حصول شرور أعظم ووضع حدّ للحرب الأهلية التي ما فتئت الكنيسة والدولة تعانيان من جرّائها منذ ما يقارب الأربعين عاماً[100]. لذا رأيناهما، كغيرهما من اللاهوتيين الكاثوليك، يطبقان على الهراطقة المبادئ التي كان يستعملها القديس توما لتبرير التسامح على الأراضي المسيحية مع اليهود والوثنيين، مضيفين أن قرار نانت لا يعدو أن يكون تفعيلاً لقانون كان قائماً منذ إحدى وعشرين سنة، هو ذلك الذي نصّ عليه قرار بواتييه.

يقول دوسّات: «لقد طمأنت أجوبتنا خاطر البابا ولكن ليس كما يجب وكما نتمنّى». وقد أخذ البابا ينصاع إلى الأمر تدريجياً بحيث تساهل في تطبيق قرار نانت ولم يوافق عليه. حتى إن بيار دو ليتوال، عندما سمع خبر وفاته في آذار/ مارس 1605، كتب يقول: «هذا البابا مسالم وفرنسي أصيل، لذا كان الملك يكنّ له عظيم المحبة والإجلال»[101].



كذلك سمح تطبيق القرار للبابا بأن يتأكّد بنفسه من نتائجه الميمونة. وأبرزها أن البروتستانت الفرنسيين كانوا قد أبطلوا الممارسة العلنية للعبادة الكاثوليكية في الأماكن التي يسيطرون عليها، فلما صدر القرار عاودت هذه العبادة ظهورها إلى العلن، لا في لاروشيل وحدها، بل في أكثر من «مئة مدينة مغلقة وألف رعية ودير»[102]، بحسب شهادة بالما ـ كايّه (Palma-Cayet). وبمناسبة انضمام مقاطعة جيكس (Gex) إلى فرنسا عام 1601 ظهر الفرق بوضوح بين سياسة جنيف الدينية وتلك التي كان يتبعها الملك الفرنسي، فعندما اجتاحت جيوش مدينتي برن

(100) *Lettres du Cardinal d'Ossat*, t. 3, p. 321-322.

(101) «Registre-Journal de Henri IV (15 mars 1605),» dans: *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France*, t. 15, p. 383.

(102) Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat, ed., *Chronologie septennaire*, t. 13, p. 48.

وجنيف هذه المقاطعة التي كانت تابعة لدوق دو سافوا واحتلّتها، عام 1536، «طبّقت فيها الإصلاح» بأسرع سبيل[103]. وبالعكس عندما وقعت تحت سلطة هنري الرابع، حيث راح الخدّام البروتستانت المقيمون في جنيف يسعون إلى الاحتفاظ بسيطرتهم الحصرية عليها، فجاءهم الردّ بإعطائهم «حرية المعتقد وممارسة ديانتهم» كسائر رعايا الملك الآخرين. وهكذا تمّ إحياء العبادة الكاثوليكية هناك، كما تمكنت الطائفتان من التعايش بسلام جنباً إلى جنب[104]. ولما كان القديس فرانسوا دو سال شاهداً على هذه القضية التي أدّى فيها دوراً فاعلاً[105]، كما على عملية إحياء الكثلكة في المعاقل البروتستانتية في مملكة فرنسا، فقد عبّر عن هذا التباين بين السياستين خير تعبير بقوله: «إن شاء الله يكون للديانة الكاثوليكية في جنيف ارتدادات معادلة لما لها في لاروشيل[106]!» وما ذلك لأنه كان من أنصار قرار نانت المتحمسين، بل ـ كما كتب إلى البابا كليمنس الثامن ـ من باب: «ترك الحرية لكل امرىء بأن يفكر ويعمل ما يريد»[107]. لكن المقاومة التي كان يمارسها في ذلك الحين كانت مطبوعة في الوقائع والأحداث، بكل تأكيد.

7 ـ قرار نانت وإيديولوجيا «السياسيين»

يقتضي التسليم بأن قرار نانت كان إجراء فرضته الظروف أكثر منه تطبيقاً لعقيدة، فقد بدا الإنعام بالتسامح الأهلي على الهوغونو، بعد هذه السنوات الطوال من الحرب والفوضى، وكأنه الحل الوحيد المتبقي لصراع لا أمل في الخروج منه. وعلى هذا الأساس برّر ممثلا ملك فرنسا القرار أمام البابا كليمنس

(103) انظر ص 1065 ـ 1066 من هذا الكتاب.

(104) Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes*, 5 vols. (Delft: [s. n.], 1693), vol. 1, p. 371, et Faurey, *Henri IV et l'édit de Nantes* (Paris: [s. n.], 1903), p. 63.

(105) Francis Trochu, *Saint François de Sales* (Lyon; Paris: E. Vitte, 1941), t. 1, pp. 638 ss.

(106) Depéry, éd, *L'Esprit de saint François de Sales* (Paris: [s. n.], 1840), p. II, t. 1, p. 111.

(107) رسالة موجّهة إلى المونسينيور غرانييه في تموز/ يوليو عام 1601، نجدها في: Saint François de Sales, *Oeuvres*, éd. par Annecy, t. 12, pp. 424-425.

من المعلوم أن القديس، وهو أحد المرسَلين إلى منطقة الشابليه، طلب إلى دوق سافوا طرد آخر الوعّاظ الكالفنيين، انظر: Trochu, Ibid., t. 1.

وكان الدوق قد ردّ بنفسه على أهل مدينة برن الذين يتوسّطون لأجل خدّامهم بقوله: «أوافق على طلبكم شرط أن تقبلوا في برن الكهنة الذين أرسلهم إليها»، انظر: Trochu, *Saint François de Sales*.

الثامن. على أنّا نخطىء إن لم نرَ فيه أكثر من تسوية عملية لا علاقة لها قطعاً بأي إيديولوجيا سياسية، فقد واكبت صدور القرارات الدينية منذ ما يناهز الأربعين عاماً كتابات عديدة، إن لم نقل مؤلّفات كبرى بعضها لا يخرج عن إطار التفسيرات المتنوّعة للمسلّمة المألوفة: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد»، وبعضها الآخر يشير بإلحاح متزايد إلى استقلالية الدولة عن الكنيسة من دون أن يتنكر لهذه المسلمة كمثال. لكن قلة فقط تجرّأت على القول: «لا شيء مشتركاً بين الدولة والدين»، في حين راحت الأكثرية التي يمكن تصنيفها تحت تسمية «السياسيين» تذكّر بأن للدولة حياتها الخاصة وغائيتها الأرضية والزمنية التي لا يمكن تأكيد تبعيتها الكلية لمصالح الدين. وباختصار، فقد بدأت تبرز منذ عام 1560 فكرة تعلمن الدولة جزئيّاً، حتى على الصعيد النظري. ذلك هو الأساس الذي شُيّدت عليه دفاعيات التسامح الأهلي لصالح المنشقين في فرنسا. كذلك تسرّبت فكرة العلمنة الجزئية للدولة إلى العالم الكاثوليكي قبل أن تشق طريقها إلى الأوساط البروتستانتية. ومردّ ذلك إلى وضع فرنسا الديني حيث لم يحظَ الإصلاح يوماً بالدعم الحاسم من أميرها، ما ورّط البلاد في حالة انقسام مريع؛ بعكس ما كانت عليه الحال في أماكن أخرى، كالسويد وألمانيا وسويسرا وإنجلترا، حيث انضوى الأمير ـ (أو الدولة) ـ تحت لواء الإصلاح منذ البداية، وصار هو صانع انتصاره وسيطرته الحصرية. وبالتالي، فلم يكن في الإمارات البروتستانتية آنذاك من يفكّر في فصل الدولة عن الدين، ولو جزئيّاً. وحدها البدع المضطهَدة كانت ترفع الصوت مندّدة بسلطات الحاكم الدينية. أما الليبراليون، أمثال أكونتيوس وسيباستيان كاستيليون، فلم يخطر ببالهم أن يؤسسوا التسامح الديني على علمنة الدولة، وهو موقف بليغ الدلالة.



وقد بادر بعض الإعلاميين، بعد صدور قرار نانت بفترة وجيزة، إلى توضيح العلاقات القائمة بينه وبين إيديولوجيا «السياسيين»، فألّف أحدهم عام 1599 دفوعة بعنوان: في قرار شهر نيسان/ أبريل الصادر في الخامس والعشرين من شباط/ فبراير عام 1599[108]. وفيها يردّ المؤلف على اعتراضات المتشدّدين مدافعاً

(108) Guillaume Ribier, *Sur L'Edit du mois d'avril, publiée le 25 février* ([s. l.: s. n., s. d.]). B. N. Lb 35 728.

عن وصول الهوغونو إلى الوظائف العامة في الدولة. كما يستشهد في سياق برهانه بمثل الأباطرة القدماء وما تحلّوا به من تسامح ورحابة صدر يشهد عليهما قبولهم الهراطقة في الوظائف العامة، لافتاً بقوة إلى الفرق النوعي بين الكنيسة والمجتمع المدني:

«ومع أن السيادة لا تكون دوماً، كما نرغب ونحب، للديانة الحقيقية وحدها، بل غالباً ما يشوّهها تنوع الديانات. . . ، فإن هذا التنوع يجب ألا يدفع الرعايا الصالحين إلى التهاون، ضمن رباط القوانين نفسها، في الحفاظ على الألفة الحقيقية في ما بينهم والتفاهم المتبادل والتعاطي الأخوي. ذلك يذكّرنا بقول قديم لأحد الفلاسفة من أن تناسق العالم يتكوّن من أشياء متناقضة. كذلك في كنيسة الله. .. لايجوز أن يحصل أي انقسام. .. أما في الواقع الخاصّ بالدولة، إن جاز التعبير، فيتعيّن على الديانات المختلفة، إن هي أفسدت صفاء الكنيسة، ألا تعكّر سلام الممالك والإمارت الزمنية. أما نعلم جيداً، في ما يتعلّق بالأمن حصراً، أن قوانين الدين والدولة هي من التباين بحيث إنّنا غالباً ما لا نجد شيئاً مشتركاً بينهما»[109].

لكن أكثر ما يستثير اهتمامنا هو ذلك البحث القصير المغفل الذي يعود إلى العصر نفسه: **في وفاق الدولة الناشىء عن التقيّد بقرارات التهدئة**، والذي تضمنت صفحاته الأولى مدحاً تقريظيّاً للحرية الدينية[110]، إذ هي الوسيلة الوحيدة للحؤول دون تحوّل انقساماتنا إلى كوارث:

«فلنطلق العنان لتنوّع الديانات هذا. .. نرَ أن في منح هاتين الديانتين الحريّةَ شفاءً للدولة، فالحرية توقف تهوّر انقساماتنا. .. هل يعقل أن تكون مشاعرنا مغلقة وغبية ومتحجّرة إلى حد أننا لم نتعلّم على مدى أربعين سنة أن الراحة والفرج من المضايق إنما يأتيان فقط من طريق السماح بحرية ممارسة ديانتين اثنتين في هذه المملكة؟ أنتِ وحدك من أنادي أيتها الحرية وبك وحدك أستغيث كي تهبّي إلى نجدتي. .. وحدك كنتِ ملاذ الألمان القلقين وملجأهم، وحدك سبب راحتهم وبقائهم. بكِ ازدهرت مملكة بولونيا، وصمدت على حال واحدة من الوحدة والوئام بوجه كبار أعداء الأرض كلهم، وبكِ وحدكِ تستطيع فرنسا أن

---

(109) المصدر نفسه، ص 6 ـ 7.

(110) *De La Concorde de l'état par l'observation des édicts de pacification* (Paris: [s. n.], 1599). B. N. Lb35 744.

تستعيد قواها وتقاوم أعداءها وتجبرهم على القيام بواجباتهم»[111].

لعلّ ما نسمعه هنا هي الأصداء الأولى للتفاؤل الليبرالي، كما سوف يغلب التعبير عنه لاحقاً في إنجلترا وفرنسا. وفي اعتقادنا أن المناداة بالحرية نادراً ما أظهرت في العهود السابقة مثل هذا الزخم.

ومردّ هذه الثقة بالحرية الدينية إلى التيقّن من أنها لن تُعكّر السلم الأهلي متى تم فهمها على حقيقتها. يقول المؤلّف: «سيكون من السهل التأكيد بأن التسامح مع كلتا الديانتين في ظل الانقسام الحاصل في الكنيسة يجب ألا يكون سبباً لانقسام الدولة»[112]، فقواعد التوافق في الكنيسة هي غير قواعد التوافق في الدولة. هذا ما يظهره التاريخ: «إن وفاق الدولة لا يتوقف على التوافق الديني الذي استطاعت دول وإمبراطوريات كثيرة، ولا تزال، أن تحافظ في غيابه على مقوّماتها بالكامل»[113]. منها إمبراطورية قسطنطين التي كانت تسمح بتنوّع الديانات من دون أن يتسبب لها ذلك في أي اضطراب. ولا شك في أن الدولة بحاجة للاستناد إلى ذلك المبدأ المشترك بين جميع الديانات، والذي هو معرفة الله، خالق العالم وضابط الكل، وعبادته. «أما بالنسبة إلى سائر القوانين والمسلّمات الخاصة بكل ديانة، فهيهات أن ترتهن الدولة للدين... بل إن التقيُّد بالدين هو الذي يرتبط عادة بحكم الدولة»[114]. ولنقل إن الدولة هي من الدين الحقيقي بمثابة القمر من الشمس، فكما إن القمر، على استنارته بالشمس، لا يحتاج إليها في دورانه، كذلك الدولة يمكنها الاستمرار بمعزل عن الدين الحقيقي، وإن تكن تغتني بفيض نوره[115]. ما من صلة جوهرية بين المجتمع السياسي والدين، تماماً كما لا توجد صلة جوهرية بين الدين والتجارة. وهل يتعيّن علينا إبطال كل عقد بين تاجرين من ديانتين مختلفتين؟ «فلماذا، إذاً، نريد بسبب هذا التنوع مقاطعة هذه الشركة التي تتيح لنا تقاسم الخيرات والتنكّر لهذا العهد وهذا القران الذي قادتنا إليه الطبيعة في ظل الطاعة لملكنا»[116]؟ هكذا نخلص مع المؤلّف إلى

---

(111) المصدر نفسه، ص 7 ـ 8 و12 ـ 13.

(112) المصدر نفسه، ص 15.

(113) المصدر نفسه، ص 27.

(114) المصدر نفسه، ص 28.

(115) المصدر نفسه، ص 37.

(116) المصدر نفسه، ص 55.

القول إن التمييز الصحيح بين الدين والمصالح الزمنية هو تطوّر نحو السلم الأهلي الذي لا يعود معه تنوّع العبادات يشكّل خطراً على وجود الدولة:

«يفترض كثيرون أن تنوّع الديانات ينشأ عنه تنوع في الدولة، من غير أن يدروا أن الدين والدولة حكمان في غاية التمايز والانفصال، ففي اعتقادهم أن هذا التنوّع يغذي تنوّع الإرادات والمشاعر والمقاصد لدى الشعب، وقد فاتهم أن الحكام موكلون بتوجيه هذا التنوع وهذا الاختلاف في أعمالنا نحو التوافق وراحة الخير العام»[117].

يصعب، غداة قرار نانت، أن نسمع كلاماً أشد تعبيراً من هذا الكلام عن وجهة نظر «السياسيين»، فقد تم لهذا المؤلّف المغفَل أن يوجز ببضع صفحات بليغة، شديدة الأسر، كل ما سبقت صياغته منذ بداية عهد شارل التاسع، بنسب متفاوتة الوضوح.

كذلك سيُصدر بيار دو بلوي (Belloy)، عدو الحلفويين اللدود، في إطار هذه الروحية عينها، مداولة في قرارات التهدئة (1600). وهو عبارة عن شرح مفصّل لبنود قرار نانت، يعرض على الفرنسيين في غياب الوحدة الدينية التي «هي أمر نتمناه أكثر مما نرجوه»، أن «يتحدوا بالمودّة من أجل خدمة الملك ودولته تاركين لكلّ امرىء أن يمارس الديانة التي تسمح بها شريعة الأمير ويؤدي عنها حساباً لله»[118].

8 ـ ريشيليو وانتصار نهج «السياسيين»

ليس لنا أن نتتبّع المسالك التي اتخذها قرار نانت منذ أن قُذف به في مهب المقادير وحتى إبطاله (1598 ـ 1685)، إنما يقتضي الإقرار بأن تطبيقه ظل، بالرغم من المعارضات الشديدة، مرضياً بالإجمال حتى بداية حكم لويس الرابع عشر الشخصي[119]، حيث أدركه عام 1629 تعديل مهم في أحد جوانبه. ولئن لم

---

(117) المصدر نفسه، ص 42 ـ 43.

(118) Pierre de Beloy, *Conférence des édits de pacification* (Paris: P. L'Heuillier et J. Mettayer, 1600), f° 119 b, 122 a.

(119) Gaston Bonet-Maury, *La Liberté de conscience en France depuis l'édit de Nantes jusqu'à la séparation (1598-1905)*, 2e éd. (Paris: F. Alcan, 1909), pp. 15-35.

يعد البروتستانت بعد معاهدة آليه (Alès)، في الثامن والعشرين من حزيران/ يونيو التي تلاها قرار عفو نيم (Nîmes) (تموز/ يوليو)، يشكلون في المملكة حزباً سياسياً ودينياً، ما أدّى إلى فقدانهم جميع مراكزهم الأمنية وتداعي مدنهم الحصينة، فإنه لم يحصل أي مسّ ببنود قرار نانت الدينية التي جرى التقيّد بها كاملة[120].

كان لويس الثالث عشر، على غرار هنري الرابع، يأبى الدخول في سياسة اضطهاد متعمّدة. وهو ما حفظه له غروسيوس وطاب له التنويه به في كلمة الإهداء المخصصة للملك في كتابه في **حق الحرب والسلم** (1625): لم تقمعوا بالقوة مشاعر النفوس المختلفة عنكم في الشؤون الإلهية. والواقع أن لويس الثالث عشر كان على وشك الانتصار على التمرّد البروتستانتي في آذار/ مارس عام 1629، عندما أكد في رسالة إلى البرلمان تصميمه على التخلص من حزب سياسي معلناً أن «هذا هو هدفنا ومسعانا الراهن». لكنه أضاف أن من الواجب «انتظار الإنجاز الباقي من السماء ومجانبة العنف وكل ما يخرج عن إطار الحياة الصالحة والقدوة الحسنة»[121].

كان لنصائح ريشيليو (Richelieu) تأثير عظيم على السياسة الملكية، اعتباراً من عام 1625. وقد بلغ تيار «السياسيين» المعتدلين الذي درسنا تاريخه أقصى غايته مع الكاردينال العظيم الذي كان، على الصعيد الشخصي، عدوّاً للعنف الديني على الدوام. لقد كان أسقفاً شاباً لمدينة لوسون (Luçun) يوم كُلّف إلقاء خطاب ختامي للهيئة التمثيلية العامة في الثالث والعشرين من شباط/ فبراير عام 1615، فندّد أولاً بانتهاك القدسيات البغيض الذي أقدمت عليه، ليلة عيد الميلاد عام 1614، مجموعة من البروتستانت في ميلو (Milhau) ثم أضاف: «أما الآخرون الذين أعماهم الخطأ وهم يعيشون بسلام تحت سلطتكم، فلسنا نفكّر فيهم إلا لكي نتمنى ارتدادهم ونسرّع تحققه بمثلنا الصالح ونصائحنا وصلواتنا فهي وحدها الأسلحة التي نريد محاربتهم بها»[122].

(120) نجد نص القرار في: Elie Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes*, 5 vols. (Delft: [s. n.], 1693), t. 2, pp. 92-98.

(121) رسالة من سوز بتاريخ 21 آذار/ مارس 1629، نجدها في: Avenel, éd., *Lettres de Richelieu*, t. 3, p. 261.

(122) Adolphe d'Ennery, *Les Mémoires de Richelieu* (Paris: Société de l'histoire de France, 1907), t. 1, pp. 355-356. =

وستطالعنا لمسة المحبة هذه نفسها في وصيته السياسية:

«ما من ملك في العالم إلا وهو ملزَم... تأمين ارتداد الذين ضلّوا طريق الخلاص وهم يعيشون تحت حكمه. لكن لما كان الإنسان يملك من التعقل ما يخوّله بلوغ هذا الهدف السامي، فقد أبت عليه الرويّة أن يسلك إلى ذلك سبلاً متهورة قد تدفع به إلى اقتلاع الحنطة مع الزؤان الذي ينوي استئصاله. هذا الزؤان يصعب تطهير الدولة منه بغير طريق اللطف والوداعة خشية حدوث أي زعزعة قد تقضي عليها أو تلحق بها الضرر الفادح»[123].

لم تكن روحية المحبة المسيحية وحدها هي التي تملي على رجل الدولة سياسة التسامح، إذ إنها من وحي نهج سياسي في غاية التماسك يتعارض جذريّاً مع سياسة ملوك الإسبان منذ شارلكان. لقد ميّز البابا سِكستس الخامس بوضوح أيام الحلف الدوافع الحقيقية التي كان يتبعها فيليب الثاني في سياسته الخارجية. إنها تتخذ ظاهريّاً طابع إحياء الكثلكة في أوروبا، لكنها، في الواقع، إمبريالية زمنية تعرف كيف تستعمل الذرائع الدينية من أجل بلوغ غاياتها، فإذا ما استأنسنا بالتعليمات التي زوّد بها موفد الكرسي الرسولي الكاردينال كايتاني (Caetani)، عام 1589، من أجل تسوية مسألة الخلافة في فرنسا أمكننا أن نقرأ الآراء النافذة الآتية:

«يجهد ملك إسبانيا قبل كل شيء في تأمين الحماية لدوله وتوسيعها، بصفته ملكاً زمنياً. لذا يريد أن يضع على رأس فرنسا أشخاصاً من خلقه وابتكاره... أما الحفاظ على الديانة الكاثوليكية التي هي هدف البابا الأساسي فليست، في نظر جلالته، إلا مجرّد ذريعة لأن هدفه الرئيسي هو الحفاظ على أمن دوله وتوسيعها»[124].

= انظر أيضاً المؤلَّف الدفاعي الذي وضعه ريشيليو عام 1617 وأهداه إلى الملك: *Les Principaux points de la foy de l'église catholique défendus contre l'écrit adressé au roi par les quatre ministres de Charenton* (Paris: [s. n.], 1642).

(123) Armand Jean du Plessis Richelieu, *Testament politique*, édition critique, publiée avec une introduction et des notes par Louis André et une préface de Léon Noël (Paris: [Robert Laffont], 1947), IIe p., chap. 1, p. 323.

(124) نشر نص هذه التعليمات: M. de Boüard, *Sixte-Quint, Henri IV et la ligue. La Légation du cardinal Caetani (1589-1590)* (Bordeaux: [s. n.], 1932), p. 62.

وقد عرف ريشيليو كيف يميز بحزم بين الروحي والزمني، جرياً منه على سنّة «السياسيين» المعتدلين، بخلاف السياسة الإسبانية التي كانت تخلط بين هذين القطاعين طمعاً في تحقيق المزيد من الغلبة. لذا لم يتوانَ في سياسته الخارجية عن التحالف مع دول بروتستانتية قوية من أجل محاربة إسبانيا ومملكة النمسا[125]، في الوقت الذي كان يحبط المؤامرات الإسبانية في الداخل بمحافظته على التسامح الأهلي مع المصلحين، غير عابىء باعتراضات «الحزب المتزمّت». ومع أنه رجل الكنيسة، فقد حقق استقلال الدولة وتَعَلْمُنَها ضمن الحدود الصحيحة. وكان، كما يقال في أيامنا، يحافظ على ما يصح اعتباره «علمنة» الدولة، من دون أن يقع في «العَلمانية». ويمكننا تبيّن موقفه الإجمالي بوضوح من خلال التعليمات التي قدّمها، لدى تسلّمه مهمته الأولى، إلى م. دو شومبرغ (Schomberg)، سفير فرنسا لدى الأمراء الألمان، في التاسع والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر عام 1616:

«إن تنوّع الأديان لا يجعل منا دولاً مختلفة، فنحن، وإن كنا منقسمين في الإيمان، نبقى متحدين في خدمة الأمير بحيث يستحيل على أي كاثوليكي أن يفضّل إسبانياً على فرنسي هوغونو في الشؤون المتعلّقة بالدولة»[126].

وقد استدعى ريشيليو، كما نعلم، كثيرين من منظّمي الدفوعات طالباً إليهم أن يعضدوه في صراعه ضد الرأي العام الذي ما برح يعارض سياسته[127]. وإذا كان قد ترك لهؤلاء حرية النشر كاملة، فقد احتفظ لنفسه، بالمقابل، بحرية التبرّؤ منهم وزجّهم في سجن الباستيل إذا ما أصبحوا مثار شبهة أو سبب إزعاج[128].

---

(125) حول هذا الموضوع وتبرير التحالفات مع البروتستانت، انظر مقالات: «Politique nationale et idée chrétienne dans les temps modernes,» *Etudes* (20 février, 5 et 20 mars 1933).

انظر خصوصاً عدد 20 آذار/ مارس، ص683 ـ 702.

(126) Avenel, éd., *Lettres du cardinal de Richelieu*, t. 1, p. 224.

(127) إضافة إلى: Joseph Leclerc, «Qu'est-ce que la liberté de l'église gallicane,» *Recherches de sciences religieuses*, t. 23 (1933).

يمكن مراجعة: G. Fagniez, «L'Opinion publique et la polémique au temps de Richelieu,» *Revue historique*, t. 60 (1896), pp. 442-484, et Maximin Deloche, *Autour De La Plume du cardinal de Richelieu* (Paris: [Société française d'imprimerie et de librairie], 1920).

(128) تلك هي حال فانكان الذي زجّ في سجن الباستيل في الرابع من حزيران/ يونيو عام 1627 وفيه توفي بعد سنة. انظر: Deloche, *Autour De La Plume du cardinal de Richelieu*, pp. 429.

ومن بينهم أشخاص، أمثال فانكان (Fancan) وجيريمي فيرييه (Jérémie Ferrier)، أكسبوا تفكيره قسوة وتصلباً وأيقظوا فيه شيئاً من العدوانية أحياناً، ولو انهم كانوا يستلهمون توجيهاته، بدون أدنى ريب. وقد كتب غوستاف فانييز (Fagniez) في هذا الصدد يقول: «كان ريشيليو وفانكان يختلفان حول الطريقة أكثر منهما حول المبادئ، وذلك من باب التدقيق في المواقف التي يتعيّن اتخاذها من مستجدّات الحياة اليومية. وكلاهما كان يمتلك سمة فذّة فريدة في هذا الاختلاف. فالأول من رجالات السلطة... بينما تنحصر مسؤولية الثاني بقلمه وأمام الوزير فقط»[129].

وقد جعل هؤلاء جميعاً يتصدّون لسياسة «الحزب المتزمّت» الممعن في التبعية لإسبانيا بسياسة «الفرنسيين الصالحين» الحريصين على المصلحة الوطنية، فإن قال الغيورون، على حد إشارة فانكان: «إنه لأفضل لنا أن نكون إسبان من أن نكون هوغونو، كما إن المخاطرة بالمملكة هي أفضل من المخاطرة بالدين»، وجب الردّ عليهم مع السوربون: «لا يجوز أن نرضى بخسارة أي من الدولة والدين بل علينا أن نكون مسيحيين حقيقيين، لا إسبان ولا هوغونو، أعني كاثوليك فرنسيين ووطنيين صالحين نعيش ونموت في كنف الكنيسة ملتزمين الطاعة لملوكنا»[130]. أما دريون (Dryon) (1625)، وهو مساعد آخر لريشيليو، فقد كتب في خطابه إلى الملك يقول: «لطالما تمنى الفرنسيون الحقيقيون اقتلاع الهرطقة لكن خشيتهم راحت تتعاظم من ضياع الدولة التي كانت تتراءى لهم معرّضة لألف خطر وخطر في حال أقدمت جلالتكم على شن الحرب ضد من يدّعون أنهم مصلحون»[131]. وقد استند الكتّاب المذكورون إلى المبادىء نفسها في مجال السياسة الخارجية، تبريراً لتحالف الملك مع دول الهراطقة، منهم ذلك المؤلّف المجهول لكتاب **الحلف الضروري** (1625)، وكان يرمي من خلال مطالبته بالحلف إلى التصدي الفعّال لكل من النمسا وإسبانيا، لذا هتف برجال الإكليروس قائلاً: «ألا لا يتعمّدن أحد منكم يا رجال الإكليروس إيهامنا بأن ما

(129) G. Fagniez, «L'Opinion publique et la polémique au temps de Richelieu,» *Revue historique*, t. 60, et t. 107 (1911), p. 72.

(130) *Le Miroir du temps passé, à l'usage du présent* (Paris: [s. n.], 1926). B. N. Lb36 2407, p. 48.

(131) Dryon, «Discours au roi sur la paix qu'il a donné à ses sujets de la religion,» *Mercure françois*, t. 12 (1626-1627), p. 438.

كان شأناً خاصاً بالدولة هو شأن دينيّ»[132]. كذلك جاك غوفريدي (Gaufridy) الذي أنشأ بعد عشر سنوات ردّاً على الهجائية الشهيرة: تصرفات الكفار تجاه الفرنسيين، مورداً بالمعنى نفسه: «لا فرق في أن يكون الذين نتحالف معهم كاثوليك أو غير كاثوليك، فإن هذا التحالف يتعلّق بالحق الإنساني، فقط»[133]. أخيراً، نذكّر بانتقادات فانكان اللاذعة في المذكرة التي وجّهها إلى ريشيليو قبل دخوله السجن بقليل:

«طالما أن فرنسا تسلك في تدبير شؤونها على هدي توجيهات مجمع نشر الإيمان، فمن المؤكد أنها ستفشل ويخيب أملها في مجال الحكم السياسي، لاسيما أن تأسيس هذا المجمع كان في جزء منه من أجل تمرير مصالح الكرسي الرسولي ببراعة تحت غطاء الضمير. . . ، فعلى الفرنسيين أن يتنبّهوا للفخاخ التي ينصبونها لنا ويعلنوا بجرأة أننا نعرف كيف نفصل بين مصالح الدولة ومصالح الكنيسة من دون أن نخلط الأشياء أو نجعل من كل شيء مسألة ضميرية على حساب هذه المملكة، كما يحصل في هذه الأيام»[134].

وإذا كانت إسبانيا الكاثوليكية ترى في فرنسا بلد «العلمنة»، فما ذلك، فقط، منذ ثورة 1789، بل إن فرنسا ريشيليو تكاد بكامل نهجها السياسي أن تكون عرضة لمثل هذا الاتهام، ما يوجب الإقرار بأن إيديولوجيا «السياسيين» لم تخلُ من خطر على الدين والمصالح الروحية . ذلك أن التمييز الذي كان يرتكز عليه التسامح الأهلي في فرنسا بين الروحي والزمني كان يفسح في المجال أمام بروز أشكال جديدة من تعلمن الدولة تزداد جرأة يوماً بعد يوم. والمطلوب هو أن نعرف ما إذا كان هذا التمييز يهدد مصالح الكثلكة الحقيقية أكثر مما تهددها إمبريالية زمنية تتستّر، على غرار الإمبريالية الإسبانية، بمظهر الغيرة على الدين.



(132) *La Ligue nécessaire* ([s. l.: s. n.], 1625). B. Mazarine, Rec. 37.285, 11e pièce, p. 10.

(133) Jacques Gaufridy, *L'Impiété renversée, ou la malice découverte de la haine contre les Français, apologie du sieur Jacques Gaufridy, pour le roi très-chrétien Louis le Juste* (Paris: S. Cramoisy, 1636).

(134) نشر هذه المذكّرة: (Avis à Richelieu, mars 1627): Fagniez, «L'Opinion publique et la polémique au temps de Richelieu,» pp. 78-79.

بذل مازاران (Mazarin)، كما نعلم، قصارى جهده للحفاظ على السلم الديني وفقاً لمبادئ ريشيليو. وكان إعلان سان ـ جرمان عام 1652 قد ثبّت مضمون قرار نانت بعد تذكيره بأن «رعايا الديانة البروتستانتية المصلحة» قد «برهنوا بصورة أكيدة عن مودّتهم وأمانتهم»[135]. لكن انتفاضة معادية قامت ضد البروتستانت في جميع أنحاء المملكة حين ذاع في باريس خبر إعدام الملك تشارلز الأول بأمر من الثورة المنتصرة في إنجلترا، (9 شباط/ فبراير 1649)، حيث كتب أحد الهجّائين يقول: «لم تكن الثورة، بل الهرطقة، هي التي قطعت رأس ملك بريطانيا العظمى، تحديداً، . . . الهرطقة التي قضت على عبادة الله ومعها على عبادة الرجال الذين يجب أن يحكموا الآخرين»[136]. وقد كان من الممكن أن يجري استغلال هذا الحدث الخطير لمحاربة الإصلاح في فرنسا تماماً كما كانت مؤامرة البارود عام 1605 مناسبة لمحاربة الكاثوليك في إنجلترا. لكن شيئاً من هذا القبيل لم يحصل، ولم يطرأ على السياسة الملكية تجاه البروتستانت أي رد عكسي يذكر.

صارت فرنسا الكاثوليكية في عهد ريشيليو ومازاران ملاذاً لطلاب الحرية الدينية. وكانت بولونيا الكاثوليكية قد سبقتها إلى ذلك في القرن السادس عشر. ذلك ما أقرّ به القس بانييه (Pannier) من باب الأمانة والصدق لدى إشارته إلى «مدى مساهمة قرار نانت في جعل فرنسا متقدّمة على البلدان الأخرى في هذا الشأن». ولا شك في أن البروتستانت تعرّضوا إلى مكائد كثيرة جرّاء رزوحهم تحت وطأة الضغط الذي كان يمارسه رأي عام لم يُلقِ سلاحه بعد. لكن المؤلّف يضيف أن «وضع البروتستانت مهما بلغت هشاشته في باريس يبقى أفضل بكثير

---

(135) نجد نص هذا الإعلان في: Benoist, *Histoire de l'édit de Nantes*, t. 3, p. (38).

(136) *Avertissements aux rois et aux princes pour le traité de la paix; et le sujet de la mort du roi de la Grande-Bretagne* (Paris: Ve A. Musnier, 1649) p. 6.

حول ردود الفعل التي أثارها إعدام الملك شارل الأول في فرنسا، انظر: Georges Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française depuis la guerre de cent ans jusqu'à la fin du XVIe siècle*, travaux et mémoires de l'université de Lille. Droit-Lettres. Nouvelle série; fasc. 11, 13, 3 vols. (Paris: [s. n.], 1927; 1930), t. 1, pp. 73 sq.

يشير م. أسكولي، شأن غي بانتان، إلى أن كثيرين كانوا يحمّلون البروتستانت مجتمعين مسؤولية هذه الجريمة (ص 76).

من وضع الكاثوليك في لندن. ولئن كانت الشتائم تنهار على القساوسة في طريقهم إلى شارنتون (Charenton)، فقد ظلوا يتمتعون بحرية التنقّل، بينما كان هذا الحق محظوراً على الكهنة في العاصمة البريطانية»[137].

كيف تمكّن لويس الرابع عشر خلال سنوات ملكه الشخصي من إعادة فرض القاعدة القديمة بكامل صرامتها: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد»؟ بل كيف تمكّن حكمه الاستبدادي من فرض مبدأ ديانة الدولة على فرنسا بصيغته الأكثر تصلّباً: الناس على دين ملوكهم؟ إن تحديد مصدر هذا التحوّل يخرج عن نطاق بحثنا في هذا المؤلّف.

(137) Jacques Pannier, *L'Eglise réformée de Paris sous Louis XIII de 1621-1629 environ*, 2 vols. (Paris: [Champion], 1932), t. 1, p. 225.

الفصل السادس
مسألة التسامح في الأعمال الأدبية للقرن السادس عشر

1 ـ قبل الحروب الدينية (1530 ـ 1560)

قلما ابتعد كبار كتّاب هذا العصرعن تقاليد الأنسنية المسيحية، في الفترة السابقة للحروب الأهلية، فقد كانوا مؤيّدين لإصلاح لا يدعو إلى العنف ويحترم أطر المسيحية القديمة. وكانت أواصر الصداقة والودّ تشدّهم إلى أولئك الذين نصّبوا أنفسهم رسل التوافق الديني ولو لم يخوضوا فيه بشكل معلن، على غرار ما نرى لدى إراسم وغيوم بوستيل. أما إذا بدا أن انتقاداتهم اللاذعة، في الغالب، ضد الاختلالات والتجاوزات في الكنيسة تدنيهم إلى البروتستانتية، فإن حرية التعبير هذه كانت مألوفة آنذاك، ولا تدلّ، في معظم الأحوال، على أي إرادة حقيقية بالانفصال عن الديانة التقليدية.

لن نسعى إلى تحديد ديانة كليمان مارو (Marot) (1496 ـ 1544)[1]، بعدما سبقنا إلى ذلك كثيرون. لكن أخص ما فيها هو التقلب الذي يُعزى إلى طغيان التديّن العاطفي على الاقتناع الثابت والحارّ، فضلاً عن صفة السطحية الغالبة على

(1) انـظـر: Pierre Jourda, *Marot: L'Homme et l'oeuvre* (Paris: Boivin, 1950); Jean Plattard, *Marot: Sa Carrière poétique, son oeuvre* (Paris: Boivin, 1938); Henri Guy, *Histoire de la poésie française au XVIe siècle* (Paris: [s. n.], 1926), t. 2; Pierre-Louis-Joseph Villey, *Les Grands écrivains du XVIe siècle* (Paris: Champion, 1923); Pierre Imbart de La Tour, *Les Origines de la réforme*, 4 vols. (Paris: Hachette, 1905-1935), t. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*, pp. 304-309, et Armand Müller, *La Poésie religieuse catholique de Marot à Malherbe* (Paris: Impr. de R. Foulon, 1950).

ثقافته، والتي تجعله أقرب إلى الشعراء الفصحاء منه إلى كبار الأنسنيين. قيل إنه معادٍ للكثلكة، لكنه[2] «بالأحرى، معادٍ للسوربون»، كما يشير بيار جوردا، حاقد على معلّميها لأنهم كاثوليك متعصّبون كانوا ينعتونه «باللوثري»، وقد راحوا، بحسب ظنه، يفكرون بإرساله إلى المحرقة بعد قضية الملصقات الإعلانية (1534)[3]. كذلك اتهم بأنه من محبّذي الإصلاح الكالفيني[4]. لكننا، وإن كنا لا ننكر لجوءه عام 1542 إلى جنيف على أثر هربه مجدّداً من السوربون، ولا النجاح الباهر الذي ستحظى به ترجمته لسفر المزامير في الأوساط الكالفينية، لا يسعنا أن ننكر أيضاً اضطراره، منذ أوائل العام 1544، إلى مغادرة جنيف خلسة هرباً من طغيان كالفن، فإن يكن ثمة موضع أشعره بالراحة فهو بلاط مارغريت شقيقة الملك حيث عاش ثماني سنوات (1518 ـ 1527). ولسوف يجد في ملكة النافار أبداً صديقة وحامية. وإذا كانت نزعتها الصوفية تروق له باعتدال، فقد أسرته روحها الإنجيلية السمحاء. ذلك أن مارغريت عام 1535 تحمّست لمشروع الحوار مع ميلانختون[5]، وهو ما لمّح إليه مارو بالذات في رسالته الشعرية الثانية: «حديث متهافت»، والتي لم تخلُ من التعريض بمعلمي السوربون:

ما قصدي أن يمتنع ميلانختون

عن إبداء رأيه للملك

لكن معلمينا

فدجّوا سماع المجادلات بشأنه[6]

وباختصار، فإن مارو، مترجم «حوارات» إراسم[7] وتلميذ مارغريت، يبقى

---

(2) Jourda, *Marot: L'Homme et l'oeuvre*, p. 155.

(3) Clément Marot, *Oeuvres complètes*, revues sur les meilleures éditions avec une notice et un glossaire par Abel Grenier ([Paris: Garnier frères, 1920]), t. 1, pp. 201-202. (Epistre au roy, 1535).

(4) وبالأخص: Emmanuel-Orentin Douen, *Clément Marot et le psautier huguenot*, 2 vols. (Paris: [Impr. Nationale, 1878-1879]).

(5) انظر ص 549 من هذا الكتاب.

Pierre Jourda, *Marguerite d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de Navare (1492-1549): Etude biographique et littéraire*, 2 vols. (Paris: champion, 1930), p. 95.

(6) Marot, *Oeuvres complètes*, épistre 49, t. 1, p. 217.

(7) ترجم منها حواران، انظر: المصدر نفسه، مج 2، ص 249 وما يليها.

في الخط العام الذي انتهجته الأنسنية المسيحية. وقد أشار إمبار دو لا تور إلى أن هذا «الشاب النابغة» لم يكن يتمنى إلا شيئاً واحداً إسمه الحرية، في الدين كما في الحب[8].

* * *

ما يصح في مارو يصح أيضاً في فرانسوا رابليه (حوالي 1494 ـ 1553)، بنسبة أكبر. وكل محاولة للبرهنة بعد دراسة لوسيان فيفر (Febvre)، على أن مؤلّف غرغانتوا (Gargantua) وبانتاغرويل (Pantagruel) لم يكن بروتستانتياً، ولا عقلانياً سابقاً لأوانه، ولا مُلحداً بل تلميذاً مرحاً لإراسم[9]، هي محاولة لا تخلو من الجرأة. ولا شك في أن التفاصيل اللاهوتية لا تُربك مسيحيّة عمالقته، فهو معادٍ للإكليروس والرهبان، شديد التحرّر في مسالكه وطروحاته، لكنه يبقى، إن جاز التعبير، شأن معلمه الأنسني العظيم، في مسار الكنيسة[10]. لم يقتصر رابليه على الاستيحاء من أشهر كتابات إراسم في هذا الموضع أو ذاك من مؤلّفاته، بل اعتبر نفسه إبنه الروحي، كما تؤكده رسالة بارزة بعث بها في الثلاثين من تشرين الثاني/نوفمبر عام 1532 يعلمه بإرساله مخطوطاً لفلافيوس جوزيف (Flavius Josèphe) : «لقد دعوتك أباً ـ أبي في الأنسنية ـ ولو أذنت لي عطوفتك لزدت على ذلك بتسميتي إياك «أماً». وبعد أن يشبّهه بامرأة تغذي وتنمّي في أحشائها ولداً لم تَرَه بعد! يختتم بالقول: «إني مدين لك بكل ما أنا عليه وكل ما أملك»[11]. وقد جاءت أحدث الدراسات تؤكد أهمية هذا المديح بدل أن تغضّ منه. وقد أحسن بلاتار (Plattard) التعبير إذ قال: «إنها شهادة إيمان موجزة»[12].

ولسنا لننسى كذلك أنه كان لرابليه صديقان مدافعان، على الدوام، هما الأخوان دو بيلّيه اللذان سبق أن تعرّفنا إليهما في معرض الحديث عن دورهما

---

(8) Imbart de La Tour, *Les Origines de la réforme*, t. 3, p. 309.

(9) Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle: La Religion de Rabelais*, l'évolution de l'humanité; 53 (Paris: A. Michel, 1942), pp. 330-360.

(10) انظر كذلك آراء جوردا في: Pierre Jourda, *La Gargantua de rabelais*, les grands événements littéraires (Paris: Sfelt, [1948]), pp. 117 ss.

(11) Desiderius Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, Denuo Recognitum et Auctum per P. S. Allen ([Oxford]: OUP, 1906), nº 2743, t. X, p. 130.

حول صحة هذه الرسالة، انظر إيضاحات ألن ومراجعها.

(12) Jean Plattard, *François Rabelais* (Paris: Boivin, 1932), p. 134.

التوفيقي في الشأن الديني، فقد رافق الكاردينال جان دو بيلّيه، أسقف باريس، إلى روما مرتين بصفة طبيبه الخاص، الأولى، عام 1534، والثانية، عام 1535، قبل أن يلتحق عام 1540 بصفة طبيب ومستشار بغيوم دو بيلّي، أمير لانجيه (Langey) الذي كان الملك قد عيّنه حاكم مقاطعة البيمون (Piémont) عام 1537. وما أكثر ما كان يضمر مودّة لهذه النفس «المرموقة، والكريمة والبطولية» كما ينعته في الكتاب الرابع (الفصل السابع والعشرين)[13].

* * *

كان الكاردينال جان دو بيلّيه، أسقف باريس والمدافع عن رابليه، أعزّ صديق وأفضل نصير لأهل الأدب في زمانه. وكان يروق له حوالي عام 1550 أن يستقبل كلاًّ من الشعراء: سلمون ماكران (Macrin) في ملكيته الخاصة في سان ـ مور (Saint-Maur)، وميشال دو لوبيتال، وهو مستشار في برلمان باريس وشاعر ذائع الصيت باللاتينية، ونسيبه الشاب يواكيم (Joachim) دو بيلّيه الذي سيرافقه إلى روما[14] عام 1553. لم يكن لوبيتال يومذاك ذاك «السياسي» المستعد لقبول انقسام المملكة الديني، بل كان ينتمي إلى عالم الأنسنيين الفرنسيين الذين لا يرتاحون إلى الإصلاح ولا إلى الحماسة المتزمتة التي ميزت لاهوتيي السوربون. وأعز صديقين له هما مؤسّسا مدرسة البلياد (La Pléiade) : رونسار الذي أهداه عام 1552 قصيدة غنائية شهيرة[15]، ويواكيم دو بيلّيه.

أما يواكيم دو بيلّيه (1522 ـ 1560) فنحفظ له مستنداً في غاية الأهمية يفصح عن هدف الشاعر السياسي والديني. وهو كناية عن رسالة شعرية وجّهها إلى الملك الشاب فرانسوا الثاني (1559 ـ 1560) بعنوان: خطاب مطوّل إلى الملك

(13) حول علاقات رابليه بالأخوين دو بيلّي، انظر: V. L. Bourilly, *Guillaume Du Bellay, seigneur de Langey, (1491-1543)* (Paris: [s. n.], 1905),

توفي غيوم دو بيلّي عام 1543 على مقربة من روان التي كان قد انتقل إليها منذ فترة، انظر: Plattard, Ibid., pp. 170 ss.

(14) Henri Chamard, *Joachim du Bellay, 1522-1560*, travaux et mémoires de l'université de Lille; t. VIII, mémoire n 24 (Lille: Siège de l'université, 1900), p. 278.

(15) Pierre de Ronsard, *Oeuvres complètes*, texte de 1578 publié avec compléments, tables et glossaire, par Hugues Vaganay; une introduction par Pierre de Nolhac, 3 t. (Paris: Libr. Garnier frères, 1923), t. 3: *Les Odes*, pp. 35-39.

عن وضع دول مملكة فرنسا الأربع[16]. وإذا كان قد اعتُبر ردحاً طويلاً من الزمن تفسيراً لرواية لاتينية مفقودة لميشال دو لوبيتال ، فقد تبيّن لاحقاً أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق[17]. إنما يتعيّن الإقرار بوجود نقاط مشتركة بين رسالة دو بيلّيه والحض الذي سيوجّهه مستشار فرنسا بعد أشهر إلى الهيئة التمثيلية المجتمعة في أورليان[18]. هذه النقاط المشتركة هي أيضاً نصائح الأنسنية المسيحية في ذلك العهد، ففي نظر الشاعر الذي لا يحب الإصلاح ويتطلّع إلى عودة الوحدة الدينية أن علّة انقسام الممالك هو «احتقار الدين». سوى أن إحياءها، في عرفه، لا يكون باعتماد وسائل القوة:

يستحيل التغلّب على هذا المسخ المشؤوم (الهرطقة)

بالنار وكبح جماحه بالحديد

وإنما يكون كبحه بالزهد

بالبساطة المتّضعة والطهارة

بالواجب المسيحي والحياة المقدسة

بعيداً عن الطمع والبخل والحسد

والكبرياء والفسق والغرور الباطل

تلك هي الفرصة الوحيدة للتغلب على هذا المسخ الأعمى[19]

---

(16) نجد نص هذه الرسالة الأصلي في: Société des textes francais modernes et Joachim du Bellay, *Oeuvres poétiques*, édition critique publiée par Henri Chamard, 6 tomes (Paris: [s. n.], 1908-1931), t. 6, pp. 191-237.

(17) انظر: Henri Chamard, *Histoire de la pléiade*, 4 vols. (Paris: H. Didier, 1939-1940), t. 2, p. 341, note 3.

إعترف شامار أنه دافع عن هذا الرأي شأن آخرين في أطروحته عن: Henri Chamard, *Joachim du Bellay, 1522-1560* (Lille: Siège de l'université, 1900), p. 440.

وكان يواكيم دو بيلّيه قد ترجم، بالمقابل، رسالة باللاتينية لميشال دو لوبيتال موجّهة إلى الملك فرانسوا الثاني، بعنوان: «De sacra Francisci II Galliarum regis institutione... sermo».

(Michel de Hospital, *Oeuvres*, éd. Dufey (Paris: [s. n.], 1826), t. 3, pp.353-366.

وقد ظهر هذا المستند بالفرنسية بعنوان: «Discours pour le sacre du très-chrestien roy Françoys II,» (Joachim du Bellay, *Oeuvres*, éd. Chamard, t. 6, p. 169-187).

(18) انظر ص 580 ـ 581 من هذا الكتاب.

(19) Joachim du Bellay, *Oeuvres*, éd. par Chamard, t. 6, p. 220.

إن تجديد الكنيسة الأخلاقي والإداري ـ لا المحرقات ـ هو الطريقة الوحيدة المَرْضيّة في السياسة الدينية، برأي يواكم دو بيلّيه وصديقه لوبيتال. وستستعيد الأبيات اللاحقة الانتقادات الموجّهة مراراً ضد ترف الأساقفة وتهاونهم وعاداتهم السيئة.

* * *

هذا الموقف الذي ظهر عام 1560، هو أيضاً موقف بيار دو رونسار (1524 ـ 1585). وليس ليتمارى اثنان في أن ميول رئيس البلياد المعادية للبروتستانتية هي أوضح بكثير مما يؤثر عن الشاعر الأنجيني[20]. غير أنه لم يبتعد عن الوسائل السلمية حتى بعد ثورة أمبواز، وقد اقترح في قصيدة مؤثّرة إلى غيّوم خادم المذابح أن تجري محاربة الإصلاح بالقلم لا بالرمح:

علينا منذ الآن أن نحمي بيوتنا

لا بالحديد القاطع بل بالحجج الدامغة

ونغير على أعدائنا بشجاعة

فنصرعهم بالعصي التي يريدون ضربنا بها

كذلك العدو الذي أغوى

بكتبه الشعب الجاحد فاتبعه في الضلالة

لذا كان علينا أن نفحمه بمناقشتها واحداً واحداً

ونحسن بالعلم مهاجمته ودحضه[21]

إن الجدل الأدبي الديني ناجع وضروري، لكنه، برأي رونسار، ليس كافياً لإعادة النفوس إلى الكنيسة، فهو، شأن إراسم وبوديه وآل دو بيلّيه ولوبيتال، يطالب بإصلاح قوي للكنيسة لا يتسبب في انقسامها. وقد كتب في رده على الوعّاظ (1563):

---

(20) حول موقف رونسار من الإصلاح، يمكن مراجعة: Pierre Perdrizet, *Ronsard et la réforme* (Paris: Fischbacher, 1902); Abbé Charbonnier, *Poésie française et les guerres de religion (1510-1574): Etudes historique et littéraire sur la poésie militante depuis la conjuration d'amboise jusqu'à la mort de Charles IX* (Paris: Bureau de la revue des oeuvres nouvelles, 1919); Chamard, *Histoire de la pléiade*, vol. 2, pp. 366 ss., et Raymond Lebègue, *Ronsard: L'Homme et l'œuvre*, connaissance des letters; no. 29 (Paris: Boivin, 1950), pp. 80-92.

(21) Ronsard, *Oeuvres complètes*, t. 7, p. 278.

صحيح أن الوقت يذّل كل شيء ويهدمه
ويدخل ألف تجاوز وتجاوز إلى الكنيسة

. . . .

ولكن هيهات أن أرضى بالبقاء في التجاوزات
بل أريد من كل قلبي الابتعاد عنها
تلك التجاوزات التي أكره وأبغض وأحتقر
غير أني لا أودّ الانفصال عن الكنيسة[22].

2 ـ رونسار وشعراء البلياد
خلال فترة الحروب الدينية (1562 ـ 1590)

هكذا بدا أشهر ممثلي الأدب الفرنسي حتى فترة ما بين عامي 1560 ـ 1562، منحازين إلى السياسة التي تعمل على صون الوحدة المسيحية من خلال الإصلاحات المتزنة والإجراءات المسالمة. لكن مواقفهم ستتنوّع بمناسبة الحروب الأهلية. وقد بات لزاماً على الكتّاب أن يتصدّوا لمشكلة التسامح الشاملة بحزم في مواجهتهم تيّاراً إصلاحيّاً آخذاً بتنظيم صفوفه حتى على الصعيدين السياسي والعسكري. ومنهم من ترك أفكاراً قيمةً حول هذا الموضوع بالنسبة إلى المؤرّخ.

لقد انعكست الحروب الدينية سلباً في البداية على مشاعر رونسار وشعراء البلياد، متزامنة مع الصدمة التي أحدثتها ثورات الهوغونو المسلّحة في إيمانهم المسيحي وشعورهم الوطني، بحيث لن يستطيع رونسار، وهو الوطني الصادق الموالي للملك، أن يغفر للإصلاح ما أقدم عليه من إساءات ضد وحدة المملكة السياسية والدينية[23]. وإذا كان قد رفض العنف قبل العام 1562، فقد بدأ ينصح به ويشجّع عليه بعد ثورة كونديه، حيث راح يطالب بحرب شاملة ضد الهوغونو في تتمة خطاب **ويلات هذا الزمن** بقوله:

يا أيها الوعّاظ الذين يملكون الجنود

---

(22) المصدر نفسه، مج 6، ص 325.

(23) انـظـر: Perdrizet, Ibid., pp. 100 ss.; *Histoire de la pléiade*, t. 2, pp. 366 ss., et Charbonnier, *Poésie française et les guerres de religion (1510-1574): Etudes historique et littéraire sur la poésie militante depuis la conjuration d'amboise jusqu'à la mort de Charles IX* pp. 37 ss.

ويحاربون بالسلاح ملكنا وسيدكم
قريباً يأتي هلاككم
والكبرياء مجلبة للندامة[24].

أما قصيدته توبيخ إلى شعب فرنسا عام 1562 فقد جاءت أكثر قسوة، حيث توجّه إلى الحكّام والقضاة آخذاً عليهم عدم تطبيقهم قوانين المملكة وفق الأصول:

لو انكم عاقبتم بالسيف القاطع
كل هوغونو متمرّد، وهرطوقي شرير
لكان الشعب ـ نَعِم بالسلام. لكن تغاضيكم
أضاع عزّة فرنسا وإمبراطوريتها[25].

كما توجّه في القصيدة نفسها إلى الجنود لا كمن يخاطب محاربين عاديين بل جنوداً في طريقهم إلى حرب صليبية:

لم تعودوا تحاربون كما في الماضي
من أجل توسيع حدود إمبراطورية ملوككم (أيها الجنود)
لكنكم بتّم تتمنطقون بالسيوف
من أجل مجد الله وحربه المقدسة[26].

بلغ سخط رونسار ذروته ضد الهوغونو بين عامي 1562 و1564. لكنه هدأ بعدها ليعود فيتفجر بالحدّة نفسها بعد معركة جارناك (Jarnac) التي شهدت مصرع كونديه في الثالث عشر من آذار/مارس 1569، حيث لم يكتفِ الشاعر بمدح دوق أنجو في أنشودة النصر[27] بل دعاه في قصائد ثلاث إلى إبادة «الأفعوان» البروتستانتي المتعدد الرؤوس[28]:

---

(24) Ronsard, *Oeuvres complètes*, t. 6, pp. 263-264.

(25) المصدر نفسه، مج 6، ص 300.

(26) المصدر نفسه، ص 309.

(27) المصدر نفسه، مج 6، ص 104 ـ 107.

(28) Ronsard: *«Prière à dieu pour la victoire,»* t. 6, pp. 353-356; «L'Hydre desfaict,» (t. 6, pp. 347-352), et «Les Eléments ennemis de l'hydre,» t. 6, pp. 357-359, dans: [Ronsard, *Oeuvres complètes*].

تشجع أيها الأمير، يجب أن تتمّ العمل

بقتل العدو

وتمزيق جسده أشلاء

يجب أيها الدوق أن تعلّق جثته

الدامية على باب

الهيكل المقدس...[29]

وقد برز في ذلك العصر شاعر آخر لا يقل تعصّباً عن رونسار، هو إيتيان جوديل (Jodelle) (1532 ـ 1573) الذي كان قد وقع فترة قصيرة في غواية الإصلاح، ما جعله أشد قسوة على مناصري هذا التيار من رئيس البلياد:

نصيحتي لكم إذا ما وجدنا بعض هؤلاء المتآمرين

المتواطئين على إثارة الفتن لا على الإنجيل

هي أن نعاقبهم بالموت

قبل انعقاد المجمع المقدس الذي يضمّ مختلف أعضاء المسيح[30]

وعندما أقيل لوبيتال من منصب المستشارية، عام 1567، نظم فيه جوديل أقذع الأهاجي. وأكثر ما أُخذ عليه قرارات التهدئة الصادرة عنه:

فإن سماحه بالديانتين

وفداحة الضرائب وفسق أتباعه

وأعمال الخلس والتزوير

وتعاظم أملاكه وخشونة نظمه

كلها تشهد على أنه لم تكن لديه يوماً

روح الفضيلة ولا معرفة الله[31]

---

(29) المصدر نفسه، مج 6، ص 351.

(30) Sonnet XXXVI (Etienne Jodelle, *Pléiade françoise*, avec notices biographiques et notes, par Ch. Marty-Laveaux, t. 2, p. 151).

حول جوديل، انظر: Chamard, *Histoire de la pléiade*, t. 3, pp. 241 ss.

(31) نطالع هذه القصيدة الهجائية في: Jodelle, *Pléiade françoise*, t. 2, p. 349.

كان رونسار قد تغنّى بمعركة جارناك بأسلوب سيرجّع ريمي بيلّو (Belleau) (1528 ـ 1577) نبراته مشيداً بانتصار مونكونتور (Moncontour) (30 تشرين الأول/ أكتوبر 1569) ومآثر الدوق انجو:

حاصداً أولئك الأوباش الأردياء

بيد رشيقة ماهرة

تنهال عليهم بالطعن

فيتهاوون كالسنابل تحت ضرب المناجل[32]

لابد كذلك من الاعتراف بمشاركة شعراء البلياد في انفجار حركة التعصّب التي رحّبت بمجزرة سان ـ برتيليمي عام 1572. وبحسب شهادة دو ليتوال، فإن أنطوان دو بايف (Baïf) وريمي بيلّو وجان دورا (Dorat) وكذلك جوديل، قد بالغوا في الاحتفاء بما كانوا يحسبونه انتصاراً لله والملك والملكة ـ الأم على الهرطقة البروتستانتية[33]، في حين لم نجد لدى رونسار قصيدة واحدة حول هذا الموضوع.

❊ ❊ ❊

على أنّا نخطىء إذ نظن أن حالة الغضب المقدّس على الإصلاح كانت تشمل جميع الشعراء والكتّاب الأنسنيين بين عامي 1562 و1572، فإن عدداً كبيراً منهم، باستثناء يواكيم دو بيلّيه الذي توفي قبل الحرب الدينية، قد ظلّ أميناً للتقاليد الإيرينية. وقد ترك لنا شاعر بواتييه جاك بيرو (Béreau) قصيدتين تؤكدان وطنيته وميوله السلمية، هما: مرثية لفرنسا بسبب الحرب الأهلية (1562)

---

(32) نجد هذه القصيدة المدحية في: المصدر نفسه، مج 1، ص 101.

(33) درس شاربونيه في أطروحته المشار إليها هذه القصائد التي أشادت بالانتصار (ص 341 وما يليها). أما شهادة دو ليتوال بخصوص جوديل فمدوّنة في: Registre-journal (éd. Michaud et Poujoulat, *Nouvelle Collection de Mémoires*, t. XIV, p. 29).

أما من خارج لابلياد فيجمل بنا ذكر: l'*Elogium Caroli IX* de l'humaniste Papyre Masson (1544-1611).

انظر: Pierre Ronzy, *Un Humaniste italianisant, Papire Masson (1544-1611)* (Paris: E. Champion, 1924), pp. 154 ss.

وكذلك: La Lettre à Elvidius de Guy du Faur de Pibrac, éditée et traduite Alban Cabos, *L'Apologie de la Saint-Barthélemy* (Paris: Edouard champion, 1922).

وقصيدته حول السلام المعقود بين الفرنسيين بعد الحرب الأهلية (1563). وقد كتب في المرثية يقول:

عندما تكرز بالإنجيل إفعل ما بوسعك

من أجل ردّ الضالين إلى الإيمان لا لكي تحرّضهم على النهب والقتل.

لذا كان عليك أن تقودهم

بالمواعظ الحلوة والمقدسة

باللطف والتواضع

وطهارة السيرة

في طريق المسيح الحقيقي الذي ردع

القديس بطرس عندما استولى عليه الغضب

واستلّ سيفه من غمده ليدافع

عن معلّمه ضد اليهود الذين تجمهروا لإلقاء القبض عليه

بشّروا، إذاً، ولا تتسلّحوا

وإن لم تتفقوا حول بعض النقاط

فللمجمع احتكموا....

....

تلك هي الطريق التي سلكتها الحكمة القديمة

هكذا تم طرد الهرطقة الآريوسية

هكذا هُزم الصابيليون الأغبياء

ومارقيون ونيكولا والبيلاجيون[34].

هذه الروحية تتضح في كرّاسين للأنسني الشهير والهلّيني لويس لو روا

(34) Louis Perceau, *Les Satires françaises du XVIe siècle*, recueillies et publiées, avec une préface, des notices et un glossaire, par Fernand Fleuret et Louis Perceau, 2 vols. (Paris: Garnier frères, 1922), vol. 1, pp. 112-113.

(Roy)، المعروف بريجيوس (Regius) (1510 ـ 1577) ـ وهو من ألّف سيرة حياة غيوم بوديه (Budé): **الاضطرابات والخلافات الحاصلة بين البشر بسبب تنوّع الديانات** (باريس 1567)؛ وآخر بعنوان: **حض الفرنسيين على العيش بوفاق والتمتّع بالسلام** (باريس 1570). سوى أن هذين المؤلّفين يفتقران، لسوء الحظ، إلى الصلابة الفكرية إذ يدعوان إلى التوافق الديني وروح المحبة من دون أن يعرضا ـ ولو كحل مؤقت ـ لموضوع التسامح الأهلي مع المصلحين. إنهما مجرّد شعر إيريني يخلو من كل دراسة رصينة للمشكلات الواقعية[35].

أما إيتيان باسكيه (Pasquier)، فقد أسعفه التعبير عن مواقفه شعراً، إذ جاءت أفكاره أكثر تراصّاً وتلاحماً في تلك القصيدة الرائعة التي نظمها عام 1570 احتفاءً بقرار سان ـ جرمان: تهنئة الملك شارل التاسع على قرار التهدئة[36]، حيث نجد إدانة عامة لجميع الحروب الدينية، بما فيها الحروب الصليبية (c. 917). لكن أبرز ما يطالعنا فيها هو فكرة وحدة الجمهورية المرتكزة على محبة الملك المشتركة. وهي فكرة عزيزة على قلوب «السياسيين» المعتدلين:

لقد اكتشفتم أن جمهوريتكم كلها

تحيا فيكم، والسلاح الكفيل بإلحاق

الهزيمة بالأجنبي إنما هو هذان الفريقان

اللذان كنا في عمانا ندفع بهما إلى التصادم

جاهلين أن خسارة الواحد منهما هي خسارة للجميع معاً (c. 917).

كذلك يُبيّن باسكيه عن طريق التلاعب بلفظتي «هدم» (ruiner) و«وحّد» (réunir) خطر سياسة الوحدة الدينية التي ترتكز على الإكراه:

لو جعلتم لفظتي (ruiner) و(réunir) متحاذيتين

لما خفي عليكم الجناس المقلوب بينهما

وأدركتم أنكم بتوحيدكم مدنكم تهدمونها

---

(35) حول لويس لو روا يمكن مراجعة: La Thèse de Henri Becker, *Un Humaniste au XVIe siècle. Louis le roy de coutances* (Paris: Lecène; Oudin et cie, 1896).

(36) نجد هذه القصيدة في: Etienne Pasquier, *Les Oeuvres d'Estienne Pasquier*, 2 tomes (Amsterdam: [n. pb.], 1723), t. 2, c. 913-920.

وبتهديمكم إيّاها توحّدونها

لأن في التوحيد تهديماً

وهذا ما اختبرته رعاياكم حق الاختبار (c. 917).

لا يجوزأن تغيب الوحدة الدينية عن تطلّعاتنا، بالطبع، لكننا لن نسلك إليها إلا سبيل السلم الطائفي في ظل ملك عادل ومنصف:

حين تكيلون لرعاياكم بالمثل

تحافظون على السلم في فرنسا

وحين تستأصلون السمّ من كل ناح

ترأفون بالجميع على السواء

....

هكذا يمكنكم أيها الأمير الحكيم والسموح

أن تدّخروا الجند والمال

هكذا يتحد الفريقان فيكم

فتُنبطون (يا للمعجزة!) حباً من الحقد

فإذا ما حافظ كلّ على إخلاصه لمليكه

ذاق في بيته طعم الهناء

وعاش بحسب إيمانه قانعاً بوطنه

يحيط به زوجه وأولاده

إلى أن يرأف الله بنا

ويرفع غضبه عن شعبه المنقسم

فإنه متى سئم رؤيتنا نترجّح على هذا المنوال

جمعنا أخيرا في كنيسة موحّدة (c. 919).

وإذا لم يكن بإمكاننا أن نصنف إيتيان باسكيه بين فعَلة الساعة الأولى من «السياسيين»[37]، فإن ما يشفع به هو أنه عرف كيف يعبّر عن برنامجهم السلمي بطريقة مميّزة اعتباراً من العام 1570.

* * *

(37) انظر ص 585 ـ 587 من هذا الكتاب.

على أن حماسة شعراء البلياد الحربية شرعت في التضاؤل، على ما يبدو، بعد العام 1572. من هنا سمة الاعتدال التي طبعت نصائح رونسار إلى الملك هنري الثالث، عام 1578:

لن ترى في فرنسا

بحراً ساكناً، هادئاً، مؤاتياً للإبحار

إذ هي مزروعة بالانقسامات من رأسها إلى أخمص قدميها

تهب عليها رياح الديانات المختلفة

قلبها متمرّد، ولكن حذارِ

من إصلاح خطأها بعصا من حديد

بل الأولى أن تدع الوقت يلاشيه

لأن الشرير يزداد بالضرب سوءاً[38].

لقد انضمّ رونسار في أواخر حياته إلى «السياسيين»، وامتدح وزير العدل هورو دو شفرني (Hurault de Cheverny) الذي كان يكنّ له شديد الإعجاب لما أظهره من روية في خضمّ الانقسامات التي ضربت المملكة:

لكي يفلح الحاكم في الإمساك بزمام شعب منقسم

يجب أن يتحلّى مثلك بفكرمتيقّظ

لا ليشنق ويمزق الأجساد بالدولاب

أو يطرحها طعمة للهيب...[39]

كذلك أنطوان بايف الذي أصبح، هو الآخر، عدواً لدوداً للحلفَويين بعد أن كان المدافع الأول عن مجزرة سان ـ برتيليمي. وقد أعرب في آخر قصيدة هزلية له عام 1587 عن خشيته من أن تجنح البابوية إلى تشجيع «الحلف المقدس» ومشاريعه القتالية:

---

(38) *Elégies de P. Ronsard*, liv. I. Ronsard, *Oeuvres*, t. 5, pp. 8-9.

(39) «Discours à monsieur de Cheverny (1584),» dans: Ronsard, *Oeuvres complètes*, t. 4, p. 444.

احذري أيتها البابوية

من أن تشبّ فيك النار

فتبدأي بالاحتراق:

أنتِ التي طالما كنت للسلام مرضعاً

وكان الله يرأف بك ويؤيدك

رافعاً قدرك فوق الجميع

. . . .

لا تعمدي إلى اقتلاع الهرطقة

بالرياء المتكبّر

والسيوف الحادة

وحدها الحياة المثالية

تثني الشعب عن ضلاله

وتعيده إلى رشده والصواب[40].

هكذا أخذت البلياد الآيلة إلى الهرم تستعيد رونق شبابها مع رونسار وتتجه إلى مشاعر أكثر سلامية بعد فورات الغضب العارم التي شهدها عهد شارل التاسع.

3 ـ لا بويسي ومونتاين

تتطلّب مواقف مونتاين (Montaigne) من الانقسامات الدينية دراسة منفردة، فهي تحمل سمات شخصيته وروحه إلى حد يجعلها غير قابلة للاندماج بأي مدرسة أخرى. إنما يحسن بنا، قبل التطرّق إليها، أن نستخرج الأفكار الجوهرية من دراسة مثيرة لصديقه إيتيان دو لا بويسي (De la Boétie) (1530 ـ 1563) بعنوان: رسالة في قرار كانون الثاني/ يناير عام 1562. هذه الدراسة وردت

(40) نجد هذه القصيدة في: Chamard, *Histoire de la pléiade*, t. 5, p. 215.

انظر حول آخر سنوات: المصدر المذكور، مج 4، ص 28 ـ 29.

الإشارة إليها في كتاب **المحاولات**[41]، لكنها لم تُنشر قبل القرن العشرين. وقد اكتشفها بول بونفون (Bonnefon) في مكتبة ميجان (Méjane) في مدينة إكس إن بروفانس (Aix-en-Provence) ونشرها مع **خطاب في الاستعباد الطوعي** في «سلسلة الروائع المجهولة»[42]، عام 1922. وكان قرار كانون الثاني/ يناير عام 1562 قد منح المُصلحين، كما رأينا، حرية العبادة في كل مكان باستثناء حَرَم المدن[43]. إنه من إعداد ميشال دو لوبيتال، وقد جاء يكرّس انتقال هذا الأخير من موقع الأنسنيين إلى موقع «السياسيين».

يُدين لا بويسي من دون تساهل أولى بوادر التسامح الأهلي هذه. ومن المؤكد أنه بقي يدافع، كما سنرى، عن تقاليد الأنسنية المسيحية ضد مواقف «السياسيين» الجسورة، ففي رأيه: «أن الشر كل الشر يكمن في تنوّع الديانات» (ص 103)، وهو ما ذهب إليه لوبيتال عند انعقاد الهيئة التمثيلية العامة عام 1560، حيث رأى في هذا التنوّع بالذات مصدر كل شر وعداوة:

«ما من نقاش أعظم وأخطر من ذلك الذي يرمي إلى غاية دينية: فهو يقسّم المواطنين والجيران والأصدقاء والأهل والإخوة ويفرّق الأب عن أولاده والرجل عن زوجته، كما يقطع روابط المصاهرة والقربى والزواج وحقوق الطبيعة التي لا يجوز انتهاكها، ويتغلغل في الصميم فيقتلع المودّة ويزرع مكانها الأحقاد المتنازِعة» (ص 120).

إن انعكاسات هذا التنوّع الديني على الصعيد السياسي لا يقل خطورة عنه على صعيد العلاقات الاجتماعية لأنه يعوّد الرعايا على العصيان والقِحة. وغالبا ما تمّت الإشارة إلى هذا الأمر في القرن السادس عشر، لكنَّ لا بويسي عالجه بطريقته الخاصة مشدّداً على مخاطر الفوضى التي قد تنشأ عن استنهاض الوعي:

---

(41) Michel de Montaigne, *Les Essais*, nouvelle édition, conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, avec les additions de l'édition posthume, l'explication des termes vieillis et la traduction des citations, une chronologie de la vie et de l'œuvre de Montaigne, des notices et un index, par Pierre Villey (Paris: Alcan, 1922-1923), t. 1, p. 236.

(42) Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire, suivi du mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, introduction et notes de Paul Bonnefon (Paris: [s. n.], 1922). Le Mémoire est reproduit pp. 103-180 en français modernisé.

(43) انظر ص 609 ـ 610 من هذا الكتاب.

«إن عامة الشعب إذا شعرت أنها غير مجبرة على الطاعة لأميرها الطبيعي في الشأن الديني أساءت الإفادة من هذه القاعدة التي ليست سيئة في حد ذاتها، واستنتجت خطأ بعدم وجوب الطاعة للرؤساء إلا في الأمور التي هي حسنة في ذاتها، وبعد أن تعطي نفسها صلاحية الحكم في ما هو حسن وسيء، تخلص إلى الادعاء بأنه ما من قانون لها غير الضمير، ما يعني الاقتناع غالباً بما يمليه عليها فكرها ونزواتها التخييلية، وأحياناً، بكل ما يعرض لها من أوهام وأهواء عابرة، فليس ما هو أكثر إنصافاً وامتثالاً للقوانين من ضمير إنسان متديّن يخاف الله ويتحلّى بالاستقامة والروية، كما إنه ما من شيء أكثر جنوناً وعبثية وتشويهاً من ضمير جماعة غير متحفّظة تأخذ بالأباطيل» (ص 104).

وبينما كان روّاد «السياسيين» يرون في التسامح الأهلي مع المُصلحين وسيلة لتجنّب الإلحاد المتزايد، كان لا بويسي يؤكّد أن في هذا التسامح تشجيعاً على الزندقة:

«أكاد أرى نصب عيني، أنه، في حال تعهُّدنا بالرعاية رأيين مختلفين، كما يريدون، وسماحنا بأن تكون لكلّ كنيسته وتنظيماته، لن يطول وقت حتى يشرع كثيرون يحتقرون بسبب هذا الاختلاف كنيسة حبّاً بأخرى، ثمّ يتحوّلون عنهما كلتيهما فتعمّ الزندقة فرنسا» (ص 129).

أخيراً يتساءل صديق مونتاين: «أي ثمرة جنينا من هذا التسامح»؟ مجيباً بملء الثقة أننا لم نُحسّن وضع المملكة، بل العكس هو الصحيح، فالفوضى في تزايد مستمر وجسارة البروتستانت لا حدّ لها (ص 125 ـ 127).

إنها، كما نرى، إدانة منظمة للثنائية الدينية في الدولة، فهل سينضم لا بويسي إلى معلمي السوربون والكاثوليك المتصلّبين الذين يكرزون بسياسة إبادة الهراطقة؟ لا، لا شيء من ذلك على الإطلاق، كما يُستفاد من إعلانه:

«لقد فعلنا ما هو أسوأ عندما أردنا أن نحمي بالسيف والنار لا الآراء السليمة وحسب، بل الأنظمة أيضاً، محايدة كانت أم مفرطة على سبيل المصادفة. إذ ليس ما هو أخطر في دولة تنوي الحد من انتشار رأي ديني يعكّر صفو الشأن العام، من أن نجبر مؤيديه على الموت في سبيله... لقد تمّ ارتكاب هذا الخطأ في عهد الملكين فرانسوا وهنري...» (ص 112 ـ 114).

ولكن ما العمل في حال إنكار شرعية التنوّع الديني واعتماده القوة لإعادة الوحدة الدينية؟

«رأيي أنه يجب البدء بمعاقبة السفاهات الحاصلة بسبب الدين، ولا يُسمح بعدها، مهما يكن، إلا بكنيسة واحدة. على أن تكون، وهي القديمة، قد خضعت لعملية إصلاح واسعة حوّلتها إلى كنيسة جديدة في مظهرها ومختلفة في عاداتها وأخلاقها، وأن يتم خوض هذه العملية في مناخ من الاعتدال يحفظ انسجامها مع تعليم الكنيسة، بحيث نتفق مع البروتستانت لنجمعهم في قطيع واحد، ونرد الضعفاء منهم بإتاحتنا لهم فرصة الانضمام إلى القطيع من دون الإساءة إلى ضمائرهم. بذلك نكون قد منعنا تمزيق كنيسة يسوع المسيح إلى عصابتين، وهو أمر بغيض في عين الله، وإعلان ينبىء بغضبه ونذير أكيد بخراب المملكة الشامل» (ص 138 ـ 139).

هذا البرنامج بالإجمال هو عين برنامج التوافق الديني الذي كان الأنسنيون المسيحيون ينادون به منذ فترة طويلة بهدف استنقاذ كنز ثمين هو كنز الوحدة الدينية من خلال إجراء إصلاحات خلقية جوهرية والقيام بجهود تقرّب، ما أمكن، بين الكاثوليك والهوغونو، حتى على الصعيد العقائدي. بعد ذلك يعرض لا بويسي سلسلة إصلاحات يعتقد أنها تتلاءم مع نظام الكثلكة وعقيدتها. ولعل التوقيع على هذا البرنامج الذي اشترك في صنعه كل من ميشال دو لوبيتال وغيوم بوستيل وفيتزل وكاساندر، أن يكون سابقاً لعام 1560، لكن الإعلان عنه جاء بعد فوات الأوان، وما كان فشل حوار بواسي الأخير إلا ليبرهن عن بطلانه.



لم يكن مونتاين (1533 ـ 1592) يثق بهذه المحاولات التوفيقية، بدليل أنه، في أحد مقاطع محاولاته التي يعود تاريخ وضعها إلى عام 1572 تقريباً ـ أي بعد مقالة صديقه بعشر سنوات ـ يظهر معارضة شديدة لتلك المساومات العقائدية التي ما يزال بعضهم يطالب بها، فقد علمته التجربة أن الكاثوليك بتساهلهم الرامي إلى تجنّب الكارثة ربما شجّعوا الخصم على التمادي في انتهاكاته وأضعفوا من منعة مواقعهم الخاصة:

«في اعتقادي أن ما يجلب على ضمائرنا هذا القدر من التشويش في ما نحن عليه من اضطرابات دينية هو ذلك التنازل الذي يقدمه الكاثوليك عن معتقدهم الإيماني. إنهم يحسبون أنفسهم يتصرّفون كمعتدلين ومتفهّمين إذ يتخلّون لخصومهم عن بعض البنود التي يجري النقاش حولها، في الوقت الذي لايقدّرون

أي كسب يقدمونه لمنازعهم حين يبدأون يتنازلون له ويتراجعون إلى الوراء، وكم سيحفّزه ذلك على الجري نحو هدفه. عدا أن البنود التي يختارون التنازل عنها نظراً إلى ضآلة أهميتها، في نظرهم، تكون أهم من أي شيء آخر. لذا وجب علينا أن نخضع لسلطة الإدارة الكنسية في كل شيء، وإلا فلا نتنازلن عن شيء، إذ ليس من حقنا أن نقرّر سلفاً أي جزء تجب الطاعة فيه. أقول ذلك عن تجربة، فإنه لما حصل لي أن استعملت هذه الحرية وفق رغبتي واختياري الخاص مهملاً بعض الجوانب التي كنت أظن فيها الغرابة أو البطلان في قوانين كنيستنا، ثم جئت أعرضها على أهل العلم، وجدت أن لهذه الأشياء أساساً صلباً وراسخاً وأن من الجهل والحماقة أن نعتبرها دون سائر الأشياء أهمية»[44].

ينتظم مونتاين في صفوف الكثلكة، إذاً. ولكن، من غير أن يشاطر أتباعها، على ما يبدو، آمال التوافق الديني التي كان صديقه لا بويسي لا يزال يعرب عنها في بداية الاضطرابات، فهو لم يبدّل يوماً موقفه من الإصلاح وما زال يقاوم العقائد اللوثرية والكالفينية بعزم من منطلق اقتناعه الشخصي، إذ يشعر أنه كاثوليكي ويريد أن يبقى كذلك. وقد بدأ مؤرّخو عصرنا[45] يتحققون من إخلاصه الذي غالباً ما كان منذ القرن السادس عشر موضع شك، لكنه يسطع للعيان في كتاب يوميات سفر، وهو، شأن المحاولات، لم يكن معدّاً للنشر[46]. ولعلنا نصفه أصدق وصف بتكرارنا قول مونتاين من أن «نهجه» كان «علمانياً غير إكليريكي، ولكن على تديّن شديد»[47]. كما إن وراء كره مونتاين للإصلاح دافعاً آخر سيستغله على نطاق واسع أناس قليلو التقى بل ملحدون وزنادقة. وهو ما جرت تسميته أحياناً «حبه للأعراف والمألوف[48] (coutumisme)، ومراعاته الوضع

(44) Montaigne, *Les Essais*, pp. 233-234.

(45) انظر: Jean Plattard, *Montaigne et son temps* (Paris: Boivin, 1933), pp. 200-206; Maturin Dréano, *La Pensée religieuse de Montaigne*, bibliothèque des archives de philosophie (Paris: G. Beauchesne, 1936), et Clément Sclafert, *L'Ame religieuse de Montaigne* (Paris: Nouvelles éd. latines, 1951).

(46) انظر: Charles Dédéyan, *Essai sur le «Journal de voyage» de Montaigne* (Paris: Boivin, 1946), pp. 90-97.

(47) Montaigne, Ibid., I, 56; t. 1, p. 410.

(48) انظر: Louis Cons, «Montaigne et Julien l'Apostat,» *Humanisme et renaissance*, t. 4 (1937), p. 419.

القائم وكرهه لكل «تجديد»[49]. ومن مظاهر التجديد هذه وأخطرها جميعاً: «التجديد» الديني الذي تتسم نتائجه الخلقية والسياسية بكثير من العمق. ومما كتبه مونتاين في الإصلاح:

«أنفر من التحديث، بكل وجوهه، ومن حقي ذلك بعد الذي رأيته من مفاعيله الشديدة الأذى. إن التحديث الذي يدهمنا منذ سنين طويلة لم يستغل كل شيء. إنما يمكن القول إن كل ما يحصل بسببه، حتى الشرور والنكبات التي استدرجها فصارت تقع بدونه أو رغماً عنه...»[50].

يفضح مونتاين في تلك التبدّلات الروحية الجذرية التي أدخلها لوثر وكالفن تلك الكبرياء التي دفعت بصانعَيها إلى قلب الوضع القائم رمّة دونما تقدير للعواقب:

يبدو لي ـ وأقولها بصراحة ـ أنه كان هناك الكثير من حب الذات والاعتداد بالآراء بحيث لم يتم التورّع عن إطاحة السلم الأهلي من أجل فرضها، بكل ما استتبعه ذلك من شرور لا سبيل إلى دفعها، كالفساد الخلقي المروّع الذي تجرّه الحروب الأهلية، وتلك التبدّلات المفاجئة في أحوال الدولة نتيجة الإثقال على البلد بأعباء يشق عليه حملها. أوَ ليس من سوء التدبير أن نستقدم هذا القدر من الرذائل الأكيدة والمعروفة بهدف محاربة ضلالات لا تزال موضوع جدل ونزاع؟[51]

في أساس عداوة مونتاين للبروتستانتية، إذاً، سببان متلازمان: اجتماعي، يتمثل في مواقفه المحافظة، وديني يتحدد بإيمانه الكاثوليكي. ولئن أمكن الفصل بين هذين السببين لدى سائر المفكرين، فإنهما يبقيان مقترنين في فكره.



---

(49) تولى مونتاين بنفسه جمع آرائه في العادة والمألوف في فصل مستقل من محاولاته بعنوان: «في الاعتياد على عدم تغيير أي قانون موروث بسهولة: Montaigne, *Les Essais*, I, 23; t. 1, pp. 137-157

انظر أيضاً: مج 2، ص 325. حيث كتب: «لا أتغير بسهولة، أيّاً تكن الإغراءات التي يحملها الجديد، مخافة أن أخسر في عملية التغيير تلك... هكذا تمكنت، بنعمته تعالى، من البقاء على ولائي القديم لدياناتي، وأصون نفسي بالكلية من كل اضطراب ووخز ضمير وسط الانقسامات التي أحدثها هذا العصر».

(50) المصدر نفسه، I، 23، مج 1، ص 152.

(51) المصدر نفسه، ص 153.

على أن عداوة مونتاين للإصلاح لم تقترن بالموافقة على استعمال القوّة لمجرّد محاربة الضلال الديني. لا شك في أنه لم يُنحِ، شأن صديقه لا بويسي، باللوم القاسي على السياسة الملكية ما قبل عام 1560، كما لم يترك لنا دراسة مفصّلة عن أي من قرارات التهدئة. لكننا إذا رصدنا موقفه وسط الاضطرابات الأهلية[52] ألفيناه يشجب كل الفرق السياسية والعسكرية ذات الطابع الطائفي، على وجه العموم، كما لم يعد متعاطفاً مع الحلف ولا مع اتحادات الهوغونو العسكرية. وإذا كان قد بدا من المؤيدين للحلف عند نشوئه عام 1576: «إن أفضل الأحزاب وأسلمها في غمرة الصراع الحاضر الذي يهزّ فرنسا ويشعلها بنيران الحروب الأهلية هو ذلك الذي يحافظ على الدين ويحفظ أمن البلاد القديم، بدون شك»، فإن تحفّظات خطيرة ما لبثت أن تلت هذا الإيضاح: فكم من الحلفويين الذين لم يلتحقوا بصفوفه إلا من أجل «الأخذ بالثأر الشخصي، وطمعاً بالمكاسب أوتزلّفاً للأمراء»! وكم من «ذوي الفضل المنضوين إليه» تمادوا في الظلم والعنف[53]. حتى إذا انقضت اثنتا عشرة سنة رأيناه في الجزء الثالث من كتابه: **المحاولات** (1588)، وقد فارقه كل حدب على هذا «الحزب الصالح»: «إن القول بوجود حزب أصلح هو على غرار قولنا عن أحد الأعضاء إنه صحيح لأنه الوحيد الذي أدركه المرض بنسبة أقل في جسد جميع أعضائه منخورة وفاسدة»[54]. وقد قام مونتاين تلك السنة بالذات، في أثناء انعقاد الهيئة التمثيلية العامة في بلوا، بمصارحة الرئيس دو تو (Thou) برأيه في آل غيز ومملكة النافار وحزبيهما قائلاً:

«إن الديانة التي يتحصّن كلاهما وراءها هي مجرّد ذريعة لإقناع محازبيهما على اتباعهما. أما الدين فلا أثر له في هذا ولا ذاك، فإن خشية ملك النافار من ترك البروتستانت هي التي منعته من العودة إلى دين آبائه ، تماماً كما إن الدوق لن يحيد عن إعلان أوغسبورغ الذي مكّنه عمّه شارل، كاردينال منطقة اللورين، من إساغتها، ما دام التقيّد بها لا يضرّ بمصالحه»[55].

---

(52) انظر حول هذا الموضوع، تحديداً، فصل م. دريانو المميّز في: Dréano, *La Pensée religieuse de Montaigne*, pp. 133-168.

(53) Montaigne, Ibid., II, 19; t. 2, p. 457.

(54) المصدر نفسه، III، 9، مج 3، ص 281.

(55) «Mémoires de J. A. de Thou,» liv. III, dans: *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France*, publiés par Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat, t. 11, p. 331.

يقترب مونتاين من «السياسيين» بفضحه، على هذا النحو، تذرّع الحزبَين المتصارعين بالدين، فهل يكون قد انضم إلى صفهم من دون تحفّظ؟ يصعب التأكّد من ذلك. وقد أظهر مثل دريانو بوضوح أنه أدان، شأن لا بويسي، قرار كانون الثاني/ يناير عام 1562 وسياسة دو لوبيتال في ذلك العصر(56). وسنراه لاحقاً يولي السياسة الملكية ثقة ثابتة على الرغم من إدراكه مواورباتها وصعوباتها، من دون أن ينتمي إلى أي حزب أو عقيدة. وقد علّل ذلك بقوله: «إذا كنت قد اقتنعت أخيراً بشرف الولاء لملوكنا، فذلك لأنهم عندما لم يقدروا على فعل ما يريدون تظاهروا بإرادة ما بمقدورهم أن يفعلوا»(57).

كان مونتاين حذراً حيال المناهج كلها، بما فيها نهج «السياسيين»، لذا لم يتطرّق إلى تلك المشكلة العامة، مشكلة تعدّد الديانات في الدولة. لكنه ترك لنا أفكاراً نافذة حول حرية الضمير والمعتقد، منها، على سبيل التذكير، تلك الإدانات القاسية التي وجّهها إلى المحتلين الإسبان للعالم الجديد وأساليب الارتداد(58) المتبعة من قبلهم. ولعله يكون الوحيد الذي انتفض ثلاث مرات، بقوة، ضد التعذيب لا بصفته أحد أشكال التنكيل(59) فحسب، بل ممارسة قضائية أيضاً، فإن أحد الدوافع الجوهرية لمقاومته «التعذيب الجهنمي» هي تلك الأهمية التي يوليها للضمير الشخصي وذلك الاحترام الذي يكنّه له، تحديداً. لا ننكر طبعاً إعلانه في موضع ما أن: «قوانين الضمير التي نعزو نشأتها إلى الطبيعة متأتية من الاعتياد»(60)، مما قد يوهم بتقليله من أهمية الضمير الذي لا يرى فيه أكثر من انعكاس للعادة. لكن ذلك ما كان ليقوده، في الواقع، إلا إلى يقين مؤدّاه أنّا خاضعون للبيئة الاجتماعية وتقاليدها. على أن إقراره بهذه التبعية قد أتاح له إنشاء تحليل رائع لفاعلية الضمير الشخصي وكرامته الرفيعة(61). ذاك الضمير، وإن أمكن

---

(56) Montaigne, Ibid., pp. 137-140.

(57) المصدر نفسه، II، 19، مج 2، ص 462.

(58) Montaigne, «Des Coches,» dans: Montaigne, *Les Essais*, III, 6; t. 3, pp. 167-174.

(59) المصدر نفسه، II، 5، 11 و27؛ مج 2، ص 51 ـ 53، 135 ـ 137 و498 ـ 499.

Michel de Montaigne, *Journal de voyage*, publié avec une introduction, des notes et la traduction du texte italien de Montaigne, par Louis Lautrey (Paris: Hachette, 1906), p. 250.

(60) Montaigne, Ibid., I, 23; t. 1, p. 146.

(61) Montaigne, «De La Conscience,» II, 5; t. 2, pp. 50 ss., et «Du Repentir,» III, 2; t. 3, pp. 26 ss., dans: Montaigne, *Les Essais*.

أن يخدعنا أحياناً، يستحيل أن يتسبب لنا بالأذى المميت في حال اتباعنا إياه عن حسن نية. هكذا يصل مونتاين إلى تطبيق اعتبارات اللاهوتيين الكاثوليك بالنسبة إلى الضمير الضال على الهراطقة:

«الحقيقة ـ يقول ـ أن التمييز واجب بين الأخطاء الناتجة من ضعفنا وتلك المتأتية عن خبثنا. أما الأولى، فيمكننا أن نعزوها إلى طبيعتنا التي تجرّنا إلى مثل هذا الوهن والنقص، حتى لقد ظن كثيرون أن لا يسعنا إلا الأخذ بما يخالف ضميرنا. تلك هي القاعدة التي يبني عليها قسماً من آرائهم أولئك الذين يندّدون بتطبيق العقوبات القصوى على الهراطقة والكفار»[62].

يطالعنا في كتاب **المحاولات** فصل يسعى فيه مونتاين إلى معالجة موضوع «حرية الضمير»، على نحو صريح[63]. هذا الكتاب الذي يعود تاريخ تأليفه إلى ما بعد معاهدة الملك عام 1576 يخيب توقعاتنا، من حيث المضمون، لأنه لا يتطرّق إلا إلى الغاية من قرارات التهدئة ومفاعيلها. والفصل المشار إليه هو، في جوهره، إدانة للآراء المسبقة وتعصّب الناس المقصود. إنه أمثولة في الاعتدال يقدمها مونتاين للكاثوليك، ولاسيّما الحلفويين منهم، مستقياً أمثلته من التاريخ القديم، ففي نظره أن المسيحيين أساؤوا التصرّف كثيراً بإقدامهم على إحراق كتب الوثنيين، ما ألحق بالفنون الجميلة أضراراً لا تُعوّض. وما لا يقل عن ذلك سوءاً هو أحكام المؤرّخين الكنسيين المفرطة في الانحياز إلى سلوك الأباطرة القدماء والذين لا يضاهي غلوّهم في مدح الأباطرة الكاثوليك إلا استنكارهم أعمال الأباطرة الوثنيين. إن قضية يوليانس الجاحد تبدو له نموذجية، إلى حد بعيد، لذا حاول، مستلهماً جان بودان وكتابه: **منهجية التاريخ**[64]، أن يقدّم لنا لا مجرّد تبرئة لهذا الأمير، كما يزعمون في الغالب، بل حكماً أكثر إنصافاً على سلوكه.

---

(62) المصدر نفسه، I، 16؛ مج 1، ص 86.

(63) المصدرنفسه، II، 19؛ مج 2، ص 457 ـ 462.

(64) Jean Bodin: *La Méthode de l'histoire*, c. 4, *in fine*, et *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*, texte établi, traduit et publié par Pierre Mesnard (Paris: Presses universitaires de France, 1951), t. 1, p. 312. M. Cons a étudié ce passage de Montaigne dans son article «Montaigne et Julien l'Apostat,» *Humanisme et renaissance*, t 4 (1937), pp. 411-420,

إن كلام هذا الكاتب هو كلام مظنون، بالرغم من تعاطف مونتاين مع «تقليدية» يوليانس في الشأن الديني؛ وهبْ أنه صحيح فهو لا يستند إلى إثباتات ونصوص تاريخية.

وعلى وجه العموم، فهي أمثولة رائعة في عدم الانحياز في عصر قلما عرف الحياد. كما إنها دعوة موجّهة إلى الضمائر المسيحية كي تحسن استعمال حريتها لا من أجل إشباع شهوة تعسّفية بل من أجل البحث عن العدل والحق في كل شيء.

لقد عمد يوليانس، كما هو معلوم، إلى إصدر مرسوم يسمح بحرية العبادات من أجل إعادة الوثنية ظنّاً منه أن كل البدع المسيحية ما أن تنعم بكامل حريتها حتى يدمّر بعضها بعضاً بفعل عداء متبادل. وقد استنتج مونتاين من هذا الواقع بعض الملاحظات الصائبة حول النتائج التي يُحتمل أن تنشأ عن قرارات التهدئة:

«ما يقتضي أخذه بعين الاعتبار هو أن الإمبراطور يوليانس قد استخدم من أجل إضرام نار الفتنة الأهلية وصفة حرية الضمير والمعتقد التي استخدمها ملوكنا مؤخراً من أجل إخماد نيرانها، فإذا أمكن القول، من جهة، إن إطلاق العنان للفرقاء لينشروا آراءهم من شأنه أن يزرع بذورالتفرقة ويزيد في الانقسام من دون أي وازع أو رادع قانوني، بدا، من جهة ثانية، أن إطلاق العنان للفرقاء لنشر آرائهم من شأنه أن يحملهم على التراخي والانجرار إلى السهولة والترف، مما يضعف المحفز الذي يتضاءل بفعل الندرة والتحديث والصعوبة»(65).

كان يمكن أن تقود مونتاين نزعته المحافظة في الديانة كما في السياسة إلى مساندة أكثر ردود الفعل الكاثوليكية تشدّداً من دون تحفّظ. لكن شيئاً من ذلك لم يحصل، هو الذي لم ينتمِ إلى أي حزب بل خدم على طريقته الخاصة قضية الضمير الديني في خضمّ الحروب الأهلية. ونحن مدينون له، مثلاً، بفضح استغلال الأحزاب السياسية للدين، وقمع الضمائر من خلال التعذيب القضائي، والتعصّب الأعمى لدى بعض المدافعين عن النظام القائم. كما كان يمكن، أخيراً، أن يحمل المفكرين، انطلاقاً من آرائه السيكولوجية والخلقية حول الضمير وحرية المعتقد، على إعادة النظر في هذه المسائل على أسس أكثر واقعية ودون ما كانت عليه من حصرية مذهبية.



(65) Montaigne, *Les Essais*, II, 19; t. 2, pp. 461-462.

وليس ليخفى على أي كان استئثار الزنادقة والملحدين في القرن السابع عشر تدريجياً بذكرى مونتاين[66]. لقد حصلت المغامرة نفسها لتلميذه المباشر بيار شارون (Charon) (1541 ـ 1603)، واضع مقالة: حول الحكمة، وهو كاهن قانوني اشتهر بدفاعه عن الإيمان المسيحي في كتابه **الحقائق الثلاث**[67]، فالواقع أن أعمال كل من مونتاين وشارون قد أفسحت في المجال أمام التباس العديد من النقاط على المفسّرين. وإذا كنا قد ألمحنا، على سبيل المثال، إلى «حب المألوف» لدى مونتاين، فذلك أيضاً ما انطبعت به مؤلفات تلميذه أشدّ انطباع. ذلك أن من طبيعة الرجل الحكيم، كما يرى شارون، أن يكون تقليدياً في كل تصرّفاته الخارجية: «إن النصيحة التي أسديها في هذا المجال لكل من يريد أن يكون حكيماً هي أن يحفظ ويراعي قولاً وفعلاً قوانين البلاد التي يعيش فيها وعاداتها، لا لما تتميز به من عدل أو إنصاف، بل لأنها قوانين وعادات وحسب. إذ هي الأساس الرمزي الوحيد لسلطتها، وما من أساس لها سواه»[68]. ربما أبدى شارون هنا وهناك بعض التحفظات الحذرة في ما يتعلّق بالدين[69]، غير أن زنادقة القرن السابع عشر سيخرجون من كتابه، كما من محاولات مونتاين، باستنتاجات مقلقة، حيث سيقودهم فصلهم الكلي بين ظاهر الدين ومضمونه إلى التبشير بامتثالية خارجية يمكنهم في ظلّها أن ينشئوا ديناً خاصاً ـ أو بالأحرى لا ديناً ـ وفق ما يرتأون، ما يخوّلهم تكوين مفهوم لحرية الضمير والمعتقد في غاية الخصوصية. هؤلاء «الزنادقة»، بدل أن يُنصّبوا أنفسهم مدافعين عن حرية العبادة، سينصرفون إلى التأكيد مع غبريال نوديه (Naudé) أنه «لا يجوز لمملكة مسيحية متمدّنة جدّاً أن تقبل بأي تجديد على الصعيد الديني إلا ما اعتاد البابا والمجامع إدخاله إليها من حين إلى حين من أجل مواكبة

---

(66) انظر: Dréano, *La Pensée religieuse de Montaigne*, pp. 447 ss., et René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* (Paris: [Boivin], 1943).

(67) Jean-Baptiste Sabrié, «De L'Humanisme au rationalisme: Pierre Charron (1541-1603), l'homme, l'oeuvre, l'influence,» (Thèse de doctorat, université de Toulouse, faculté des lettres, 1913), et Fortunat Strowski, *Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle. Pascal et son temps*, 3 tomes (Paris: [Plon, 1921]), t. 1, pp. 166 ss.

(68) Pierre Charron, *De La Sagesse*, nouvelle édition conforme à celle de Bourdeaus, 1601, 2 vols. (Paris: Barrois aîné, 1789), vol. 2, pp. 521-522.

(69) Charron, «Sur La Religion,» dans: Charon, *De La Sagesse*, vol. 2, p. 5.

احتياجات الكنيسة»[70]. كما إنهم هم أنفسهم سيظهرون غيرة كبيرة على كل ما يتعلّق بالنظام الديني العام. سوى أنهم، تحت غطاء هذا الاحترام الظاهر، سيؤسسون بعناية قصوى للحرية التي وحدها تستحق، في نظرهم، كل اهتمام. وتحديداً، حرية التفكير التي سيجعلون منها امتياز نخبة تضمّ أقلية من مريدي المعرفة الذين يتقنون تحت ستار مظاهر التعقّل تبادل الأحاديث الأكثر جسارة في مجالات السياسة والأخلاق والدين في ما بينهم بمظاهر حكيمة[71].

لابدّ من الإقرار، إذاً، بأن «الزنادقة» والملحدين قد وظفوا ببراعة بعض أفكار مونتاين حول الامتثالية الدينية في خدمة أغراضهم الخاصة، ومع ذلك، فلا دليل ملموساً يتيح لنا اعتبارهم ورثة فكره الشرعيين.

4 ـ «سباعية» جان بودان

من بين الأعمال الأدبية الفرنسية التي برزت في القرن السادس عشر واحد فاق كل ما عداه جرأة في شَقِّهِ الطريق نحو الليبرالية الدينية. نعني به **الندوة السباعية** لجان بودان الذي سبق تعرفنا إليه من خلال مقالته: **في الجمهورية** (1576). وفيه يعتنق مبادئ «السياسيين» حول التسامح الأهلي مع المصلحين[72]. لكن تاريخ وضعه **السباعية** جاء متأخراً عن ذلك بكثير، في عزّ الصراع بين الحلف وهنري الرابع. ويبدو أن بودان أنجز كتابتها عام 1593 في مدينة لاون (Laon) الحلفوية حيث كان يزاول مهام وكيل الملك[73] متمنّياً انتصار بيارنيه من كل قلبه بعدما أُكره على الانضمام إلى «الحلف المقدّس». بقي كتاب **السباعية** مخطوطاً حتى القرن السابع عشر حيث بدأت تروج في أنحاء فرنسا والخارج نسخ من نصه اللاتيني وترجمته الفرنسية. لكنه لم يطبع إلا في القرن التاسع عشر، وكانت طبعة نواك

---

(70) *Apologie ou défense des catholiques unis les uns avec les autres contre les impostures des catholiques associés à ceux de la prétendue religion* ([s. l.: s. n.], 1586), cité par *Pintard, Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle,* pp. 562-563.

(71) بالنسبة إلى هذا الموضوع الذي لا يمكن التطرّق إليه، تجدر الإحالة إلى أطروحة بينتار، وبخاصة التحليل المعمّق الذي أجراه لتصرّف غبريال نوديه الديني، انظر: Pintard, Ibid., pp. 560-564.

(72) انظر ص 654 وما يليها من هذا الكتاب.

(73) Roger Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la «république»* (Paris: Champion, 1914), pp. 76 ss.

(Noack) هي وحدها الطبعة اللاتينية الكاملة[74]. أما الترجمة الفرنسية فلم يُصر إلى نشرها إلا جزئياً على يد[75] ر. شوفيريه (Chauviré) عام 1914.

يبدو المؤلَّف المذكور عبارة عن حوار بين سبعة أشخاص بمناسبة اجتماعهم في منزل أحدهم، وهو كاثوليكي مقيم في البندقية، يدعى بول كورونايوس (Coronaeus) أو كوروني (Coroni). هؤلاء المتحاورون ينتمون إلى ديانات مختلفة، وهم: أنطوان كورتيوس (Curtius) (كالفيني)، فريدريخ بوداميكوس (Podamicus) (لوثري)، أوكتاف فانيولا (Fagnola) (ملحد مرتد إلى الإسلام)، سلومون باركاسوس (Barcassus) (يهودي)، جيروم سيناموس (Senamus) (تلفيقي)، ديغو تورالبا (Toralba) (من أنصار الديانة الطبيعية). ينقسم الحوار إلى قسمين: الأول فلسفي، والثاني يعالج مسائل لاهوتية بحتة، أبرزها مسألة تعدّد الأديان والدرجات الخاصة بالمسيحية. أما مسألة التسامح فتشكّل موضوع نقاش شيّق، مفعم بالحيوية[76].

إن قراءة أولى لهذا الكتاب تتيح لنا التحقق من حصول تطوّر كبير في تفكير «سياسيّ» العام 1576 هذا. إن أعماله السابقة تشير إلى أن المثال الذي كان لا يزال بودان يسعى إلى تحقيقه هو وحدة المملكة الدينية. فقد ألقى عام 1559 «خطاباً أمام مجلس الشيوخ والشعب في تولوز» يطلب فيه إلى دائرة التربية الوطنية للشباب أن يُصار إلى تعليم الجميع ديانة واحدة ضرورية للحمة المملكة[77]. كما طالب عام 1572، في معرض معالجته موضوع التربية الملكية في كتابه **منهجية التاريخ**، «بنقش عناصر الديانة الحقيقية بلطف وأناة في دماغ

---

(74) *Colloquium Heptaplomeres* (Schwerin: [n. pb.], 1857).

(75) Jean Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentimens*, trad. française du «Colloquium Heptaplomeres» par Roger Chauviré (Paris: L. Tenin, 1914).

نجد في مقدّمة هذه الطبعة تاريخ المخطوط وترجماته: E. Benz, «Heptaplomeres,» *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft*, t. 12 (1934), pp. 540-571.

(76) حول أفكار بودان الدينية، يمكننا مراجعة: Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la «république»*, pp. 144-166, et Pierre Mesnard, «La Pensée religieuse de Bodin,» *Revue du XVIe siècle*, t. 26 (1929), pp. 77-121, et en tiré à part (45 p.).

(77) Bodin, *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*, t. 1, pp. 57-58.

الأمير الطريّ... لأن خلاص الدولة وكل القوانين يتوقف على هذه النقطة في نهاية المطاف» (c.6)[78]. وهو، لئن ظهر في الجمهورية بمظهر المدافع عن التسامح الأهلي، تبقى الوحدة الدينية، في نظره، هي المثال الواجب تحقيقه. لكن ذلك لا يعني اقتناعاً منه بالكثلكة، فنحن نلاحظ لديه باكراً، كما تثبت رسالته إلى جان بوترو دو ماتراس(Bautru de Matras) (1563)، نوعاً من التأليهية المفرغة سلفاً من كل مضمون مسيحي[79]. لكنه، شأن كل زنادقة القرن السابع عشر تقريباً كان يرى في الديانة الوضعية شرطاً ضرورياً لضمان توازن الدولة الصحيح[80]. ولم تكن وجهة النظر هذه غائبة تماماً عن السباعية، لكنها فقدت الكثير من وهجها أمام النتيجة التي يسلك في اتجاهها الحوار. ومفادها أن يُترك كلّ إلى ديانته الخاصة، بشرط أن تكون له ديانة، وأن تكون صادقة.

وغالباً ما تم التساؤل عمّن تراه يكون الممثل الحقيقي لفكر بودان من بين هؤلاء المتحاورين. الجواب بسيط من وجهة التسامح التي يتعيّن علينا النظر منها. وهو أن من يتولّى الدفاع عن آراء المؤلّف ليس شخصاً واحداً، بل كلٌّ سيدلي بدلوه في هذا الموضوع، وكلّ على طريقته الخاصة. إن أهمية هذا العمل الأدبي تكمن في كونه يحشد لمصلحة الحرية الدينية أكثر الحجج تنوّعاً. وقد عرف بودان كيف يغني طرحه بتوزيعه الأمثلة التاريخية وشهادات آباء الكنيسة ومعطيات الخبرة والعقل على شخصياته ببراعة متناهية.

نقطة واحدة بدت مقبولة من الجميع من غير إشكالات تُذكر. إنها عبثية المناقشات العامة أو الخاصة حول نقاط الإيمان[81] الأساسية، تلك التي يعترف بها المتحاورون، متمثلين بالشواهد. لقد أعلن مُضيفهم الكاثوليكي، كوروني، أن هذا الرأي هو «الأرجح»، محتفظاً بحق كل مسيحي وواجبه في رد الضالين بالنصح الحسن والكلام الودّي[82]. حتى المناقشة التي نظّمها بنفسه ستكون الأخيرة، لأن الحكماء السبعة، كما جاء في نهاية الحوار، قرّروا ألا يدخلوا بعد

(78) المصدر نفسه، مج 1، ص 424.

(79) Mesnard, «La Pensée religieuse de Bodin,» pp. 1-15.

(80) Bodin, *République*, IV, 7, pp. 746.

(81) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentimens*, pp. 59-66, et Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], pp. 126-131.

(82) المصدر الأول، ص 59 ـ 66، والمصدر الثاني ص 126 ـ 131.

هذا الجدال في أي نقاش حول الأمور الدينية(83). لقد أثبتت التجربة، إذاً، لبودان أن سياسة الحوارات القديمة التي طالما أشاد بها الأنسنيون المسيحيون، قد سقطت نهائياً.

وثمة بعد نقطة أخرى أجمع عليها المتحاورون هي رفض الإلحاد رفضاً قاطعاً، فقد أعلن سيناموس، أجسرهم، أن الملحدين «أشرار بغيضون»، وهم أشدّ سوءاً من مصدّقي الترّهات لأنهم يسخرون من جميع الشرائع»(84). وقد سبق لبودان أن أعلن في كتاب **الجمهورية** أنه يستحيل «حمل الذين يستهزئون بكل الأديان على إطاعة القوانين»(85). ولم يكن أحد يشكّ يومها، حتى أشدّ المدافعين عن الحرية، بلامجتمعية الملحِد الأساسية.

يبقى التسامح مع الأديان والبدع، وهو لم يلقَ في نهاية الأمر مقاومة مطلقة حتى لدى أكثر المحافظين، كما قلنا. سوى أن المواقف منه تختلف باختلاف المتحاورين، وقد ثارت الاعتراضات على بعض الحجج التي تقدّم بها أكثر المتحاورين جسارة .

كان اللوثري فريدريخ يفتقر إلى الليبراليّة، وهو، عدا رغبته الشديدة في توحيد الديانة في المملكة، لم يتورّع عن التصريح بأن: «من قَبِلَ بتنوّع الأديان كان، على الأرجح، مزمعاً هَدْمَ الديانة الحقيقية»(86). لكن ذلك لن يمنعه، لاحقاً، في معرض سجال مهم له حول الضمير الضال، من إبداء استعداده لتبرير الذين يتبعون ديانة باطلة عن حسن نية، بعكس من ينعتهم «بالكفر»، إلحاداً كان أم هرطقة أم جحوداً بالإيمان المسيحي(87)، والذين ينكر عليهم مثل هذا التبرير. وقد أورد في خاتمة الحديث كلام تيودوريك الذي سبق استشهاد بودان به في **الجمهورية**: «نعجز عن تعلّم الديانة، إذ ليس بمقدور أحد أن يعرف حقيقة ما هو

---

(83) Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 358.

(84) انظر: Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, pp. 54-55, avec la note de l'auteur.

(85) Bodin, *République*, VI, 1, p. 890.

(86) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, p. 39, et Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 118.

(87) المصدر الأول، ص 55، والمصدر الثاني ص 124 ـ 125.

مدعو للإيمان به»[88]. والمقصود بهذا الكلام هم الآريوسيون الذين كان ملك القوط يرفض ردّهم بالقوة إلى كنف الكنيسة الكاثوليكية.

لكن حصاداً أوفر يطالعنا لدى الكالفيني كورتيوس الذي لا يقبل في حالة الضمير الضال عذراً بحكم اعتناقه الوهم الوسيطي القائل إن شرائع الله قد أعلنت منذ عهد بعيد للعالم أجمع[89]. إنه يتلبس شخصية بودان الذي استطاع بوساطته أن يثبت افتراضاً تظهره الخبرة؛ ألا وهو أن من الأسهل حمل فرق متعددة على العيش بسلام في دولة واحدة من تحقيق تعايش هادئ بين فرقتين متنافستين، ففي الحالة الأولى، تمارس بعض الفرق، فعلاً، دور الوساطة التي تعود بالخير العميم على النظام العام[90]. ولم يكن كورتيوس، شخصياً، يحبّذ مثل هذا السماح بتنوّع الديانات في الدولة. لكنه عاد فانصاع لهذا الرأي، على ما يبدو، مدعّماً موقفه بنصوص آبائية عديدة لكل من طرطليانس والقديسين أغسطينوس وإيرونيموس وهيلاريوس وبرنارد[91].

أما اليهودي سلومون فقد بدا مدركاً تماماً لماضي إسرائيل، إذ ينسى ما عُرف به شعبه بالماضي من تشدّد شرس في موضوع عبادة الأصنام[92]، فلا نتوقّعن، بالتالي، أن تصدر عنه تصريحات مغالية في الليبرالية. لقد تعمّد بودان أن يسند إليه دوراً حساساً بمواجهة أشدّ المتحاورين جرأة، فإذا به تارةً يحارب تلفيقية سيناموس الذي يميل إلى عبادة آلهة مختلفة، وحتى متعادية[93]، وطوراً يُذكّر تورالبا، مناصر الديانة الطبيعية، بأنه لا يجوز احتقار الطقوس والاحتفالات

(88) [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 358.

(89) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, p. 56, et Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 125.

كان دعم هذا الرأي يستدعي الإحالة دوماً إلى أحد نصوص (الكتاب المقدس، «سفر المزامير،» المزمور 19، الآية 5، و«الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 10، الآية 18): «لقد ذهب صوتهم في الأرض كلها، وأقوالهم في أقاصي المعمورة».

(90) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, p. 361; Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 117, et Bodin, *La République*, IV, 7, p. 747. L'accord des contraires par les intermédiaires est une idées qui lui est chère.

(91) Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], pp. 355-356.

(92) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, p. 45, et Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 120.

(93) المصدر الأول، ص 49، والمصدر الثاني، ص 122.

الدينية لأنها ضرورية للحفاظ على الدين، مضيفاً: « إن الكنيسة الرومانية لا تملك، بحسب اعتباري، سراً يخوّلها الحفاظ على بقائها أفضل من هذا الكمّ من الاحتفالات الدينية المتنوّعة التي تمارسهما»[94].

ذلك هو أيضاً رأي الكاثوليكي، كوروني، منظّم هذا الحوار[95]، وقد جعل منه بودان شخصية محبّبة، شديدة التعلّق بالكنيسة، معادية لحرّية التفكير من غير أن تكون متشيّعة، على الإطلاق[96]، فهو يتمنى أكثر مما يرجو، بحسب قوله، وحدة الديانة في المملكة والإنسانية جمعاء. كما يعلن لضيوفه وأصدقائه في خاتمة الحوار أنه سيصلي إلى الله كي يعطف عليهم ويخلّصهم[97] ما دام يستحيل عليه إقناعهم بصحة اعتقاده.

أما باقي المتحاورين فنلمس إصرار الكاتب على جعلهم خارج الديانة المسيحية، وكأنهم يشكلون الجناح اليساري من هذه الجمعية الدينية الصغيرة، فهذا أوكتاف فانيولا، وهو مسيحي اعتنق الإسلام، يشير، في أعقاب كثيرين، إلى أن الأتراك ـ والفرس ـ «يستقبلون بين ظهرانيهم جميع أنواع الديانات» ويجمعون تحت سلطة عامة موحدة هي سلطة الخليفة، أشخاصاً من ديانات شديدة التنوّع[98]. وهو، من خلال هذا المثل، يثبت طرح بودان الذي سيستعيده كورتيوس حول فائدة تعدّد الفِرق للحفاظ على النظام العام. كما يعتبر أن إقدام أمير على إلغاء دين راسخ الجذور بالعنف أمر بالغ الخطورة. وقد أثبت تاريخ كل من فالانسيوس وتيودوصيوس وفالنطنيانس وجوفيانس أن هؤلاء الأباطرة أدركوا هذه الحقيقة بالاختبار حين طبقوا التسامح على الآريوسيين[99]. وعندما اختار بودان شخصية أوكتاف، مرة أخرى، لإطلاق المناقشة حول مسألة الضمير

---

(94) المصدر الأول، ص 114، والمصدر الثاني، ص 173.

(95) المصدر الأول، ص 117، والمصدر الثاني، ص 174.

من يتكلّم هو كوروني وليس تورالبا، انظر: Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, p. 116, note G.

(96) انظر: Mesnard, «La Pensée religieuse de Bodin,» p. 37.

(97) Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 352.

(98) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, p. 37, et Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 117.

انظر: Bodin, *République*, IV, 7, p. 747.

(99) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, p. 41, et Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 119.

الضال، لم يتوانَ هذا الأخيرعن التذكير بمقطع كلاسيكي للقديس توما هو الآتي: نرتكب الخطيئة في كل مرّة نرفض اتباع ضميرنا، حتى ولو كان على ضلال، فعندما يعرض الضمير الضال أمراً وكأنه وصية الله يقتضي الخضوع لأحكام هذا الضمير خضوعنا لوصية الله نفسها. بذلك يكون قد طبّق على مجالات الدين، حصراً، ما لم يطبّقه السكولاستيون بعد القديس توما إلا على المسائل الأخلاقية[100]. لقد أحدثت أفكار أوكتاف هذه موجة من البلبلة في الجمعية الصغيرة، إذ تلاها سجال سمعنا خلاله تحفّظات واعتراضات من قبل محافظين أمثال كورتيوس وفريدريخ وسلومون[101]. هكذا يتحقق لدينا أن بودان كان مطلعاً تماماً على آراء اللاهوتيين الأخلاقيين حول هذا الموضوع الحساس.

من بين المتحاورين كان تورالبا يمثّل وجهة نظر الديانة الطبيعية. ومن المؤكد أن أفكاره قريبة جدّاً من أفكار بودان الذي كان نهجه الديني يميل إلى التأليهية، كما قلنا، لكنّنا نعتقد يقيناً أن مؤلّف الجمهورية لايضاهي شخصية السباعية هذه تحرّراً من العبادة الخارجية، فقد أطلق على لسان اليهودي سلومون اعتراضات جدّية ضد هذه الديانة الذهنية الخالصة[102]. بينما كان تورالبا متساهلاً بداعي اللامبالاة حيال أشكال الدين المتنوّعة: «إذا كانت الديانة الحقيقية تقتصر على عبادة إله واحد هو وحده السرمدي، فإني أعتبر الشريعة الطبيعية[103] كافية لصنع الخلاص، وحسبُ البشر اتباعها»، فما الأديان كلها إلا اشتقاقات متفاوتة الحظوظ من ذلك الدين البدائي الذي هو في غاية

---

(100) المصدر الأول، ص 46، والمصدر الثاني، ص 121.

انظر: Saint Thomas, I, 2, q. 19 a. 5, ad. 2,

طبق مونتاين هذا المبدأ نفسه من دون الرجوع إلى القديس توما، انظر: Montaigne, *Les Essais*, I, 16, t. 1, p. 86,

كما احتكم أوكتاف إلى القديس أغسطينوس في كتابه: Augustin, *Rétractations* (I, 15, 2; *P. L.* XXXII, c. 608-609),

حيث قال: «ما من خطيئة إلا في الإرادة». وكما أشار شوفيريه، فإن الفكرة القائلة بأن الخطيئة تكمن في القصد غالباً ما تتكرر لدى بودان.

(101) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, pp. 46-56, Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], pp. 121-125.

(102) المصدر الأول، ص 113، والمصدر الثاني، ص 173، و352.

(103) المصدر الأول، ص 111، والمصدر الثاني، ص 172.

البساطة، دين البشر الأوائل والآباء الأقدمين، آدم وأخنوخ وشيت وأيوب وإبراهيم... ومن الأفضل أن نعود إليه في خاتمة المطاف[104]. إنما، في كل الأحوال، يجب الكف عن كل نقاش ديني والامتناع عن إكراه أحد على الإيمان، لأن الإيمان عطية من الله»[105].

من جهته سيناموس يرفض أن يكون رسولاً لأي ديانة محدّدة، بما في ذلك الديانة الطبيعية. وتساهله هذا ليس عائداً إلى عدم مبالاته تجاه الأديان الوضعية بل إلى نزعته التلفيقية. إن شعوره الديني ـ كما يقول عن اليونان والرومان ـ يحتضن الأديان كلها[106]، فنراه يرحُب بها صدراً مبدياً استعداده لاعتناقها رمّةً مخافة أن يستبعد واحدة تكون هي الحقيقية[107]. وإنه ليقتدي في ذلك بالإمبراطور الروماني ألكسندروس ساويروس الذي كان، في القرن الثالث، يجمع في مُصلاّه صور إبراهيم وأورفيوس وهيراكيلس والمسيح[108]. كما كان يستحضر مثل النبي يونان الذي لم يتلقَّ أمراً بإعلان الدين الحقيقي إلى أهل نينوى بل بدعوتهم إلى التوبة، حتى إذا تابوا فعلاً بعد وعظ النبي رأف بهم إلـه إسرائيل بالرغم من تعبّدهم للأصنام[109]. كذلك يشير سيناموس إلى أن البشر كلهم تقريباً يعبدون بدرجات متفاوتة الإلـه الحقيقي، فلماذا «يحظّر علينا إقامة الصلوات المشتركة تقرّباً من خالق الطبيعة كلها وأبيها كي يقودنا إلى معرفة الديانة الحقيقية»[110]؟ هكذا نشهد انبعاث التلفيقية القديمة في القرن السادس عشر من ريشة بودان، خصوصاً تلك

(104) المصدر الأول، ص 351 ـ 352.

(105) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, pp. 63-64 et note D, et Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 130.

(106) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, p. 38 et note B, et Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 118.

(107) المصدر الأول، ص 41، والمصدر الثاني، ص 119.

(108) المصدر الأول، ص 49، والمصدر الثاني، ص 122.

(109) Bodin, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de différens sentiments*, p. 50 et note B, et Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], pp. 122-123.

انظر: الكتاب المقدس، «سفر يونان،» الأصحاح 3، الآيات 1 ـ 8. (توبة نينوى وغفران الله).

(110) Noack, [*Colloquium Heptaplomeres*], p. 354.

التي أُثرت عن الخطباء الوثنيين في القرن الرابع، أمثال تيمستيوس ومكسيموس المادوري[111].

نكرّر القول إن مسألة التسامح لا تشكل إلا جزءاً من السباعية، فقد تركّزت المناقشات حول النقاط الأكثر أهمية في الفلسفة والدفاع الديني والعقيدة المسيحية، ما جعل خاتمة الحوار جديرة بالنظر:

«ثم انصرف (أصدقاء كوروني) بعدما عانق بعضهم بعضاً في حركة محبة متبادلة. وقد طفقوا منذ ذلك الحين ينشرون التقوى والفضيلة في اتفاق رائع، إذ كانوا يعيشون ويدرسون معاً ممتنعين عن كل جدال في الأمور الدينية وثابتين كل على دينه في استقامة حياة مثالية»[112].

كان الكاردينال نيكولا دو كوزا قد أصدر، قبل السباعية بمئة وأربعين عاماً، عملاً أدبياً يضاهيه صياغة، بعنوان **سلام الإيمان** (1453). وإذا كان الأنسني المسيحي قد ألمح في خاتمة حواره إلى إمكان قيام صيغة اتحاد، أو «اتفاقية» تحلّ أخيراً جميع الاختلافات الدينية، كما رأينا، فإن بودان، في نهاية القرن السادس عشر، لم يعد يتصوّر شيئاً من هذا القبيل. إن متحاوريه لم يناقشوا مسألة الخلافات العقائدية، في نهاية الأمر، إلا لإظهار استحالة أي اتفاق بين هذا الكمّ من المعتقدات المتباينة. من هنا جاء اتفاقهم المشترك الوحيد في خاتمة الحوار ينفي كل اتفاق: لن نتجادل بعد اليوم في أمور الدين، على الإطلاق، بل سنترك كلاً وضميرَه، مؤكدين أن من واجب الجميع أن يبادل بعضهم بعضاً أعمال التسامح والمحبة.

لا شك في أن مؤلَّف بودان الطريف هذا يعكس فكر كاتبه الخاص. لكنه يظهر أيضاً قلق البشر أمام المآسي القاتمة التي تخيم على تلك الفترة. لقد كُتب في أصعب فترات الحرب الأهلية، لذا جاء يُعبّر، على طريقة مؤلفه، عن حال الاشمئزاز السائد من الصراعات الطائفية والرغبة في حل سلمي يعيد النظام إلى المملكة ويترك للضمائر حريتها.

(111) انظر: Gustave Bardy, *L'Eglise et les derniers romains*, bibliothèque chrétienne d'histoire ([Paris]: R. Laffont, 1948), pp. 61-62.

(112) Noack, Ibid., p. 358.

5 ـ الخاتمة

يعتبر وضع فرنسا خلال المراحل التي مرّت بها مسألة التسامح، في القرن السادس عشر، على جانب مميز من الأهمية. إذ لا يسعنا أن ننفي، بالطبع، خطورة النزاعات الدينية المسلّحة التي هزّت المملكة الفرنسية وفجّرت فيها مآسي دامية وصراعات أهلية هي الأطول والأشرس بين كل ما عرفته البلدان الأوروبية الأخرى. ذلك أن الغزو الكالفيني الذي كان محض ديني في بدايته، قد تحوّل، في هذه الأمّة العظيمة التي تمسك بمقاليدها سلطة مركزية قوية، إلى مشروع سياسي حقيقي يجعل من الحكم الملكي موضوع رهانه. كما إن ضعف هذا الحكم بعد موت هنري الثاني لم يقوَ على تهدئة الصراعات التي ازدادت ضراوة وفتكاً، بحيث يمكن القول إن عصر الإصلاح كان في فرنسا، كما في ألمانيا والبلاد الواطئة، عصر الحروب الدينية.

عدا ذلك، نلاحظ استمرار نشاط التيار المسالم في خضمّ هذه الأزمات المأسوية. لكن هذا النشاط، بالذات، يظهرعلى مرّ مراحل تاريخه تطوّراً واضحاً جدّاً ومعبّراً يتمثل في الانتقال خلال النصف الثاني من القرن من جهود الأنسنيين الرامية إلى إقامة الوفاق الديني إلى جهود «السياسيين» الرامية إلى التسامح مع العبادة الكالفينية، فبعد أن كان الأولون يحاولون الحفاظ على وحدة المملكة الدينية بالحوارات والمصالحات بين الطوائف المتنافسة، جاء الآخرون يؤجّلون هدف الوحدة المسيحية إلى أجل غير مسمّى، إن لم يكونوا قد صرفوا النظر عنها نهائياً بداعي تطلعهم إلى جمع الكاثوليك والبروتستانت على مستوى آخر هو مستوى المصلحة الأهلية والقومية. تعتبر سنة 1561 من هذه الناحية سنة مفصلية؛ إذ إنها وضعت مع فشل حوار بواسي حدّاً نهائياً للتخلي عن محاولات التوافق في الشأن العقائدي. كما شهدت، مع صدور كتاب **حض الأمراء** بواكير تبريرات التسامح الأهلي في تصريحات ميشال دو لوبيتال الجديدة. وهكذا ارتسمت خطوط نهج سياسي لن يلبث أن يتّضح لاحقاً مفسحاً في المجال أمام إرساء التمييز الضروري ما بين وحدة المملكة المدنية ووحدتها الدينية، فحتى لو كانت الظروف هي التي أملت قرار نانت بما لا تضاهيه متطلبات أي حزب أو أيديولوجيا، يبقى هذا القرار، في النهاية، أعجز من ألاّ يرفد تقليد «السياسيين» الطويل. وسيجد هذا النهج في شخص ريشيليو بعد موت هنري الرابع أبرع منفّذ لأهدافه في حقلي الشؤون الداخلية والعلاقات الخارجية، على السواء. هكذا

أظهرت السياسة الفرنسية تعارضاً مع كل من سياسة النمسا التي كانت تستخدم الكثلكة من أجل توسيع إمبريالية زمنية، وسياسة الدول البروتستانتية التي كانت توكل إلى الدولة، بصفتها دولةً، مهمّة تثبيت الإصلاح ونشره، بحيث يمكن القول إن التسامح مع أي من الديانات المنشقة لم يعرف في أي من نواحي أوروبا آنذاك مثل ما عرفه في فرنسا من وضوح الارتكاز على مبدأ التمييز الفعلي بين أهداف الدولة وأهداف الدين.

الباب السابع

الثورة في البلاد الواطئة
والصراعات من أجل الحرية الدينية

ينقسم تاريخ البلاد الواطئة السياسي والديني في القرن السادس عشر إلى مرحلتين متمايزتين جدّاً[1]، ففي المرحلة الأولى الممتدة حتى عام 1566، انتقلت البلاد بأسرها إلى سيطرة الإمبراطور شارلكان، أولاً، ثم إلى سيطرة إبنه فيليب الثاني ملك إسبانيا الذي سيخلفه على العرش عام 1555. وكان شارلكان وريث دولة بورغينيون القديمة قبل أن يتم له بسط سيادته على مجمل الأراضي التي تشكّل اليوم بلجيكا وهولندا. لكنه راعى استقلالية هذه البلاد ومقاطعاتها السبع عشرة بإبقائه، خصوصاً، على المجالس التمثيلية الخاصة بالمقاطعات والهيئة التمثيلية العامة المشرفة عليها، والتي كانت لا تزال موافقتها ضرورية من أجل فرض الضرائب المالية المستجدّة. أما إبنه فيليب، ملك إسبانيا الحصري، فقد تصرّف بحكمة أقلّ، إذ لم يكتفِ بالتشدّد في الحكم على الهرطقة، بل عمل على تقييد حريات المقاطعات السياسية، ما أدّى إلى اندلاع حركة ثورية ذات أهمية عظمى بالنسبة إلى مستقبل البلاد السياسي (1566). إن فترة الاضطرابات

---

(1) نحيل في مجال التاريخ السياسي إلى مرجعين تقليديين هما: Henri Pirenne, *Histoire de Belgique*, 5 vols. (Bruxelles: Lamertin, 1923), t. 3 et t. 4, et Petrus Johannes Blok, *Geschiedenis van het Nederlandsche volk*, 4 vols. (Leiden: A.W. Sijthoff, [1923-1926]), t. 3 et t. 4.

موجز في تاريخ استقلال البلاد الواطئة الهولندية: Pieter Geyl, *The Revolt of the Netherlands*, 2nd Ed. (London: Williams and Norgate Ltd, 1945).

في مجال التاريخ الديني، انظر المؤلّف الأساسي: E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, 2nd Ed. (Bruxelles: [Edition Universelie, 1945]), t. 4 et t. 5.

حول مصير الكثلكة في مقاطعات الشمال ومعاناتها، انظر: Ludovicus Jacobus Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, 3 dl. (Amsterdam: Urbi and Orbi, 1945- 1947).

هذه التي حصلت بالتزامن مع حروب فرنسا الدينية هي التي تشكل المرحلة الثانية من تاريخ البلاد الواطئة في القرن السادس عشر. وقد تميّزت، على الصعيد الديني، بتوطّد الكالفينية في المقاطعات الشمالية. أما على الصعيد السياسي، فقد أسفرت عن رفض النير الإسباني وتشكيل المقاطعات المذكورة أمّة مستقلّة، في حين ظلت المقاطعات الجنوبية كاثوليكية في غالبيتها الساحقة وانتهت بالخضوع للسيادة الإسبانية.

وكما طُرحت مسألة حرية الضمير والمعتقد في فرنسا كذلك طرحت في البلاد الواطئة بحدّةٍ نَدَرَ مثيلها منذ بدء الثورات السياسية. وقد تمّت معالجتها في اتجاهات مختلفة بالتلازم مع محاولات تطبيقية، إن من جهة كتّاب الدفوعات المتحالفين مع «السياسيين» الفرنسيين أو من جهة اللاهوتيين الكاثوليك الذي أجبرتهم الأحداث ذاتها على اتخاذ موقف منها.

الفصل الأول

البروتستانتية وسياسة القمع في البلاد الواطئة (1565 - 1519)

1 ـ اللوثرية والأناباتيستية

كانت مدينة أنفرس أول المراكز اللوثرية في البلاد الواطئة حيث كان جاك بريبوزيتوس (Praepositus)، رئيس دير القديس أغسطينوس فيها، قد اعتنق تعاليم زميله في دير فيتنبرغ، وأخذ يبشّر بها. وإذا كانت اللوثرية قد تعرّضت منذ البداية لهجمة عنيفة من قبل جامعة لوفان، فهي لم تواجَه لتوّها بالقمع الشديد من قبل الحكومة، لأن الملكة مارغريت، وصية عرش النمسا، كانت واقعة تحت تأثير إراسم والأنسنيين، ولم ترَ، بالتالي، ما يوجب اعتماد القوة من أجل مقاومة إصلاح تبرّره، كما يُرى، تجاوزات الكنيسة[1] التي لا تُحصى في عدّة نواحٍ، فعندما اتّهَم لاهوتيو لوفان إراسم بتشجيع الهرطقة أجابهم بقوله : «النفوس الكريمة تهتم بالتعليم ولا تلجأ إلى القمع»[2]. لكن تأثير الأنسنيين لم يدم طويلاً. وإذا كان فاعلاً في ألمانيا بسبب استقلال الأمراء وضعف الحكم الإمبراطوري، فلم تكن تلك حاله في البلاد الواطئة حيث تمّ التصدي له منذ صدور قرار

---

(1) Henri Pirenne, *Histoire de Belgique*, 5 vols. (Bruxelles: Lamertin, 1923), t. 3, p. 345, et E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, 2nd Ed. (Bruxelles: [Edition Universelie, 1945]), t. 4, p. 225.

(2) من رسالة لإراسم إلى رئيس جامعة لوفان في الثامن عشر من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1520، انظر: Desiderius Erasmus, *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami*, Denuo Recognitum et Auctum per P. S. Allen ([Oxford]: OUP, 1906), t. 4, p. 366, كان إراسم يُقيم في المدينة نفسها.

فورمس (Worms) بحق لوثر وأتباعه في الثامن من أيار/ مايو عام 1521. كانت سلطة شارلكان مطلقة في الأراضي التابعة لسيطرته، ولن يطول وقت حتى يتمّ التحقق من ذلك. لقد فكّر أول الأمر في إنشاء محاكم التفتيش الإسبانية، لكنه عدل عن ذلك أمام مقاومة مستشاريه، فأنشأ نوعاً من المحاكم المختلطة نصفها الأول سياسي والثاني إكليريكي لا يقل عن سابقه فاعلية[3]. كما أضرمت أولى المحرقات في الأول من تموز/ يوليو، عام 1523، لتتوالى بعدها، تحت تسمية «الملصقات الجدارية»، سلسلة من التنظيمات التي ترمي إلى تضييق الخناق تدريجيّاً على مروّجي الهرطقة وأتباعها والمشاركين فيها.

لكن اللوثريين ما عتموا أن بدَوا أقل مدعاة للقلق عند ظهور فرقة جديدة تفوقهم راديكالية، هي فرقة الأناباتيست[4] التي تركّز جهد حكومة شارلكان على محاربة أتباعها بعد مغامراتهم الثورية في هولندا وريننانيا. وكان «ملصق» العاشر من حزيران/ يونيو عام 1535 من أكثر الملصقات تنديداً بالهراطقة حيث إنه لم يوفّر حتى النادمين منهم، خلافاً لما تقضي به القواعد الوسيطية:

«كل الذين يوجدون مصابين بعدوى بدعة الأناباتيست، أو تجدّديي العماد الملعونه، رجالاً كانوا أم نساء، مروّجين لها أم منتسبين إليها أم متواطئين معها، وأيّاً تكن حالهم والظروف، يصار إلى إلقائهم في السجن وتنفذ بهم فوراً عقوبة الإعدام بعد مصادرة أملاكهم. أما المتعنتون الراسخون في الضلالة، والذين يغرون آخرين باعتناق بدعتهم وتجديد عمادهم، أو يدعون النبوّة ويتخذون تسميات بابا وأساقفة، فكلهم يحرقون بالنار. وأما الأشخاص الآخرون ممن جدّدوا عمادهم وتبيّن أنهم آووا سراً، وعن سابق علم، بعضاً من المدعوّين أناباتيست أو تجديديي العماد، فإنهم، حتى ولو تابوا توبة حقيقية وعدلوا عن أحاديثهم وآرائهم الباطلة شعوراً منهم بالندامة، أيضاً يُعدمون بقطع الرأس إن كانوا رجالاً والرجم في البئر إن كانوا من النساء»[5].

---

(3) Pirenne, Ibid., t. 3, pp. 349-353.

(4) انظر ص 253 وما يليها من هذا الكتاب، و Ludovicus Jacobus Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord -Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, 3 dl. (Amsterdam: Urbi and Orbi, 1945- 1947), t. 1, pp. 140 ss.

(5) *Placcaert-boecken van Vlaenderen* (Gand: [n. pb.] 1639), t. 1, p. 118.

لقد تحمّل الأناباتيست، كما قلنا، النصيب الأكبر من القمع، وسقط منهم ستمئة وسبعة عشر ضحية من أصل الثمانمئة والسبع وسبعين التي ذكرها مؤرّخو حياة الشهداء البروتستانت في البلاد الواطئة خلال القرن السادس عشر[6]. لكننا لا ننسى أيضاً أن نصيب هذه الفرقة من القمع لم يكن بأوفر منه في الدول الكالفينية واللوثرية.

2 ـ الكالفينية

أعقب اللّوثرية والأناباتيستية ظهور الكالفينية في المناطق الفالونيّة، اعتباراً من عام 1544[7]. وسرعان ما طغت بفضل تعليمها المفصل وتنظيمها الكنسي المحكم على ما عداها من الفرق المنتشرة على مجمل الأراضي الأوروبية، فقد نجحت، بالرغم من القوانين المتشدّدة، في التغلغل داخل المناطق الصناعية والطبقة البورجوازية وصولاً إلى طبقات المجتمع العليا. من هذا المنطلق يصح القول إن ثمة تزامناً تاريخياً بين أحداث فرنسا وتلك الواقعة في البلاد الواطئة.

ظلت ملصقات فيليب الثاني عاجزة عن الحدّ من توسّع الكالفينية عجز قرارات ملك فرنسا نفسها. وقد ازداد الوضع خطورة بعد عام 1560 عند تشكيل البروتستانت الفرنسيين حزباً سياسيّاً حقيقيّاً يتمتع بتنظيم عسكري. إذ كان في تسلّحهم هذا، إضافة إلى التنازلات التي سبق حصولهم عليها من السلطة الملكية، ما يشجّع إخوتهم في البلاد الواطئة[8] على أن يحذوا حذوهم. هؤلاء كانوا يلقون دعماً فاعلاً في بلادهم نفسها حيث يشنّ عدد كبير من الأسياد والبورجوازيين معارضة سياسية واقتصادية على حكومة فيليب الثاني. أما على الصعيد السياسي، فقد كانت طبقة النبلاء تبحث ليس فقط عن حريات أكبر بل أيضاً عن استقلال حقيقي يحررها من النير الإسباني، وكلها يقين من أنها ستجد في خصوم الملك الدينيين خير حلفاء. وأما على الصعيد الاقتصادي، فقد أثبتت صرامة التشريعات ضد الهراطقة خطورتها على الازدهار القومي، حيث أوشك نزوح البروتستانت القسري من المدن والمناطق الصناعية هرباً من الإجراءات

(6) Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 3, p. 246.

(7) المصدر نفسه، مج 4، ص 115 وما يليها و Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 3, pp. 427 ss.

(8) المصدر نفسه، مج 3، ص 437 وما يليها.

التعسفية أن يشلّ البلد لمصلحة إنجلترا من الناحيتين التجارية والصناعية[9]. تلك هي الدوافع التي جعلت الكالفينيين يحققون في حدود سنتي 1564 ـ 1565 تقدّماً ملحوظاً على صعيد الحرية الدينية. وقد اعترف بذلك فيجيليوس (Vigilius)، رئيس المجلس الخاص، من دون مواربة، في رسالة له إلى الكاردينال غرانفيل (Granvelle)، وزير الملك، في العشرين من آب/ أغسطس عام 1564، جاء فيها:

«إني أخشى الأسوأ بالنسبة إلى مستقبل الجميع بسبب الأحاديث الجسورة في كل مكان، مطالباً بعضها بالتخفيف من قسوة الملصقات الإعلانية وبعضها الآخر بترك الضمائر حرة، أو السماح لهم، على الأقل، بأن يعيشوا على نحو ما يعيش المسيحيون تحت الحكم التركي، فهذا الأخير لا يضطهد الذين هم تحت حكم شريعة أخرى اضطهادنا نحن لمن هم تحت حكم شريعتنا بسبب بعض الاختلافات الحاصلة في فهم الكتاب المقدس. وقد تطوّرت الأمور إلى حدّ أننا نرى القليل من الضباط، فقط، يقومون بواجبهم، كما نرى رجال القانون والقضاء يفوقونهم تقصيراً إذ يأبون التقيّد بمضمون الملصقات بحجة منافاتها لضمائرهم»[10].

لم تكن الملكة ـ الوصية مارغريت دو بارما (Parma) تعرف أي موقف تتخذ، فقرّرت إرسال وفد إلى إسبانيا لإعلام الملك بالوضع، وتمّ تعيين الكونت دو إغمونت (D'Egmont) موفداً إلى الملك[11] بناء على اقتراح غيوم دو ناسّو (Nasseau)، كونت دورانج (d'Orange) الذي كان أحد أعضاء مجلس الدولة الأكثر نفوذاً. وصل الموفد المذكور إلى مدريد في شهر شباط/ فبراير عام 1565. وقبل أن يبتّ فيليب الثاني في المسألة الدينية عمد إلى استشارة بعض لاهوتيي

---

(9) المصدر نفسه، مج 4، ص 444 وما يليها.

(10) رسالة كتبت في بروكسيل وأرسلت إلى غرانفيل الذي كان مقيماً يومذاك في بزانسون. وكانت الملكة ـ الوصية قد تمكنت في آذار/ مارس المنصرم من إبعاده عن البلاد الواطئة ظناً منها أنها بهذا العمل تهدىء الخواطر. وردت هذه الرسالة في: Charles Weiss, éd., *Les Papiers d'état du cardinal de Granvelle*, collection de documents inédits sur l'histoire de France. Première série, histoire politique, [9 vols.] (Paris: Imprimerie royale; imprimerie nationale, 1841-1852), t. 8, pp. 264-265.

(11) انظر: Alexandre-Joseph Namèche, *Le Règne de Philippe II et la lutte religieuse dans les Pays-Bas au XVIe siècle*, 4 vols. (Louvain: C. Fonteyn, 1885), t. 1, pp. 375-376.

نجد في هذا المؤلف مختارات بشأن هذه الأحداث: Hopperus, *Mémoires*.

حاشيته، فجاء رأيهم يتّسم بالاعتدال، إذ أكّدوا له أن من حق ملك كاثوليكي يواجه خطر الارتداد الوافد إليه من البلاد الواطئة، أن يسمح لرعاياه الهراطقة بحرية ممارسة ديانتهم تجنّباً لشر أعظم. على أن الملك استرعى نظرهم إلى أن الهدف من استدعائهم لم يكن معرفة ما إذا كان بإمكانه الإقدام على مثل هذا التنازل، بل ما إذا كان مكرهاً عليه، فكان جوابهم أنهم لا يستطيعون إلزام ضمير ملكهم بالنسبة إلى هذه النقطة. عندها انتفض فيليب رافضاً، وهو الملك المطلق[12]، أن يدعى سيداً لهؤلاء الذين ينكرون الله نفسه، وإذا به يسلّم الكونت دو إغمونت، في الثاني من نيسان/ أبريل عام 1565، تعليمات تحظّر إجراء أي تغيير في التشريع الديني، هو الذي، على حد قوله، كان يفضّل الموت مئة ألف مرّة[13] على أن يملك على أمثال هؤلاء. وقد عمد الملك، بعد عودة الكونت، إلى استكمال هذه التعليمات برسالة رسمية شهيرة له من غابة سيغوفيا (Ségovie)، بتاريخ السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 1565، حيث أبدى دعمه القوي للمفتشين وتثبيته نصوص الملصقات بحرفيتها[14].

وكان وضع الملكة مارغريت دو بارما في غاية الخطورة بسبب عناد الملك الإسباني مما سيسفر عن اتفاق بين المصلحين والمعارضة السياسية ويحوّل المسألة الدينية إلى مسألة قومية[15].

---

(12) انظر رواية: Famiano Strada, *De Bello belgico*, lib. IV, *Histoire de la guerre des Pays-Bas* (Bruxelles: [s. n.], 1727), pp. 239-240.

(13) Philippe (02), *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, 2ème partie, recueil destiné à faire suite aux travaux de L. - P. Gachard (Bruxelles: Palais des académies, 1940), t. I, pp. 346-347.

(14) المصدر نفسه، مج 1، ص XXIX.
انظر ص 373 ـ 374.

(15) Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 3, p. 451.

الفصل الثاني

مسألة التسامح

إلى حين انقسام البلاد الواطئة (1566 ـ 1579)

1 ـ اضطرابات سنة 1566 والكتابات الأولى حول التسامح الأهلي

عمليّاً، لقد حصلت «تسوية» على أثر قيام مداولات سريّة في سبا (Spa)، وكانت تضمّ قسماً كبيراً من النبلاء بغض النظر عن فارق الدين. كما رُفعت عريضة إلى مارغريت دو بارما في الخامس من نيسان/ أبريل عام 1565 تطالب بإلغاء محكمة التفتيش وتخفيف إجراءات الملصقات الإعلانية[1]، فوعدت الملكة ـ الوصية بتسليمها إلى الملك ودعم مطالب مقدّميها. وقد نظّم الموقّعون بهذه المناسبة مأدبة عشاء أطلقوا فيها، لأول مرّة، صرختهم المأثورة: «يعيش الفقراء المعدمون!»[2].

أطلق هذا الحدث جرأة الكالفينيين إلى أقصى الحدود، حيث لم يكتفوا بالكشف عن ذواتهم والاحتفال بعبادتهم علناً بل شرعوا يستعدون لنصرة الإصلاح، على نحو سافر. وما لبث أن تعاظم تأثيرهم في «اتفاق النبلاء» مما حمل المعارضة الوطنية على الالتحاق بالثورة الدينية. والأدهى من ذلك ما حصل

---

(1) نجد نص هذه العريضة في: *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, recueil publié par M. G. Groen van Prinsterer, 25 vols. (Leyde: [n. pb.], 1835-1915), première série, t. 2, pp. 80-84.

(2) Henri Pirenne, *Histoire de Belgique*, 5 vols. (Bruxelles: Lamertin, 1923), t. 3, p. 457.

في آب/ أغسطس عام 1566 بتحريض من الخدّام الروحيين، حيث استبدّ بالشعب سخط عارم على الإيقونات أدّى إلى حال من الهياج دامت عدّة أسابيع نُهبت خلالها وأُحرقت كنوزالكنائس كما تم تحطيم التماثيل إرباً[3]، فاضطرت دوقة بارما إلى التفاوض مع المتحالفين من أجل وضع حدّ لهذه الاضطرابات، وانتهى بها الأمر إلى السماح لهم بالوعظ والتبشير حيث يقيمون (23 آب/ أغسطس) لقاء التوقف عن أعمال النهب[4]. إلا أن الرعب تسلّط عليها، بعد حين، بسبب استغلال قادة النبلاء هذا التنازل، وهم: غيوم دورانج والكونتات الثلاثة: دو إغمونت، ودو هورن (Hornes)، ودو هوغشترايتن (Hoogstraeten) الذين كانوا، كما كتبت بنفسها في السادس من أيلول/ سبتمبر، يسعون بشتى الطرق إلى «غرس ديانتين متوازيتين»[5]. لكنها عادت فتمالكت نفسها وقررت أن تفرض احترام اتفاق الثالث والعشرين من آب/ أغسطس مستندة إلى دعم الكونت دو مانسفيلد (Mansfeld) والنبلاء الكاثوليك الذين كان قد حملهم اشمئزازهم من «التسوية» على الانسحاب. وقد نجحت في ذلك على الرغم من محاولات العصيان الكالفيني، بعدما آلت على نفسها اتباع سياسة حكيمة تدخل في اعتباراتها الوضع الديني ومصالح البلاد من دون أن تلين أمام العنف.

كان الموقف الذي اتخذته مارغريت دو بارما بموافقة مستشاريها الكاثوليك يستجيب لمعطيات التجربة الواقعية. لقد كانت تتحاشى الحلول المتطرّفة التي لا تقل خطورة عن سواها، فقد كان نهج الكالفينية الثوريّ يحول دون إقرار حرية العبادة المجرّدة، سواء في بروكسيل أو في جنيف وباريس. ولم يكن في وارد أتباع كالفن أن يحترموا لدى الآخرين ما يطالبون به لأنفسهم من حرية، بحيث إن

---

(3) المصدر نفسه، مج 3، ص 465 وما يليها و E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, 2nd Ed. (Bruxelles: [Edition Universelie, 1945]), t. 5, pp. 122 ss.

(4) انظر: Philippe (02), *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, t. 1 pp. CXLIV-CXLV.

انظر تقرير الملكة ـ الوصية بتاريخ 30 أيلول/ سبتمبر عام 1566 في: المصدر نفسه، مج 2، ص 588 ـ 595.

(5) Guillaume (I), *Correspondance de Guillaume le Taciturne prince d'Orange*, publiée pour la première fois, suivie de pièces inédites sur l'assassinat de ce prince et sur les récompenses accordées par Philippe II à la famille de Balthazar Gérard par M. Gachard, 6 vols. (Bruxelles: C. Muquardt, 1850-1857), t. 2, p. 224.

إبقاء إجراءات الملصقات على حالها كان سيورّط الحكومة في سياسة قمعية عديمة الإنسانية ومحفوفة بالمخاطر. من هنا كانت الحرية المحدودة والمضبوطة هي الحل الوحيد في تلك الآونة. سوى أن ما كانت تراه مارغريت من بروكسيل بوضوح بالغ، لم يكن يحسب له فيليب الثاني أي حساب في مدريد، ولو أن الكلمة الفصل ستكون، كما نرى، لقراره.

* * *

كانت سنة 1566 أكثر من بداية اختبار صاخبة في تاريخ الحرية الدينية، فقد شهدت ظهور أبحاث جديرة بالاهتمام تذكّر بما حصل في فرنسا منذ خمس سنوات[6]. من أهم هذه الأبحاث، بالتأكيد، خطاب وجيز موجّه إلى الملك فيليب[7]، يظهر فيه الكاتب، أولاً، عدم جدوى الإكراه بل خطورته في الشأن الإيماني، فثمة من يتصوّر أن اعتماد «القوة والترويع والغيظ» من شأنه إخافة الذين تنازعهم نفسهم إلى الانتقال إلى **الإنجيل الجديد**. ولكن ألا يُخشى أن يتسبب ذلك في حصول رد فعل معاكس، خصوصاً إذا كانت الضحايا تقبل على الموت «بثبات وفرح» كما حدث مراراً؟ ألم يختبر الرومان هذا الأمر مع المسيحيين الأوائل؟ فالسلاح الوحيد الفاعل ضد الضلال المذهبي هو الإقناع بعد النقاش الحر: «إذ من المفروغ منه أن الحقيقة إذا ما قورنت بالباطل أثبتت وضوحها وأحرزت النصر»[8].

ورب قائل: فليكن. يجب الكفّ عن نصب المحرقات وكلّ أساليب العنف ضد الذين ندعوهم هراطقة، فلنمنحهم حرية الضمير والمعتقد من غير أن نأذن لهم بممارسة عبادتهم علناً. سوى أن ذلك أيضاً تقدير خاطئ؛ لأن حرارة الاقتناع

---

(6) نجد دراسة موجزة عن هذه الدفوعات في مقالة: Aart Arnout van Schelven: «De opkomst van de idee der politieke tolerantie in de XVIde eeuwsche Nederlanden,» *Tijdschrift voor Geschiedenis*, t. 46 (1931), pp. 235-247 et 337-338.

Cet Article a paru sous forme plus brève et sans références dans la *Revue historique*, t. 171 (1933), pp. 298-314. L'auteur l'a publié de nouveau intégralement dans son ouvrage *Uit den strijd der geesten* (Amsterdam: Uitgeverij W. ten Have n. v., 1944), pp. 9-72.

(7) *Brief discours envoyé au roy Philippe nostre sire et souverain seigneur, pour le bien et profit de sa majesté et singulièrement de ses Pais Bas: Auquel est montré le moyen qu'il faudrait tenir pour obvier aux troubles et émotions pour le faict de la religion et extirper les sectes et hérésies pullulantes en ses dicts pays* (s. l.: s. n.), 1566). Sans pagination. B. N., M. 21049.

(8) المصدر نفسه، A 4.

الداخلي لا بد أن تتجسّد تلقائياً في تعبير خارجي يطيح كلَّ العوائق:

«فلننظر في تواريخ العالم كلها نرَ أنه عندما تظهر ديانة جديدة مؤسسة على الاقتناع الداخلي بكلمة الله تعجز جهود العالم كلها عن منع تعليمها من الظهور ومتابعة مجراه»[9].

ولكن ماذا لو أردنا بأي ثمن أن نمنع المنشقين من ممارسة العبادة الخارجية؟ إنّا، بكل بساطة، نحوّلهم إلى مرائين، وهذا أسوأ من الإلحاد، كما تشهد عليه الخبرة الراهنة:

«نرى في أيامنا الحاضرة عدداً كبيراً من الناس يطرحون عنهم نير الطاعة للكنيسة الرومانية مستهزئين بالقداس والكهنة. ولما كانوا لا يجرأون على الأخذ بتعاليم أي ديانة أخرى وممارستها خوفاً من مصادرة أملاكهم أو المس بشرفهم، فقد صاروا ملحدين تماماً، لا إيمان لهم ولا شريعة»[10].

ولما كانت البراهين الاقتصادية في بلد معظم سكانه من التجار وبائعي الأجواخ كفيلة بأن تدعم الحجج الروحية المؤيدة للحرية الدينية، فإن مؤلِّف الخطاب القصير لم يغفل الاستشهاد بها:

«نكاد نعجز عن تصوّر فداحة الضرر الذي ألحقته الاضطهادات منذ أربعين سنة بصناعة الأجواخ والحرير والسجاد التي هي من اختصاص البلاد الواطئة، بسبب طرد العاملين بهذه المهن إلى إنجلترا وفرنسا وسواهما من الأمم. ولن آتي على ذكر أصحاب المهن الأخرى الذين هاجروا بأعداد تفوق الوصف إلى بلدان أجنبية طالبين التنعّم بحرية الضمير والمعتقد فأصابوا سعة وثراء لما عرفته تجارة البضاعات من رواج، على وجه العموم»[11].

ولسنا لننكر أن البعض، في رفضهم التسامح، يتذرّعون بالمبدأ القائل: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد»، تذرّعهم بالفوضى التي يمكن أن تنشأ فجأة عن تنوّع الأديان. لكنها اعتراضات واهية، فما أكثر ما نحب ونشتهي أن تسود وحدة الإيمان بين جميع رعايا جلالته! ولكن الإيمان «عطية مجانية من لدن الله محفورة في قلب الإنسان»، ما يجعل كل اعتداد ببلوغ الإجماع في الإيمان

(9) المصدر نفسه، B 3.

(10) المصدر نفسه، B 1.

(11) المصدر نفسه، B 3.

عن طريق القوة دليل «غباء بالغ». كما إنه ليس من الضروري أن يرافق التنوّع في مجال الإيمان والدين أي اضطراب سياسي. والتاريخ شاهد على ذلك؛ إذ لم يحصل أي ضرر من السماح بديانة اليهود في مصر وروما وبلاد فارس، فحتى عند اليهود أنفسهم، كانت الفرق المختلفة كالفرّيسية والصدّوقية والأسّينية تبدو منسجمة مع وحدة الأمة. ولننظر، كذلك، إلى إمبراطورية السلطان التركي حيث تتعايش مجموعة كبرى من الديانات بحرية: «فلو كان هذا التنوّع هو السبب الحقيقي للثورات والاضطرابات لاستحال على مملكة السلطان أن تبلغ ما بلغته من سؤدد وعظمة»[12]. إن أسباب الفوضى قائمة، لسوء الحظ، في كل الإمبراطوريات، مصدرها أهواء القلب الإنساني التي يمكن أن تلتهب لكثير من الذرائع قد تكون أحياناً من أتفه الذرائع وأقلها أهمية[13].

يذكّرنا هذا الرد، من حيث طريقة عرضه العامة، بأولى كتابات «السياسيين» الفرنسيين. والمقصود به ليس التوفيق بين الاختلافات المذهبية بحسب الهدف الأنسني، بل التساهل في وجودها وممارستها. أما في ما يتعلّق بأصل الخطاب القصير، فهو صادر، بدون أدنى ريب، عن محيط الأمير دورانج الذي سعى جاهداً في أنفرس إلى اختبار الحرية الدينية منذ عام 1566[14]. ولمَ لا يكون من وضع المشترع فرانسوا بودوان؟ لا نستبعد ذلك نظراً إلى التماثل المثبت بين نص الرد المذكور ونص مقالة مماثلة تحمل توقيع بودوان أدرجها ج. ف. لو بيتي (Le Petit) في مجموعته الكبرى لأخبار هولندا القديمة والحديثة[15]، وهي أقرب إلى نصح بشأن حال الاضطراب الظاهر بسبب الدين. ومن المؤكد أن بودوان الذي هو من آراس (Arras) وأستاذ في جامعة دواي (Douai)، قد قدِم عام 1564 إلى بروكسيل بطلب من الأمير دورانج وبقي منذ ذلك الحين على صلة بكبار أمراء البلاد الواطئة[16] الذين وضع بناءً على طلبهم خطابه بشكل نصح وأصدره عام

---

(12) المصدر نفسه، C 8.

(13) المصدر نفسه، D 3.

(14) Henri Pirenne, *Histoire de Belgique*, 5 vols. (Bruxelles: Lamertin, 1923), t. 3, pp. 471-472.

(15) *La Grande chronique ancienne et moderne de Hollande* ([Dordrecht: Imp. de J. Canin, 1601]), t. 2, pp. 76-87.

(16) انظر: Jean-Noël Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, 18 vols. (Louvain: Impr. académique, 1763-1770), t. 3, p. 78.

1566 بعنوان **خطاب موجز من أجل إرساله إلى ملك إسبانيا**، فإذا كان الأمر كذلك، أمكنت الإشارة، لدى بودوان، إلى تطوّر شبيه بذلك الذي عرفه ميشال دو لوبيتال. فقد تلقّى عام 1561 خبر انعقاد حوار بواسي بكثير من الحماسة وكان هذا الأنسني الإراسمي، تلميذ كاساندر الذي أراد إطلاع الناس على كتابه في **واجب الرجل التقي**، يعتقد أن أوان الاتفاق بين الكنائس قد حان. ولكن لم يؤذن له بالمشاركة في الحوار، كما هو معلوم[17]. وقد أظهر خطابه، عام 1566، أنه بات، هو أيضاً، شأن مستشار فرنسا، من «السياسيين» القائلين بالتسامح الأهلي مع المصلحين وليس بوفاق عقائدي موهوم.

* * *

لقد وضع أمير دورانج هو الآخر كتاباً من هذا النوع وجّهه إلى الهيئة التمثيلية العامة ومجالس المقاطعات، بعنوان **مذكرة حول الوضع الحرج في البلاد الواطئة ووسائل علاجه**[18]. وفيه يدرس، على التوالي، سبعة علاجات محتملة من الأكثر تشدداً حتى الأكثر تحرّراً. هو أيضاً يعتبر، على الرغم من رفضه كل إكراه وإبعاد، أن حرية الضمير بمعناها البسيط الصرف لا تكفي ولا تنتج إلا ملحدين وثوّاراً، «ما دمنا نعلم أن الذين يرفضون الديانة الكاثوليكية لا يريدون أن تكون لهم علاقة بكنائسنا، على الإطلاق، ويموتون كلهم كالبهائم»، فهي دواء أسوأ من الداء نفسه[19]. لم يجرؤ غيوم دورانج على طرح الحرية الدينية بالمعنى الصرف، بل أوصى باستلهام «وصفة جيراننا (الفرنسيين) الذين أدركهم الداء نفسه فتداووا بها». هذه الوصفة هي ما نص عليه قرار أمبواز (1563)، وقد استند إليه ضمناً، من سماح بحرية العبادة في بعض المدن[20] وفق مشيئة الأمراء الذين

---

(17) انظر ص 601 ـ 603 من هذا الكتاب.

(18) نجد هذه المذكرة في: *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau,* première série, t. 2, pp. 429-443.

(19) المصدر نفسه، ص 439.

(20) المصدر نفسه، ص 441.

كذلك يتحدّث غرانفيل، في رسالته إلى الملك فيليب الثاني المؤرخة في الرابع عشر من تشرين الأول/أكتوبر، عن «تلك الوسيلة الفرنسية التي تمّ اللجوء إليها والتي تتمثل في السماح بديانتين»، لكنه لا يرى فيها، إذا ما تم تطبيقها، سوى خراب لكل ديانة في البلاد الواطئة كما في فرنسا، انظر: Antoine Perrenot de Granvelle, *Correspondance du cardinal de Granvelle*, publiée par M. Edmond Poullet [et Charles Piot], faisant suite aux d'état publiés dans la des documents inédits sur l'histoire de France, 12 vols. (Bruxelles: Hayez, 1877-1896), t. 2, pp. 40-41.

يتمتعون بالسيادة وحق التشريع. ومن المؤكد ـ يختتم الأمير ـ «أن ما من بدعة أو ضلالة تعمّر طويلاً»، مورداً مثل البدعة الآريوسية التي لم يتم القضاء عليها بالإكراه بل «بفضل همّة أهل العلم والمتبحّرين بالكتاب المقدس وعنايتهم وواجبهم وتعليمهم الصحيح»[21]. لقد كان متفائلاً مثل بودوان، مؤمناً بأن الحقيقة ستنتصر من تلقاء ذاتها إذا ما ارتضت ألا يكون في خدمتها غير المعرفة والاقناع.

هذا الموقف الذي اتخذه غيوم دورانج من الصراع الديني، شجّع حتى الأناباتيست أنفسهم، وتحديداً جماعة أنفرس التي وجّهت إليه عريضة استرحام في الثالث والعشرين من أيلول/ سبتمبر، تلتمس فيها استناداً إلى الكتاب المقدّس، بنوع خاص، بسط المساواة الدينية حتى تشمل فرقتهم، حيث لم تتوانَ عن التذكير بمثل الزؤان[22] وخطاب اليهودي جملائيل الداعم لحرية المسيحيين[23]، مشيرة إلى أن المسيح بذاته لم يكن يتوقّع تطابق المعتقدات. أفلم يعلن لتلاميذه أنه جاء لا من أجل إحلال السلام على الأرض بل الانقسام، «فيكون خمسة في بيت واحد منقسمين، ثلاثة منهم على اثنين واثنان على ثلاثة: سينقسم الناس فيكون الأب على إبنه والإبن على أبيه، والأم على إبنتها؟»[24].

ومن أنفرس، أيضاً، رُفعت في السابع والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1566[25]، عريضة أخرى من الكالفينيين تطالب ملك إسبانيا بحرية ممارسة عبادتهم في المدينة حيث تطالعنا الاعتبارات الواردة في المقالتين السابقتين حول الأخطار التي قد يتسبب بها منع حرية العبادة، وهي: إفلاس البلاد الاقتصادي، قمع الضمائر، تنامي الزندقة والإلحاد. كما يتوالى التذكير بنصيحة جملائيل وسياسة الكسندروس ساوريروس وقسطنطين وقرارات التهدئة الفرنسية من أجل

---

(21) *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, p. 442.

(22) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13.

(23) المصدر نفسه، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 33 ـ 39.

(24) ورد المقطع الأساسي من هذا الالتماس في: Schelven, «De opkomst van de idee der politieke tolerantie in de XVIde eeuwsche Nederlanden,» pp. 347-348.

انظر: الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 12، الآيات 51 ـ 53.

(25) نجد نص هذه العريضة كاملاً في: *Compte-rendu des séances de la commission royale d'histoire*, 2e série, vol. 11 (1858), pp. 244-252.

انظر حول هذه العريضة: Aart Arnout van Schelven, «Het verzoekschrift der drie-millioen goudguldens (October 1566),» *Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde*, 6e série, t. 9 (1930), pp. 1-42.

تدعيم الحجاج العقائدي بالأمثلة. وكان مقدمو العريضة يستغلّون من أجل نصرة قضيتهم وضع اليهود في الدول البابوية، تماماً كما فعل رئيس دير بوا ـ أوبري في خطابه أمام الهيئة التمثيلية المنعقدة عام 1561 في أورليان، بقولهم:

«هبْ أننا، نحن الآريوسيين والنوفاطيين، كنا هراطقة بنسبة اليهود، وكان البابا الذي يعتبر نفسه رأس الكنيسة ومعصوماً عن الخطأ يريد أن يحكم علينا اليوم، هو الذي لا يكتفي بحماية اليهود، أعداء يسوع المسيح المعلنين بل يسمح لهم، علاوة على ذلك، بالكنيست وممارسة عبادتهم في عاصمته روما والمدن الأخرى التابعة له»[26].

أخيراً، قدّم الموقّعون إلى ملك إسبانيا مبلغ ثلاثة ملايين فلوريني عربون ولائهم، فذاعت شهرة التماسهم ذاك الذي عرف في التاريخ باسم «التماس الثلاثة ملايين».

2 ـ ديكتاتورية دوق ألبيه (1567 ـ 1573)

على أن الآمال التي كانت تعبّر عنها هذه الدفاعيات عن التسامح الأهلي عام 1566 ما لبثت أن تبدّدت كلها في السنة التالية مع صدور قرار الملك فيليب الثاني الذي كتب إلى حاكم مقاطعة ميلانو ريكسانس، في الثاني عشر من آب/أغسطس عام 1566[27]، يقول: «لا أفكّر ولا أريد أن أكون سيداً على الهراطقة». ثم كلّف، في نهاية السنة، دوق ألبيه (d'Albe)، فرناندو ألفاريز دو توليدو (Alvarez de Toledo)، مهمّة قيادة أفواج الجيوش الإسبانية المرابطة في لامبارديا إلى البلاد الواطئة. وفي الثاني والعشرين من آب/ أغسطس عام 1567 وصل الدوق مع حشد لَجِبٍ من الوحدات العسكرية المدرّبة[28] إلى بروكسيل حيث بقي ست سنوات ينفّذ الرغبات الملكية بحزم، وسيكتب بخط يده: «إنه لأفضل بما لا يُقاس أن

(26) *Compte-rendu des séances de la commission royale d'histoire*, p. 250.

(27) Luciano Serrano, *Correspondencia diplomatica entre Espanpa y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pio V*, 4 vols. ([Roma: Impr. del Instituto Pio IX], 1914), t. 1, n. 122.

(28) Bernard de Meester, *Le Saint-siège et les troubles des Pays-Bas, 1566-1579*, université de Louvain, recueil de travaux pub. par Les membres des conférences d'histoire et de philologie. 2. Sér., fasc. 28 (Louvain: Bibliothèque de l'université, 1934), p. 57, et Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 4, p. 7.

نحافظ بالحرب من أجل الله والملك، على مملكة حلّ بها الفقر بل والدمار، من أن نتركها بالكامل للشيطان والهراطقة المتشيّعين له، بدون حرب»[29]. عندها فهمت مارغريت دو بارما أن أوان الحلول السلمية قد ولّى، فغادرت بروكسيل بعد أشهر وقفلت عائدة إلى إيطاليا.

كان التداخل على أشده، بين السياسة والدين في نهج دوق ألبيه الذي اتصف بالطغيان. ذلك أن معاون الملك فيليب الثاني كان يعتزم إعادة وحدة البلاد الدينية بتطبيقه أحكام الملصقات الإعلانية، على نحو صارم، وإخضاعه تلك المقاطعات الموصوفة بالتحرر المفرط للنظام الإسباني[30]. وكان نظام الرعب الذي لم يتوانَ عن فرضه بإنشائه «مجلس الاضطرابات»، يطاول، في الآن نفسه، مهاجمي الإيقونات والمستمعين البسطاء إلى المواعظ والمتمرّدين الحقيقيين وممثلي المعارضة السياسية. وما يشهد على هذه السياسة المتوحشة التي لم تكن تتورّع عن كسر كل مقاومة[31]، بأي وسيلة كانت، هو تنفيذ عقوبة الإعدام ظلماً بالكونتَيْن دو هورن ودو إغمونت اللذين ماتا كاثوليكيين مثاليين. وقد رافق هذه الإجراءات التعسّفية ارتفاع في الضرائب ما أدّى إلى تفاقم الأحقاد ضد السيطرة الإسبانية. ومن الخطأ الظن أن رجال الإكليروس كانوا في مجملهم مؤيّدين لهذا القمع الوحشي الذي أدركوا سريعاً، كما يقول الأب اليسوعي كوستر (Coster) عام 1573، أنه مدمّر للوطن والدين في آن معا[32]. لكن أهمية العامل القومي كانت لا تزال تخفى على الكرسي الرسولي، لسوء الحظ، فلم يرَ بيوس الخامس، الذي كادت مدّة

---

(29) M. Gachard, *La Bibliothèque nationale à Paris: Notices et extraits des manuscrits qui concernent l'histoire de Belgique*, collection de chroniques belges; 43-44, 2 vols. (Bruxelles: M. Hayez, 1875-1877), t. 1, p. 404.

(30) Pirenne, Ibid., t. 4, p. 19.

(31) Meester, *Le Saint-siège et les troubles des Pays-Bas, 1566-1579*, p. 60,

يستحيل إحصاء عدد ضحايا دوق ألبيه بدقة بين سنتي 1567 و1572 سوى أن بيرين، بحسب رأي غاشار، يقدّرها بحدود الستة والثمانية آلاف ضحية. أما المرحلة الأكثر دموية فتقع بين سنتي 1567 و1569، بنوع خاص. انظر: المصدر نفسه، مج 4، ص 10، الهامش 3.

(32) Alfred Poncelet, *Histoire de la compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, 2 tomes reliés en 1 vol. (Bruxelles: M. Lamertin, 1927-1928), p. 155,

انظر: E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, 2nd Ed. (Bruxelles: [Edition Universelie, 1945]), t. 5 et pp. 128-132, et A. C. de Schrevel, «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas,» *Revue d'histoire écclésiastique*, vol. 3 (1902), pp. 830-839.

حبريته أن تكون مطابقة لزمن ولاية دوق ألبيه (1566 ـ 1572)، في اضطرابات البلاد الواطئة إلا تمرّداً للهراطقة على مليكهم الشرعي. ولما كانت المعلومات الإسبانية مصدره الوحيد ـ إذ لم يُسمح بأن يكون له في بروكسيل أي قاصد رسولي ـ فقد رأى في هذه العمليّة المعقّدة التي تتمازج فيها بقوّةٍ السياسةُ والدين حرباً صليبية حقيقية[33]. وعموماً، يمكن القول إن البابوية في هذه المرحلة لم تأخذ حذرها كما يجب من هبوب رياح القوميات الحديثة ومتطلباتها وتأثيراتها على الصعيد الزمني، ولم ترَ، بالتالي، أن مسألة الانشقاقات الدينية كانت تتعقّد في البلاد الواطئة كما في فرنسا، بفعل بروز معطيات جديدة من الخطر التغاضي عنها. هكذا قاد بيوس الخامس انخداعُه بالمظاهر والمعلومات الأحادية الجانب إلى اعتبار أسوأ فظاعات السيطرة الغاشمة وكأنها انتصارات للكثلكة[34].

* * *

إن غيوم دورانج هو من سيجسّد في ظل ديكتاتورية دوق ألبيه الحاكمة حركة المقاومة المتزايدة ضد إسبانيا. وقد انطبعت شخصية هذا الأمير الدينية بالغموض، إذ تحوّل من كاثوليكي، كما كان يبدو عام 1566، إلى لوثري في العام التالي، ليعود فيجاهر بالكالفينية عام 1573. ولعلنا لا نخطىء باعتباره مفكراً سياسياً أكثر منه دينياً. لقد كان سياسياً حقاً، ولكن ليس بالمعنى الماكيافيلّي، بل بسبب شعوره الحاد بالمصلحة الوطنية، وهو شعور نما لديه تدريجياً بفعل اكتشافه هول السيطرة الإسبانية[35]. لذا بقي فترة طويلة يناصر التسامح الأهلي مدركاً جيداً أن الاستقلال الوطني لسبع عشرة مقاطعة لا يمكنه التحقق بثمن أقلّ، وأن الوحدة المدنية في البلاد الواطئة ستغدو مستحيلة وتفقد المقاومة ضد إسبانيا كل فاعلية ما لم يضمن الكاثوليك والبروتستانت فيها حرية العبادة بعضهم لبعض[36].

---

(33) Meester, *Le Saint-siège et les troubles des Pays-Bas, 1566-1579*, pp. 61-63,
لمس المؤرّخ باستور لمس اليد أن الحكومة الإسبانية كانت تستغلّ ثقة البابا على نحو غريب ولا تبيّن له إلا الجانب الديني من مهمة دوق ألبيه. انظر: Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), t. 18, p. 23.

(34) Meester, Ibid., pp. 64 ss.

(35) Pirenne, *Histoire de Belgique*, p. 35.

(36) المصدر نفسه، مج 4، ص 36 ـ 37 و69 ـ 70، و Geyl, *The Revolt of the Netherlands*, pp. 127-128.

كان الأمير دورانج، لسوء الحظ، مضطراً لضرورات تكتيّة احترابيّة إلى الاعتماد على مقاطعات الشمال، وبخاصة هولندا وزيلندا (Zélande)، حيث السيطرة هي لـ «صعاليك البحر»، أي الكالفينيين الأكثر تطرّفاً. هؤلاء المتشدّدون عاملوا الكهنة الكاثوليك بتعسّف لا مثيل له[37] بعد هجومهم العسكري المفاجئ على لا بريل (La Brielle) في الأول من نيسان/ أبريل عام 1572، وانفتاح الطريق أمامهم إلى المقاطعتين المذكورتين. ولما قيض لهولندا وزيلندا، معقلي المقاومة ضد إسبانيا، أن تشهدا أفظع مظاهر التعصّب الكالفيني، فقد باتت سائر المقاطعات تحسب كل حساب للمصير الذي تعدّه الكالفينية لأعدائها الدينيين في حال انتصارها عليهم. وهكذا بدت القضية الوطنية التي كان يدافع عنها الأمير دورانج بالغة التشوّه، منذ البداية، مع أمثال هؤلاء الحلفاء ومحكوماً عليها بالفشل، في نهاية المطاف[38].

3 ـ فشل المفاوضات مع إسبانيا وتهدئة غاند (1573 ـ 1576)

وضع الملك فيليب الثاني عام 1573 حدّاً نهائياً لديكتاتورية دوق ألبيه التي كلّفت الكثير من الرجال والمال، ولم ينجم عنها، نظراً إلى عجزها أمام الثوار المسلحين، غير إثارة الحقد ضد إسبانيا بين صفوف الشعب عموماً. وفي السابع عشر من تشرين الثاني/نوفمبر عام 1573 وصل إلى بروكسيل معاون الملك لويس دو ريكسانس، حاكم مقاطعة ميلانو، وكان أكثر اعتدالاً من سلفه، فالتمس «عفواً عاماً» من ملك إسبانيا الذي أجابه إلى طلبه، وأرسله إليه بعد شهور. كما صدرت براءة بابوية تعفو عن جميع المجرمين والهراطقة، حتى الساقطين، في حال عودتهم إلى كنف الكنيسة الكاثوليكية. وكان البابا غريغوريوس الثالث عشر يرغب في أن يشمل العفو أيضاً الأمير دورانج وسائر قادة الثورة، لكنه اصطدم بتصلّب

(37) حول شهداء غوركوم والمجازر الجماعية، انظر: Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 5, pp. 185 ss.

(38) حول الرعب الكالفيني في هولندا وزيلندا وانتقال البلاد إلى البروتستانتية، انظر: Ludovicus Jacobus Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, 3 dl. (Amsterdam: Urbi et Orbi, 1945- 1947), t. 1, pp. 493 ss., et Geyl, Ibid., pp. 143-144,
يعترف جييل أن مسألة الاتحاد الوطني أصبحت معقدة للغاية بسبب موقف هاتين المقاطعتين اللتين كانتا بؤرة المقاومة الوطنية وقلعة الكالفينية المتزمّتة، في آن.

الملك المطلق حول هذه القضية. ولم يكن من الوارد القبول بمنح الحرية الدينية للكالفينيين، في كل الأحوال[39]. وعندما تم الإعلان عن «العفو العام» في السادس من حزيران/ يونيو عام 1574، جاءت النتيجة، كما كان متوقّعاً، مخيّبة للآمال.

وقد حاول ريكسانس أن يتفاوض مع الأمير دورانج على أثر هذا الإخفاق، فافتتحت المداولات في بريدا (Bréda)، بفضل وساطة الإمبراطور ماكسيميليان الثاني، بتاريخ الخامس عشر من شباط/ فبراير عام 1575، ودامت نحو خمسة أشهر. سوى أن مسألة حرية الضمير كانت فيها حجر العثرة، شأنها على الدوام. وإذا كان من البدهي ألاّ يحيد فيليب الثاني عن هذه النقطة قيد أنملة، فإن الأمير وحلفاءه قد طلبوا أن يتم الاحتكام إلى قرار الهيئة التمثيلية في هذا الشأن معربين عن ثقتهم في أن «يدرك أعضاؤها يقيناً أننا لا نقاوم محكمة التفتيش الإسبانية وحسب، بل نقاوم أيضاً، عن وجه حق، جوْر ملصقات مفعمة بالقسوة والكفر صدرت قديماً في تلك البلاد وما زالت آخذة بالتفاعل منذ ذلك الحين»[40]. لكن هذا الاقتراح استبعد أيضاً وتوقّفت المفاوضات نهائياً في تموز/ يوليو. وقد اعترف ريكسانس بصراحة تامة في الرسالة التي بعث بها إلى الملك يعلمه بالأمر، أن: «الجميع كانوا مقتنعين بأن الثوار على حق، حتى ليصعب على الملك أن يُصدّق إلى أي درجة تمّ تأليب الرأي العام ضدهم بعدما باتوا يثقون بكلامهم وثوقهم بكلام الإنجيل نفسه»[41]. لكنه اختتم رسالته بإعلان يختصر المأساة الدينية عهدذاك:

«أرجو، بنعمة الله، ألاّ تقصّر عزيمة جلالتكم عن ردّ هذه المقاطعات إلى الطاعة الكنسية. ولكن في حال حصول مثل هذا التقصير، فقد يكون أهون الشرين أن نقرأ في تاريخ جلالتكم أنها خسرت بلاد الفلاندر وسواها من

---

(39) Meester, *Le Saint-siège et les troubles des Pays-Bas, 1566-1579*, pp. 97-99.

جُمعت المستندات المتعلّقة بهذا العفو في: Philippe (02), *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, 2ème partie, recueil destiné à faire suite aux travaux de L. - P. Gachard (Bruxelles: Palais des académies, 1940), t. 3, pp. 485-520.

(40) المصدر نفسه، مج 3، ص 697.

انظر: Alexandre-Joseph Namèche, *Le Règne de Philippe II et la lutte religieuse dans les Pays-Bas au XVIe siècle*, 4 vols. (Louvain: C. Fonteyn, 1885), t. 4, pp. 338-339.

(41) المصدر نفسه، مج 3، ص 340.

المقاطعات أيضاً لعدم سماحها بحرية الضمير وكل ما هو ضد الديانة الكاثوليكية، من أن نقرأ أن الديانة الكاثوليكية اضمحلّت في هذه المقاطعات بسبب موافقتنا على مزاعمهم ومساعيهم»[42].

وقد استؤنفت في مطلع العام 1576 الأعمال الحربية التي لم تعد على إسبانيا، كما تبيّن، سوى بالشؤم والوبال، حتى إن وضع القوات الملكية كان عند وفاة ريكسانس في الخامس من آذار/ مارس أشد خطورة منه في أي وقت مضى.

وعندئذٍ استنجد فيليب الثاني بأخيه الطبيعي دون جوان النمساوي، والقائد المظفّر في معركة ليبانت (Lépante)، سوى أن هذا الأخير كان يخطط في تلك الآونة لمشاريع أخرى أرغمته على الانتظار شهوراً طويلة قبل أن يتخذ أي قرار بشأن المساعدة المرجوّة[43]. وقد أدرك العجز في تلك الأثناء مجلس الدولة الذي كان يفترض به إدارة البلاد بشكل منتظم. وهكذا فإن انعدام كفاءة أعضاء المجلس الذين لم يكن الملك قد زودهم بتعليماته، على أي حال، والسخط الناجم عن عصيان الجنود الإسبان، وموقف مجلس البرابان (Brabant) المعارض، كل هذه العوامل أسهمت بسرعة في خلق مناخ من الثورة في البلاد. ومع إنجاز القطيعة مع إسبانيا في الرابع من أيلول/ سبتمبر عام 1576 بسبب توقيف عدّة أعضاء من مجلس الدولة، أصبح غيوم دورانج، محرّك هذه المؤامرة، هو بطل القضية الوطنية الذي سيدفع بالهيئة التمثيلية إلى الالتئام منذ مطلع تشرين الأول/ أكتوبر بهدف الشروع في تسوية القضايا بنفسها. وقد افتتح موفدوها المجتمعون في غاند (Gand) مؤتمرهم في التاسع عشر من تشرين الأول/ أكتوبر[44]، لكن المداولات نشطت على أثر مأساة أنفرس، في الرابع من تشرين الثاني/ نوفمبر، حيث قامت الجيوش الإسبانية بنهب المدينة وقتل ما يزيد على سبعة آلاف شخص لدى إجبارها على الاستسلام. غير أن قراراً شهيراً سيصدر بموافقة مجلس الدولة، في الثامن من تشرين الثاني/ نوفمبر، ويُعرف باسم «تهدئة غاند»[45].

---

(42) المصدر نفسه، مج 3، ص 340 ـ 341.

(43) Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 5, pp. 83 ss.

(44) حول تاريخ هذه المداولات، يمكن مراجعة: Schrevel, «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas,» pp. 51 ss.

(45) أورد ناميش النص الكامل بالفرنسية في: Namèche, Ibid., t. 5, appendice A, pp. 469-478.

أبرمت المعاهدة بين أعضاء الهيئة التمثيلية، من جهة، ومندوبي الأمير دورانج ودولتي هولندا وزيلندا، من جهة أخرى، وأول ما اتفق عليه الطرفان هو التعاون من أجل طرد الإسبان (بند 2). تلي ذلك البنود الدينية (بنود 3، 4، 5) التي تقضي بأن تتولّى الهيئة التمثيلية الملتئمة في جلسة موسّعة مهمة تنظيم الممارسة الدينية في هولندا وزيلندا. وقد تقرّر بانتظار تحقق هذا الأمر، أن يتم الاحتفاظ للكالفينيين بحرية العبادة في المقاطعتين المذكورتين، في حين حُظّر عليهم تعكير السلم الأهلي في سائر المقاطعات بمشاريع وتصرّفات أو شتائم تطول الديانة الكاثوليكية، إذ هي الوحيدة التي كان مسموحاً بها في باقي أراضي المملكة. أخيراً، تبقى إجراءات الملصقات الإعلانية ضد الهرطقة كلها مُعلّقة إلى حين صدور قرار عن الهيئة التمثيلية بشأنها. وكذلك جميع الترتيبات الجنائية المعلنة من قبل دوق ألبيه. من المؤكد أن تهدئة غاند لم تكن سوى حلّ مرحلي؛ فهي لم تفصح عن أي مبدأ يتعلّق بموضوع التسامح، ولا حتى عن أي تنظيم عام[46] كما إننا، إذا قارنّاها بقرار بوليو الصادر في فرنسا قبل ستة أشهر (6 أيار/ مايو 1576)[47]، وجدناها نسخة متواضعة جدّاً عنه. ذلك ما أحسن هـ. بيرين التعبير عنه بقوله: «لا يصح، من وجهة نظر طائفية، أن نعتبر اتفاق غاند معاهدة سلام، على الإطلاق، بل هدنة دينية، على أبعد تقدير»[48].

4 ـ من تهدئة غاند إلى معاهدة الديانة (1578 ـ 1576)

ما كاد دون جوان النمساوي يصل إلى البلاد الواطئة حتى أعلن الاتفاق. وإذا كانت قد أعطيت له الأوامر بتهدئة البلاد عن طريق التدابير الوفاقية فلا ننسى أن واجبه كان يقضي، أولاً وآخراً، بالحفاظ التام على وضع الديانة الكاثوليكية. لقد استشعر قلقاً حيال شروط التهدئة، لكن الأساقفة كانوا أول من سارع إلى طمأنته، حيث زاره ريتوف (Rithove)، أسقف إيبر (Ypres)، باسمه الشخصي واسم زميليه أسقفي بروج (Bruges) وتورنيه (Tournai)، مؤكّداً له أن الاتفاق «لا

(46) انـظـر: Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 5. pp. 136-137, et Schrevel, Ibid., p. 61 note 2.

(47) انظر ص 649 ـ 650 من هذا الكتاب.

(48) Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 4, p. 82.

يحطّ من شأن الديانة على الإطلاق، بل يساعد على ازدهارها». وأنه مستعد للدفاع عن رأيه «حتى في حضرة قداسته وأنّى دعت الحاجة إلى ذلك»[49].

اهتمّت الهيئة التمثيلية العامة من ناحيتها بجمع عدّة شهادات في هذا الاتجاه، فكان هنالك، عدا تلك الموقّعة من قبل عدّة أساقفة: واحدة من أساتذة كلية اللاهوت في جامعة لوفان، شهادة أخرى من قبل أساتذة كلية الحقوق تتضمّن تحفّظاً يقضي بمراقبة الكرسي الرسولي وموافقته[50]. كما راسل البابا خمسةُ أساقفة يتوزّعون بين بروج ونامور (Namur) وتورنيه وإيبر وبوا ـ لو ـ دوق. وبعد أن أعلموه أن الوضع الديني في طريقه إلى التهدئة، أضافوا: «إذا ما اتبعنا الطريق الذي بدأه الأساقفة، أمكننا التوصّل إلى نهاية مرضية دونما لجوء إلى السلاح والعنف. لذا كان لا بد من إجراء أوليّ يقضي بسحب الجنود الأجانب الذين يعملون على تدمير الديانة بدل إنقاذها»[51]. ولم يكن جميع الأساقفة واللاهوتيين يضمرون مثل هذا التفاؤل، كما سيتبيّن لنا في الوقت المناسب، لكن الإكليروس الكاثوليكي، ولو لم ينضمّ إلى طروحات «السياسيين»، كان يميل إلى حلول عملية كفيلة بإشاعة مناخ من الهدوء والطمأنينة.

لم يستعجل دون جوان المصادقة على قرار التهدئة. والواقع أن الهيئة التمثيلية العامة كانت تتنازعها تأثيرات متناقضة، فهناك أكثرية تريد، رغم حماستها الوطنية البالغة، إصلاح ذات البين مع فيليب الثاني والابقاء على الكثلكة ديانة وحيدة مسموحاً بها، وهناك أقلية خاضعة لغيوم دورانج تتوق، إلى جانب تحرير العبادات، إلى الاستقلال المجرّد من كل اعتبار. ولكي يقاوم كبار الأسياد زعامة أمير دورانج ونفوذه، أقرّوا بياناً إضافياً يقضي بإنشاء اتحاد بروكسيل، ووقعوا عليه في التاسع من كانون الثاني/ يناير عام 1577 بعد أن تعمّدوا صياغته بعبارات شديدة العداء للإسبان بغية حمل جميع المقاطعات على الموافقة عليه، بما فيها هولندا وزيلندا. لكن بنداً حازماً أضيف إليه يقضي «بالحفاظ على إيماننا المقدس

(49) Philippe (02), *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, t. 5, p. 118,
رسالة من دون جوان إلى الملك، بتاريخ 22 كانون الأول/ ديسمبر عام 1576.

(50) حول مختلف هذه الشهادات، انظر: Schrevel, Ibid., pp. 649-652.

(51) Martin del Rio, *Mémoires (1576-1578)*, trad. Delvigne (Bruxelles: [n. pb.], 1865), t. 1, p. 197.

والديانة الكاثوليكية الرسولية الرومانية في حدود الطاعة الواجب تقديمها لجلالته»[52]. وهكذا تم تثبيت تهدئة غاند، مع التشديد على الولاء للتاج والحفاظ على الإيمان الكاثوليكي. على أن النصّ حاز بالرغم من ذلك توقيعَ أشدّ الأمراء تصلّباً[53].

أما المفاوضات التي جرت مع دون جوان، بعد أيام، فقد تميزت بالصعوبة[54] وأسفرت عن «القرار الدائم» الذي وقّع عليه الأمير في مارش (Marche) بتاريخ الثاني عشر من شباط/ فبراير عام 1577[55]. وهو قرار يثبّت اتفاق غاند ولكن بروحية بيان بروكسيل، بمعنى أنه يتضمّن وعد الهيئة التمثيلية العامة بالحفاظ على الإيمان الكاثوليكي والطاعة المتوجبة للملك. من هنا اغتياظ الأورنجيين منه وتسميتهم إياه «سلام الكهنة».

❊ ❊ ❊

بعد خروج الجيوش الإسبانية، عملاً بما نصّ عليه الاتفاق، تم استقبال دون جوان باحتفال رسمي في مدينة بروكسيل في الأول من أيار/ مايو. لكن الوضع ظلّ متوتراً، وعبثاً حاول الأمير الذي كان يتوقع ذلك أن يتقرّب من غيوم دورانج في أثناء انعقاد مؤتمر غيرترويدنبرغ (Geertruidenberg) بعد بضعة أسابيع، فقد بدا من المستحيل إقامة اتفاق حقيقي بين الرجلين. وقد جاءت رسائل دون جوان إلى الملك فيليب الثاني في تلك الفترة، تقريباً، تعكس وضع رجل محبط، مجروح، مما يؤكد أن المسألة الدينية لا تزال قائمة برمّتها:

«فلتقتنع جلالتكم كل الاقتناع بهذا الأمر المترسّخ في فكر الأفاضل والأراذل، على السواء. ذلك أن كلا الفريقين يريد حرية الضمير. ومن الهراء التصوّر أن بالإمكان إقناعهم بالحجج الصائبة وحملهم على التخلّي عن هذا المشروع المخطط له منذ أمد بعيد. إن جلالتكم أمام خيارين: فإما أن تقدم

---

(52) أورد نص الاتحاد: Namèche, *Le Règne de Philippe II et la lutte religieuse dans les Pays-Bas au XVIe siècle*, t. 5, pp. 479-481.

(53) انظر: حول أهمية اتحاد بروكسيل: Schrevel, «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas,» pp. 657-666.

(54) المصدر نفسه، ص 645 ـ 650، و Namèche, Ibid., t. 5, pp. 425 ss.

(55) ورد هذا النص في: المصدر نفسه، مج 5، ص 481 ـ 491.

التنازلات بشأن كل ما يمت إلى الدين بصلة ـ وهو ما لا أنصحكم به ـ حتى ولو ألجأكم ذلك إلى إنفاق كل مدّخراتكم وتعريض حياتكم للخطر، وإما أن تعمد إلى محاربتهم. وهذا الخيار الأخير هو الأفضل»[56].

كما إن الأمير أشار، في مواضع أخرى، إلى الأهمية التي يكتسبها البرهان «الاقتصادي» في البلاد الواطئة ضمن نطاق السجالات الدائرة حول الحرية الدينية:

«لقد دأب أمير دورانج على إيهام الشعب بأن حرية الضمير ضرورية لنمو التجارة التي هي مصدر عيشهم. هؤلاء الناس شديدو التطلب لمنفعتهم الخاصة، فإنهم ينضمون، بالإجمال، إلى هذا الفريق الذي يتفق ومصلحتهم من دون أن يتذكّروا الله ولا جلالتكم»[57].

لم يحظَ دون جوان، خلافاً لتوقّعاته، بأي تأييد، حتى من قبل الأساقفة: «فالأساقفة الذين كان يفترض بهم مقاومة كل تطوّر للتعاليم الفاسدة، لم يحرّكوا ساكناً. وما أظهروه لم يكن مجرّد فتور، بل برودة وانعدام همة»[58].

وسرعان ما سيدرك دون جوان خطورة موقفه فيغادر بروكسيل قاصداً مالين (Malines) في الحادي عشر من حزيران/ يونيو حيث استولى في الرابع والعشرين من تموز/ يوليو على قصر نامور للاحتماء فيه[59].

* * *

وعلى العكس من دون جوان، كان غيوم دورانج يسجل تقدّماً، فقد تشكّل في شهر آب/ أغسطس مجلس ثوري حقيقي في بروكسيل عرف بمجلس الثمانية عشر أخضع الهيئة التمثيلية فوراً لسلطته، كي لا نقول لديكتاتوريته! فقد قامت هذه الأخيرة، تحت ضغط المجلس المذكور، بتوجيه دعوة إلى «لو تاسيتورن»

---

(56) رسالة بتاريخ 24 أيار/ مايو 1577 وردت في: Philippe (02), *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, t. 5, pp. 353-354.

(57) رسالة بتاريخ 26 أيار/ مايو، انظر: المصدر نفسه، مج 5، ص 358.

(58) المصدر نفسه، مج 5، ص 359.

(59) Meester, *Le Saint-siège et les troubles des Pays-Bas, 1566-1579*, pp. 118-123.

[غيوم دورانج] للإقامة في العاصمة حيث جرى استقباله في الثالث والعشرين من أيلول/ سبتمبر استقبال الظافرين[60]. ولما كان قد عقد العزم على شن حرب حقيقية بمؤازرة جميع المقاطعات من أجل الاستقلال الوطني، فقد استغل ذلك لتأكيدِ سياسته المناهضة للإسبان والملكية. سوى أن موقعه كان أكثر هشاشة مما توحي به المظاهر، فعلى الرغم من سمة التسامح التي طبعت فكره السياسي، ظل يعتمد على الكالفينيين الشماليين، أكثر الناس تعصّباً في الوقت الذي لم تكن المقاطعات الكاثوليكة تريد التحرّر من نير إسبانيا لتلقي نفسها، نظير هولندا وزيلندا، مستعبدة للطغيان البروتستانتي[61].

لذا فكّرت هذه المقاطعات أن تستبدل بدون جوان الفاقد كل اعتبار أحد إخوة الإمبراطور رودولف الثاني، الأرشيدوق الشاب ماتياس (Mathias). وكان الأمل أن يصار إلى إقامته، بدعم من الإمبراطور واعتراف فيليب الثاني، حاكماً على البلاد الواطئة. وصل ماتياس خلسة في الثامن والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1577 إلى ماستريخت (Maestricht). لكن غيوم دورانج الذي كان على علم بالمؤامرة عرف كيف يتفاداها ببراعة نادرة، فبدل أن يسعى إلى التخلّص من ماتياس ويدفع بالكاثوليك إلى صفّ دون جوان أغراه بالانضمام إليه بعد تجريده من كل دعم فاعل. ثم عمدت الهيئة التمثيلية العامة بإيعاز منه إلى اتخاذ ثلاثة قرارت مهمة خلال أيام، هي: إعلان دون جوان في السابع من كانون الأول/ ديسمبر «منتهكاً للتهدئة التي أقسَم عليها، وبالتالي، عدوّاً للوطن»[62]. ثم طلبها في الثامن منه إلى الأرشيدوق ماتياس «القبول بمنصب حاكم البلاد الواطئة العام، مؤقتاً، واعتماد ملك إسبانيا» شرط أن يتقيّد بقرار غاند[63]. وأخيراً، في العاشر منه، إعادتها إصدار وثيقة اتحاد بروكسيل كي يصار إلى «توضيحها وتوسيعها» وبتعبير آخر، إلى تفسيرها بما يتفق وسياسة الأمير دورانج الدينية:

(60) Schrevel, «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas,» pp. 660-667, et Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 4, pp. 99-103.

(61) Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 4, pp. 105-107, et Ch. Mercier, «Les Théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVIe siècle,» *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 29 (1933), pp. 36-37.

(62) M. Gachard, *Actes des états-généraux des Pays-Bas: Notice chronologique et analytique*, 2 vols. (Bruxelles: [M. Hayez], 1861-1866), t. 1, nº 925, pp. 295-296.

(63) المصدر نفسه، رقم 927، ص 296 ـ 297.

«لطالما أعلنت (الهيئة التمثيلية) أنها لم تقصد، ولا تقصد، على الإطلاق، أن تخرق أيّاً من بنود تهدئة غاند أو تنتهكها أو تضعفها، ولا أن ترهق كاهل المناهضين لها أو تلحق الأذى بأولئك الذين، بعد ابتعادهم عن الديانة الكاثوليكية الرومانية، عادوا فانضموا إليهم واتحدوا معهم بموجب ما سُمّي تهدئة. ومثلهم يؤكّد هؤلاء أن ليس لهم، ولم يكن يوماً، أي نية في انتهاك حقوق من ينتمون إلى الديانة الكاثوليكية الرومانية أو الإضرار بهم أو الاعتداء عليهم بهدف منعهم من ممارستها أو مضايقتهم»[64].

هكذا تم إظهار تهدئة غاند بمظهر اتحاد مدني مبني على التسامح المتبادل بين الطائفتين المتنافستين. وهذا التسامح لم يكن نتيجة قرار ملكي، كما في فرنسا، بل مجرّد اتفاق حرّ بين ممثلي الأمّة.

وقد ظل غيوم دورانج يتمادى في لعبته إلى أن أغدق عليه ماتياس منصب نائب الحاكم العام بطلب من الهيئة التمثيلية. وهكذا دخل ماتياس برفقة غيوم مدينة بروكسيل بصورة رسمية احتفالية في الثامن عشر من كانون الثاني/ يناير عام 1578، حيث أشار هـ. بيرين إلى أنَّ: «سموّه لم يعد منذ ذلك الحين إلا مجرّد دمية متحرّكة بين يدي سعادته»[65].

كذلك عرف أمير دورانج بحنكته المعهودة كيف يتقرّب من دوق أنجو، أو الملك هنري الثالث لاحقاً. وكانت الهيئة التمثيلية قد طلبت من هذا الأمير عام 1578 أن يمد يد العون لدون جوان الذي دبَّ فيه العزم مجدداً فخرج من عزلته وشنَّ حملة ضد الجيش الوطني. وكان ثمة أمير كاثوليكيّ، هو الكونت دو لالينغ (Lalaing)، يقلقه صعود نجم «لو تاسيتورن» فقرر أن يقيم له منافساً بشخص أخي الملك شارل التاسع. لكن المناورة أُحبطت بسرعة، إذ قام غيوم بالتقرّب من أمير فالوا (Valois)، وتمكن بوساطة بعض الشروط المثبتة بشكل اتفاق، من إقناع الهيئة التمثيلية بتعيينه «مدافعاً عن الحرية في البلاد الواطئة بوجه طغيان الإسبان

---

(64) المصدر نفسه، رقم 928، ص 297.

نشر هذا المستند بكامله في: Johannes Cornelis de Jonge, *Verhandelingen en onuitgegeven stukken, betreffende de geschiedenis der Nederlanden* (Delft: bij de weduwe J. Allart, 1825-1827), t. 2, pp. 198 ss.

(65) Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 4, p. 114.

والمتحالفين معهم». كان ذلك في الثالث عشر من آب/ أغسطس عام 1578[66]، ولم ينقضِ شهران حتى توفي عدّوه اللدود دوان جون في أول تشرين الأول/ أكتوبر.

* * *

راح الأمير دورانج بعد انتصاره على منافسيه الكاثوليك ينظر بقلق متزايد إلى توسّع الكالفينية الصاخب. وإذا كان المصلحون يسودون على هولندا وزيلندا بلا منازع، فقد تمكنوا، عام 1577، من إحكام السيطرة على مدينة غاند في بلاد الفلاندر حيث إنشأ الوعّاظ المتطرّفون ديكتاتورية سياسية ودينية، بالمعنى الحقيقي للكلمة. كما امتدّ نشاطهم الثوري لا إلى المدن الفلامنغية وحسب، بل أيضاً إلى أرتوا (Artois) وتورنيه[67]. مثل هذا التعصّب كان يهدد إنجاز «لو تاسيتورن» السياسي على نحو ينذر بالخطورة أكثر من أي وقت مضى. ولكي يتصدّى الأمير دورانج لهذا التعصّب، عرض على الهيئة التمثيلية مشروع المعاهدة الدينية الشهير.

وفي الثاني والعشرين من حزيران/ يونيو عام 1578، تقدّمت مجموعة من الأورنجيين بعريضة إلى الأرشيدوق ماتياس والهيئة التمثيلية يلتمسون فيها حرية الممارسة الدينية للبروتستانت والكاثوليك[68]، على السواء، حيث تطالعنا الاعتبارات والأمثلة التي أتى على ذكرها، عام 1566 خطاب قصير إلى الملك فيليب، من تنويه بخطر الإلحاد «الذي تنتج منه جميع انتهاكات الحقوق الإلـهية والإنسانية»، إلى تمثّل بمواقف الأباطرة الرومان والأتراك وملوك بولونيا والبابوات إزاء اليهود. لكن المستغرب هو أن واضعي البيان كانوا يستشهدون بمعاهدة أوغسبورغ (1555)، وقد فاتهم أن هذه المعاهدة لا تمنح إنعام الحرية الدينية إلا للأمراء الأسياد. كذلك لم ينسوا مثل فرنسا: «إنّا أقرب إليها من أن نجهل أن شيئاً لم يمكنه إيقاف سواقي الدم التي سالت فيها بغزارة إلا إعطاء الحرية التي كانت مجلبة للراحة على الدوام».

---

(66) Gachard, *Actes des états-généraux des Pays-Bas: Notice chronologique et analytique*, t. 1, n° 1256, pp. 413-415.

(67) Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 5, pp. 148 ss.

(68) نجد النص في: M. Gachard, *La Bibliothèque nationale à Paris: Notices et extraits des manuscrits qui concernent l'histoire de Belgique*, collection de chroniques belges; 43-44, 2 vols. (Bruxelles: M. Hayez, 1875-1877), t. 1, pp. 190-197.

طرح الأمير في العاشر من تموز/ يوليو مشروع المعاهدة الدينية على الهيئة التمثيلية، فتقرّر في الثاني عشر من الشهر نفسه إرساله إلى الأرشيدوق ومجلس الدولة كي يتولّيا إبلاغه إلى المقاطعات[69]. وقد أكّد التمهيد انتشار «الديانة المدعوّة مُصلِحة» في المقاطعات انطلاقاً من الدول المتجاورة: فرنسا وألمانيا وإنجلترا، مما يوجب في ظل الوضع القائم «أن يسمح بحرية ممارسة هذه الديانة إلى جانب الديانة القديمة في إطار اتفاق حبيّ ومعاهدة دينية على غرار تلك التي أبرمت في كل من ألمانيا وفرنسا ومنحت بموجبها الحرية الدينية». إن وفاقاً كهذا من شأنه إحباط خطط العدو الذي يحاول إبقاءنا منقسمين. يلي هذا التمهيد إعلان عام لحرية الضمير والمعتقد:

«فلكي لا يحدث أي انشقاق أو إشكال، نظراً إلى تنوّع الديانات التي لا يمكن الحفاظ عليها وترسيخها كما لا يمكن إلغاؤها بالقوة أو بالسلاح، نأمر، في ما خصّ الديانتين المعنيّتين، أن يبقى كلّ امرىء حرّاً، صريحاً في اعتقاد ما يشاء، وما يريد أن يؤدي جواباً عنه لدى الله، بحيث لا يجوز لأحد أن يكدّر الآخر، بل يحق لكل شخص، إكليريكيّاً كان أم علمانيّاً، أن يعتنق الديانة التي يشاء ويثبت فيها بسلام وهدوء ويخدم الله وفق ما أعطي له من التصور والفهم»[70].

لم يكن لمعاهدة الديانة الصادرة عام 1578 غير صفة مؤقتة، شأن ما كانت عليه قرارات التهدئة الفرنسية آنذاك. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن التسوية النهائية لم تكن من مهمات الهيئة التمثيلية بل من اختصاص «مجمع وطني مشترك»، بخلاف معاهدة غاند[71]. وكانت البنود الخاصة تستهدف، بالدرجة الأولى، مقاطعتي هولندا وزيلندا حيث لم يعد الكالفينيون يطيقون أي ديانة أخرى غير ديانتهم. وهذه البنود إذا ما قورنت بتلك التي تضمنتها القرارات الفرنسية السابقة، بدت مبتكرة، مثيرة للاهتمام، فهي تنص على إعادة إحياء العبادة الكاثوليكية في جميع مدن هاتين المقاطعتين وبلداتها شرط أن تعمد كل مئة عائلة

---

(69) نجد النص في: Eugène-Ernest Hubert, *De Charles-Quint à Joseph II: Etude sur la condition des protestants en Belgique* (Bruxelles: A. N. Lebègue, 1882), pp. 165-178.

(70) المصدر نفسه، ص 169.

(71) انظر: Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 5, p. 164.

مقيمة فيها منذ عام، على الأقل، إلى التقدم بطلب بهذا الخصوص. ومثل ذلك بالنسبة إلى العبادة الكالفينية في سائر المقاطعات. كما إنَّ قسماً من تعليمات الكنيسة الكاثوليكية، هو القسم الخاص بموانع الزواج والأصوام والقطاعات وعطل الأعياد، سيظل معمولاً به في كل مكان، لأسباب تتعلّق بالنظام العام، في مقابل سقوط كل تمييز طائفي يحول دون الدخول إلى الجامعات والمعاهد والمدارس والمستشفيات. يبقى أن من واجب جميع الوجهاء والأشخاص الذين يزاولون وظائف عامة، من علمانيين أو إكليروس، أن يقسموا يمين الحفاظ على هذا النظام.

5 ـ الدفاعيات عن «معاهدة الديانة» (1579 ـ 1578)

كان غيوم دورانج يدرك تمام الإدراك أنه لن يسهل على الرأي العام القبول، ولو مؤقتاً، بصيغة التهدئة الجديدة. لذا استدعى الأمير، كما عند حدوث الاضطرابات الأولى، عام 1566، بعض كتّاب الدفوعات والمروّجين من أجل الدفاع عن قضيته. وإذا كان قد استعان بالماضي بفرانسوا بودان، قاضي آراس[72]، فإنه، في العام 1578، سيعهد بمهمّة التهدئة إلى شابّ فرنسيّ لبق ينتمي إلى الديانة الكالفينية، هو فيليب دو بليسيس ـ مورونيه. وتروي السيدة مورونيه، زوجته: «أن سيادة الأمير دورانج وأعضاء الهيئة التمثيلية قد طلبوا إلى السيد دو بليسيس أن يمضي متنقّلاً من مدينة إلى أخرى في مقاطعة الفلاندر حيث كان له في الماضي أصدقاء كثر، فأطاع بكل طيبة خاطر، وكان يتحدّث إلى أكثر الناس علماً وفضيلة، مبيّناً لهم أن هذه الطريقة (العنف) لا تصلح للبناء بل الهدم»[73]. وكان المقصود بهذه المهمّة تهدئة غلواء عدو الإيقونات، ديكتاتور مدينة غاند هيمبيز المتعصّب (Hembyze) وأتباعه. وتؤكّد لنا السيدة مورونيه أن زوجها لاقى نجاحاً كبيراً في مساعيه. ونحن، وإن كنا لا نستطيع

---

(72) انظر ص 765 ـ 766 من هذا الكتاب. توفي فرانسوا بودوان ما بين عامي 1573 ـ 1574.

(73) Charlotte Arbaleste, *Mémoires de Madame de Mornay*, 2 vols. (Paris: Vve de J. Renouard, 1868-1869), t. 1, p. 122.

انظر: Raoul Patry, *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'état (1549-1623)* (Paris: Fischbacher, 1933), pp. 50-51.

الجزم بصحة ما تقول، لا نعير لذلك كبير أهمية. وجُلّ ما نعرفه هو أن دو بليسيس وضع بالمناسبة بحثاً صغيراً ضد استعمال القوة في خدمة الدين[74]، فهل بمستطاعنا تحديد هذا البحث؟ نعتقد مع ألبير إلكان[75] أن ما تتعيّن نسبته إلى هذا الهوغونو الفرنسي هو دفاع قصير عن هدنة الديانة يبدو أنه عرف شيئاً من الانتشار هو: خطاب في **السماح بحرية الديانة أو ما يعرف بمعاهدة الديانة في البلاد الواطئة**[76]. ذلك أن دو بليسيس - موروني كان قد وجه بعد معاهدة الملك، عام 1576، مذكرةً إلى الهيئة التمثيلية في بلوا، مالبثت أن ضمّت إلى مذكّراته[77]، وكان يدافع فيها، كما قلنا، عن وجهة نظر «السياسيين»[78]. وعليه، يكون خطاب عام 1578 مجرّد استعادة لهذه المذكرة مع بعض التكييفات الضرورية لجعله متلائماً مع متطلبات البلاد الواطئة. وقد وردت فيه، لاسيما في الصفحات (42 - 49) إضافة مهمة تعني مُصلحي الفلاندر الذين كاد تعصّبهم أن يطيح كلّ شيء:

«أريد الآن أيضاً أن أتحدّث قليلاً عن أولئك المنتمين إلى الديانة المعروفة بالمُصلَحة والذين يصعب عليهم تحمّل ممارسة الديانة الكاثوليكية الرومانية في ما بينهم، وأبدأ بالقول إن الذين حطّموا الصور وطردوا الديانة الرومانية واستولوا على الأملاك الكنسية حيث استطاعت أيديهم أن تطول شيئاً، قد تسببوا في إثارة اضطراب الكاثوليك الرومانيين الذين رأوا في ذلك أول الغيث واعتبروا أن المصلحين سيفعلون الشيء نفسه بكل من يقبلهم. من هنا نرى أن بعض المدن المهمة التي كان أهلها مستعدّين لاستقبال الديانة المُصلَحة من أجل وحدة البلاد،

(74) المصدر نفسه، ص 122 - 123.

(75) «Ueber die Entstehung des niederländischen Religionsfrieden von 1578 und Mornays Wirksamkeit in der Niederlanden,» *Mitteilungen für oesterreische Geschichtsforschung*, t. 27 (1906), pp. 460-480.

(76) *Discours sur la permission de liberté de religion dicte religionsvrede au Païs-Bas* ([s. l.: s. n.], 1578).

نجد نص هذا الخطاب في فرنسا، مثلاً، في: B. N. Mz 5053. وفي مكتبة جامعتي ميونيخ وبرلاو في ألمانيا، انظر: Patry, *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'état (1549-1623)*, p. 51 note 11.

(77) Philippe de Mornay, [*Mémoires* ...], t. 2, pp. 40-78.

(78) انظر ص 652 - 653 من هذا الكتاب.

قد رفضت الانتماء إليها»[79].

يذكّر المؤلّف هولاء المتشيعين، بمنتهى التعقّل، أن من واجبهم مثلما يطالبون بالحرية لأنفسهم أن يمنحوها، بدورهم، للآخرين، وإلا «فما عسانا نقول عنهم إلا أنهم يُخضعون الديانة لجموح أهوائهم»؟ ولما كانوا يعترضون بأنهم «يطردون الكذب» بخلاف الكاثوليك الذين «يطردون الحقيقة»، فقد استوجبوا الردّ الآتي : «إن زعمهم هذا لا يعدو أن يكون افتراضاً للجواب في صميم السؤال نفسه»[80].

هذه الأفكار وما شابهها تبدو في غاية الانسجام مع المهمة التي يضطلع بها هذا الهوغونو الفرنسي إزاء الكالفينيين الفلامنغيين. ولا تعوزنا الأدلة التي تثبت أنه مؤلّف الخطاب حول معاهدة الديانة. كذلك حفظت لنا مذكّراته كُتيّباً آخر يدافع فيه عن هذه السياسة بالذات. وهو عبارة عن رسالة موجّهة «إلى الهيئة التمثيلية وأمراء البلاد الواطئة» بعد موت لويس دو ريكسانس، ما يؤكد تزامنه مع تهدئة غاند[81]، لا سيما وأن أبرز مقاطعها ينبىء مسبقاً بتعليم خطاب عام 1578 القائل: من واجبنا إن أردنا الحرية لأنفسنا ألا نتعرّض لحرية الآخرين، فقد لحظ مورونيه، أولاً، أن «سلام هذه البلاد يتحدد في ناحيتين: وضع الدولة ووضع الدين»، ففي ما خص الدولة كلنا متفقون، لأننا نتمنى رحيل الإسبان واسترداد حرياتنا القديمة. وفي ما خص الديانة، نحن متفقون حول نقطة واحدة هي أن: «كلاً منا يريد أن يعيش بحرية ضميره من دون أن يلاحقه أي مفتش». على أن هذا الاتفاق وحده لا يكفي:

«يجب أن نضع اتفاقاً آخر مفاده ألا يمسّ أحدنا الآخر في حرية ضميره

---

(79) ***Brief discours envoyé au roy Philippe nostre sire et souverain seigneur, pour le bien et profit de sa majesté et singulièrement de ses Pays-Bas: Auquel est montré le moyen qu'il faudrait tenir pour obvier aux troubles et émotions pour le faict de la religion et extirper les sectes et hérésies pullulantes en ses dicts pays***, pp. 42-43.

(80) المصدر نفسه، ص 43.

(81) وردت هذه الرسالة في: Duplessis-Mornay, *Mémoires*, t. 6, p. 430-448,

وضمنها هذه الإشارة: «مُرسلة عام 1595 (هكذا) بعد وفاة لويس دو ريكسانس». ومعلوم أن ريكسانس توفي في 5 آذار/ مارس عام 1576، انظر: A. Elkan, *Die Publizistik der Bartholomäus Nacht und Motnays Vindiciae contra tyrannos* (Heidelberg: [n. pb.], 1905), pp. 103 ss.

وممارسة ديانته في جميع أنحاء هذه البلاد، لأن كلاً منا يريد أن يعيش فيها بحرية، خصوصاً أن بلادنا يستحيل أن تتعافى إلا بالسلام، والسلام لا يمكن أن يدخل إليها إلا من هذا الباب. لذا كان فتحه واجباً: ولكن، عبثاً نتفق على أمور الدولة ما لم نكن متفقين بشأن الدين»[82].

إن مبدأ المعاملة بالمثل هذا الذي أحسن مورونيه توظيفه في خدمة القضية الدورانجية لم يكن حجة جديدة غير مألوفة، إذ كان بوسع هذا الدبلوماسي أن يطالعها في مقالة قصيرة سابقة له بوقت طويل، هي: نصيحة إلى فرنسا المنكوبة الذي وضعه سيباستيان كاستيليون عام 1562[83]، فهل يكون على علم به، فعلاً؟ إن الخطاب حول هدنة الديانة الصادرة عام 1578 يتضمن جواباً واضحاً عن هذه القضية، حيث نقرأ في خاتمة الإرشاد الخاص الذي يوجّهه حصراً إلى كالفينيي مدينة غاند النصيحة الآتية: «أدعو كل من يريد أن يفهم، بمزيد من الوضوح والإسهاب، ضرورة الامتناع عن إكراه الضمائر ويتحقق من ذلك بالبراهين الأكيدة والبيّنات التي لا تُردّ، أن يقرأ بعناية كتيّباً ممتازاً صدر منذ مدّة، بعنوان: **إرشاد لطيف ونصح شافٍ للبلاد الواطئة**[84]. هذا «الكُتيّب» لا يعدو أن يكون انتحالاً معدّلاً لمقالة الكالفيني الصادر في مدينة بال[85]، والذي ينسبه ألكان إلى دو بليسيس ـ مورونيه بناء على بعض التماثل في الصيغ والتعابير[86]. إنما يمكن الاعتقاد، ولو لم نبلغ هذا الحد من التأكيد، بأن لمورونيه اليد الطولى في تحرير هذا الكتيّب المنحول وانتشاره، خصوصاً أنه يمكن الجزم باطّلاعه على كتيّب كاستيليون وتفسيره له على قاعدة **الكتاب المقدّس** الذهبية: «كل ما تكرهه لا تفعله بأحد من الناس»[87].

* * *

(82) Duplessis-Mornay, *Mémoires*, t. 6, pp. 440-441.

(83) انظر ص 615 ـ 620 من هذا الكتاب.

(84) *Exhortation amiable et conseil salutaire pour les Pays-Bas*, p. 49.

(85) هذا هو عنوانه بالكامل: *Exhortation amiable et conseil salutaire pour les Païs-Bas monstrant la cause de la présente dissension intestine et le remède qui y pourrait être mis. Et Principalement est ici avisé si on doibt forcer les consciences* ([s. l.: s. n.], 1579). B. N., M. 26019.

(86) Albert, «Ueber die Entstehung des niederländischen Religionsfrienden von 1578 un Mornays Wirksamkeit in der Niederlanden,» pp. 470-471.

(87) الكتاب المقدس، «سفر طوبيا،» الأصحاح 4، الآية 15.

لقد وجد الأمير دورانج، إذاً، في الهوغونو الفرنسي أحد أفضل المرّوجين لمعاهدة الديانة[88]. لكن مدافعين آخرين تجنّدوا أيضاً لنصرة قضيته في تلك المرحلة المصيرية. من أشهر هذه الأعمال مؤلَّف مغفل عنوانه: **الخطاب الحاوي حقيقة تهدئة غاند**[89]، يدلّ على أن كاتبه من المصلَحين. لكنه لما كان يقترب جداً من «السياسيين» الفرنسيين بفكره وطريقته في التمييز الراديكالي بين الروحي والزمني، فقد كان أسلوبه يفوق أسلوب مورونيه جرأة، بمعنى أن مستشار هنري الرابع المقبل لن يتخلّى أبداً، هو الكالفيني الذي لا غشّ فيه، عن المطالبة للأمير بحق وسلطان عظيمين على الديانة[90].

لكن الاعتراض الأكبر الذي تقدم به الكاثوليك ضد معاهدة الديانة هو أنها تشكل خرقاً لتهدئة غاند نصّاً وروحاً، فهي لم تنصَّ إطلاقاً على تمتّع الكالفنيين بحرية العبادة في المقاطعات جملة، بل هو إنعام لم يُعطَ لهم إلا في مقاطعتي هولندا وزيلندا. ولما كان يصعب إنكار الاختلافات البارزة، من الناحية الحرفية، بين المعاهدتين، فقد رأينا المؤلّف يعود بمهارة فائقة إلى الأصول، إلى علة إنشاء اتحاد المقاطعات:

«ربّ سائل: ما كانت، إذاً، غاية المقاطعات الأساسية من حمل السلاح؟ وجوابي هو أن لم يكن لها من غاية سوى الدفاع عن حرية الوطن والتفلّت من العبودية وإصلاح كل التجاوزات وضروب التعسّف التي كانت تمسك بزمام الهيئة التمثيلية والشعب تحت غطاء الديانة وسلطة جلالته. وباختصار، لم تكن تبغي إلا اقتلاع ما يعوق الحرية أيّاً يكن عنوانه، أتحت شعار الدين كان ظهوره أم سلطة جلالته أو أي شخص آخر»[91].

---

(88) يؤكّد بيرن تأثير مورونيه هذا، انظر: Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 4, p. 134.

(89) إليك عنوانه الكامل: *Discours contenant le vray entendement de la pacification de Gand, de l'union des états et autres traités y ensuivis, touchant le faict de la religion. par lequel est clairement montré que la religionsfridt ne répugne pas ni ne contrarie aucunement à la dicte pacification, union* ([s. l.: s. n.], 1579). B. N., Mz. 5055

(90) انظر ص 688 ـ 689 من هذا الكتاب، و Patry, *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'état (1549-1623)*, p. 239.

(91) *Discours contenant le vray entendement de la pacification de Gand, de l'union des états et autres traités y ensuivis, touchant le faict de la religion. par lequel est clairement montré que la religionsfridt ne répugne pas ni ne contrarie aucunement à la dicte pacification, union*, p. 23.

كانت جميع المقاطعات متفقة على الدفاع عن حرياتها، بالإجمال، وإبرام حلف «صداقة دائمة» في ما بينها لأجل هذه الغاية، فلم يعد بمقدورها التفكير في إخضاع بعضها بعضاً بسبب بعض التباينات و«الخصوصيات» في المجال الديني[92]. وكان جهد المؤلِّف، في الواقع، ينصب على الإقناع بأن معاهدة الديانة تستكمل التهدئة السابقة وفق روحية الأصول، وأنها تسير باتجاه الحركة السياسة الكبرى التي حرّضت البلاد الواطئة على إسبانيا، فحرية الضمير الحقيقية يجب أن تكون ثمرة هذا الصراع المشترك ضد الأجنبي:

«لقد تمكنّا من استعادة كامل حريتنا عملاً بمقاصد الهيئة التمثيلية، أي حرية الجسد والضمير معاً. وثمة وجهان لحرية الضمير التي هي العناية بما هو لله داخلاً وخارجاً: أما الداخل فمقرّه القلب، وأما الخارج فيتمثل في العمل، وله أيضاً وجهان هما: التعليم الشفهي وممارسة الطقوس... والمكسب الأساسي الذي حصلنا عليه جرّاء استعادة حريتنا هو أن بمستطاع كل منا أن يرضي ضميره ويكون حرّاً في اعتناق الديانة التي يريد ويخدم الله مثلما يعتقد أن بوسعه الإجابة يوماً، لأن هذه الحرية هي حق طبيعي لنا»[93].

من الواضح أن المؤلِّف يرفض الفصل بين حرية الضمير وحرية العبادة، فهذه الأخيرة تتمة طبيعية للأولى، بل هي التعبير المنظور والخارجي عنها. وإذا كانت ريشة أوائل «السياسيين» الفرنسيين[94] قد أطلت علينا بمثل هذه الأفكار، فإنّا لم نعهد، بالمقابل، إشادة بحرية الضمير كحق طبيعي. هذا الموضوع يتكرّر في المقالة نفسها كتوطئة لهذا الإعلان الحاسم: «يعود هذا الحق إلى كل شخص بمفرده، فلا يعود مضطرّاً إلى تغيير دينه إلا متى بدا له ذلك حسناً، وشهد له ضميره بذلك. عندها لا يحق لأحد إكراهه على البقاء في الديانة التي يريد الانفصال عنها»[95].

فإذا كانت الحرية الدينية مؤسسة على الحق الطبيعي لم يتولّد منها أي

---

(92) المصدر نفسه، ص 27.

(93) المصدر نفسه، ص 31 ـ 32.

(94) تـم عـرض هـذه الآراء بـوضـوح فـي: *Epistre au roy sur le fait de la religion* ([s. l.: s. n.], 1564).

انظر ص 623 ـ 625 في هذا الكتاب.

(95) المصدر نفسه، ص 63 ـ 64.

اضطراب سياسي، لأن النظامين السياسي والكنسي ينبغي أن يظلاّ، برأي مؤلّفنا، متمايزين تماماً، فلا «الشأن الديني يتعرّض للسياسي من بعيد أو قريب»، ولا «الديانة المسيحية تصوغ قوانين سياسية»[96]. إن طبيعة الغايات التي يسعى إليها النظامان المذكوران ليست واحدة، إذ: «يستحيل أن يكون هدف رجل السياسة الأساسي الخير الأسمى والسعادة الأبدية، بل راحة الناس وسلامتهم العامة، فهذان هما الخير الأسمى الذي يسعى إليه البشر متعاونين في هذه الحياة الدنيا»[97]. وبالتالي، فإن خدّام العبادة والحكّام المدنيين لا يمكنهم العمل إلا ضمن مجالات اختصاصهم:

«لا يحق لمؤسسي الديانات أن يتدخّلوا بشؤون الأمن والنظام، بل عليهم أن يتفرّغوا للأمور الإلـهية مكتفين بالنظام السياسي القائم، تماماً كما لا يحق للمشرّعين والحكّام السياسيين أن يتدخّلوا بشؤون الدين الجوهرية، أو يُجبروا أحداً على اعتناق هذه الديانة أو تلك، وحسبهم أن يروا جميع سكان المدينة يعيشون بسلام ووئام».

يبدو المؤلّف، إذاً، على الرغم من كونه بروتستانتيّاً، معارضاً تماماً لحق الإصلاح الذي كان يتمتع به الأمير الزمني في جميع الدول اللوثرية والكالفينية والزفنغلية، فإذا ما لزم اتباع دين الأمير، بحسب قوله، «أمكن لكل امرىء أن يجد لنفسه عذراً أمام الله جرّاء اتباعه الديانة المفروضة عليه من قبل الحكام، ما يوجب اعتبار الديانات كلها صحيحة بشرط أن تكون مفروضة من قبل الرئيس»[98]. كما إنّه، عند الاقتضاء، يقبل بحق الحكومة في الدعوة إلى عقد المجامع أو السينودسات، لكنه يسارع إلى الإضافة أننا إذا كان الواحد منا يساق أمام المجمع فما ذلك «بصفته من أهل السياسة بل أحد أعضاء الكنيسة الجامعة». ومن حق المجمع إلقاء الحِرم، لكن المحروم يظل عضواً في المجتمع السياسي[99].

يسهل علينا تصنيف كاتبنا في خانة «السياسيين» المعتدلين الذين يعملون منذ

---

(96) المصدر نفسه، ص 35.

(97) المصدر نفسه، ص 55.

(98) المصدر نفسه، ص 42.

(99) المصدر نفسه، ص 51 ـ 52.

«إن الحِرم لا ينفي عن صاحبه صفة المواطنية»، كما سبق أن أعلن لوبيتال في الهيئة التمثيلية في كانون الثاني/يناير عام 1562، انظر: Michel de Hospital, *Oeuvres*, éd. par Dufey (Paris: [s. n.], 1826), t. 1, p. 452.

انظر ص 608 ـ 609 من هذا الكتاب.

العام 1560 على الاعتراف باستقلالية المجالين السياسي والكنسي، لما نراه من معارضته اختلاط السجالات الدينية بشؤون الدولة. إنه معادٍ للإكليروس، لكنه، في الوقت نفسه، يعارض كل تدخّل مباشر للأمير في المجال الديني. ومن الصعب معرفة ما إذا كانت هذه المفاهيم تمثّل، بدقة، وجهة نظر غيوم دورانج حول علاقات الكنائس بالدولة، لكننا نستطيع، في كل الأحوال، أن نؤكد انسجامها مع سياسته الدينية في تلك الفترة. وقد خلص المؤلّف إلى القول:

«أظننا أوضحنا بما فيه الكفاية حقيقة المقصود بتهدئة غاند وما تلاها من مفاوضات، وبيّنا، برأينا، كما ينبغي أن الهيئة التمثيلية بوضعها نص معاهدة الديانة لم تعرض لأي من أعضائها بالسوء، وأن المعاهدة المعروفة بمعاهدة الديانة كانت السبيل الوحيد للحفاظ على السلام والوفاق بين سكان هذه المقاطعات، ذينك السلام والوفاق اللذين شكّلا القصد والغاية الأساسيين من تهدئة غاند واتحاد بروكسيل»[100].

هل كان للدفاعيات المتنوّعة عن معاهدة الديانة تأثير فاعل في قرارات الهيئة التمثيلية؟ لا يسعنا الجزم بذلك، وجُلّ ما يقدر عليه التاريخ هو تسجيل نتائج المداولات بعدما قام الأرشيدوق ماتياس ومجلس الدولة بتوزيع نصّ المعاهدة على السلطات المحلية في المقاطعات. كانت المقاومة عنيفة في أماكن عديدة. وكثيرون هم الكاثوليك الذين كانوا يرفضونها، إما بداعي الاقتناع الشخصي وإما بسبب خبرتهم الحياتية بالطرق الكالفينية، لكن موقف المصلَحين كانت تحدّده أوضاعهم الواقعية في هذه المدينة أو تلك المقاطعة، فهم ينتصرون لـ معاهدة الديانة حيث لا يشكلون أكثرية، ويرفضونها بازدراء حيث يتمتعون بالسيادة. وقد أعلن الراهب الكرملي السابق، داتينوس (Dathenus)، في غاند أن على المرء أن يكون ملحداً كي يتسامح بشأن الكثلكة[101]. وعموماً، فقد رفضت المقاطعات الفالونية معاهدة الديانة، أما في المناطق الفلامنغية فكانت هنالك مقاطعات عصيّة مثل هولندا وزيلندا، وأخرى، نظير بروج وغاند وأودينارد (Audenarde) وكورتريه (Courtrai) وأنفرس، ترسّخت فيها تنظيمات حرية العبادة بسرعة نسبية بين عامي 1578 و1579.

---

(100) المصدر نفسه، ص 85.

(101) Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 5, p. 166, et Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 4, pp. 134-135.

6 ـ تقسيم البلاد الواطئة: اتحاد آراس واتحاد أوترخت (1579)

تُظهر هذه النتائج بوضوح أن معاهدة الديانة كان محكوماً عليها بالفشل، وأن الدولة الاتحادية الكبرى التي استشفّ ملامحها غيوم دورانج ستضمحلّ تحت تأثير النزعات الإقليمية والعصبيات الدينية، فقد كان الغضب عارماً في المقاطعات الفالونية بسبب مكائد الكالفينيين وتعصّبهم في مدن الشمال، ما دفع بمجلس مقاطعة هينو (Hainaut) التمثيلي الى الالتئام في منتصف تشرين الأول/ أكتوبر واتخاذ قرار يقضي بوجوب التخلّص من «وقاحتهم البربرية وطغيانهم الذي تجاوز الطغيان الإسباني». ولم يلبث أن عرض على مجلس مقاطعة أرتوا (Artois) تشكيل حلف كاثوليكي مشترك يتسع لانضمام آخرين إليه بهدف الحفاظ على ديانتهم[102]. وقد أدّى سحق إحدى حركات التمرّد الأورنجية في آراس (Arras) (21 تشرين الأول/ أكتوبر) إلى شحن الأجواء في جميع مدن الجنوب. حتى إذا كان السادس من كانون الثاني/ يناير عام 1579 تشكّل «اتحاد آراس» بين نواب هينو وأرتوا ومدينة دويه[103]. وكان نصّ الاتفاقية المبرمة بينهم يصف «معاهدة الديانة» بأنها «شيء منافٍ للعقل»، وبدل أن تكون علاجاً كانت الوسيلة الوحيدة التي تكفل انتصار الكالفينيين: «إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة هؤلاء المبتدعة ووضعهم، حيث إن نفسهم القلقة لا تدعهم يذوقون للهناء طعماً ما لم يبيدوا الصالحين ويزرعوا الفوضى في كل مكان»[104]. لقد كان هدف الاتحاد الحفاظ على الإيمان المسيحي والخضوع لملك إسبانيا والإبقاء على تهدئة غاند سارية المفعول، وأيضاً على الامتيازات والعادات القديمة في المقاطعات. وكان الحاكم الجديد، ألكسندر فارنيزيه (Farnèse)، يتابع هذه المفاوضات بانتباه. لقد خلف دون جوان في تشرين الأول/ أكتوبر عام 1578، وكان يجمع إلى مزاياه الحربية النادرة ليونة الدبلوماسي[105]، كما إنّ صبره واعتداله كانا في أساس التوقيع على

(102) نجد نص هذا العرض في: Gachard, *Actes des états-généraux des Pays-Bas: Notice chronologique et analytique*, t. 2, pp. 423-428.

(103) نجد نص اتحاد آراس في: المصدر نفسه، مج 2، ص 454 ـ 460.

(104) المصدر نفسه، ص 458.

(105) Léon Van Der Essen, *Alexandre Farnèse, prince de parme, gouverneur général des Pays-Bas, 1545-1592*, 5 tomes en 4 vols. (Bruxelles: Librairie nationale d'histoire et d'art, 1933-1937), t. 2, pp. 25 ss.

معاهدة آراس في السابع عشر من أيار/ مايو عام 1579 بين ممثلي الملك الإسباني ومقاطعات أرتوا وهينو وليل (Lille) ودويه وأورشي[106] (Orchies). وإذا كانت هذه المعاهدة تكرّس مصالحة المقاطعات الفالونية مع إسبانيا، فإنها، على الصعيد السياسي، كانت تشكّل تراجعاً واضحاً لاستبدادية الحكم الملكي. أما على الصعيد الديني فقد أطاحت كلَّ أثر لمعاهدة الديانة وتعود إلى التفسير الصارم لتهدئة غاند.

* * *

راحت الحركة الانفصالية تنمو في مقاطعات الشمال في الوقت الذي كانت المقاطعات الفالونية تعود إلى سلطة فيليب الثاني، ولم تكد تنقضي ثلاثة أسابيع على اتحاد آراس (23 كانون الثاني/ يناير عام 1579) حتى كان اتحاد أوترخت يؤلّف حول هولندا وزيلندا معظم مقاطعات الشمال التي أعلنت اتحادها من أجل حماية مصالحها المشتركة، وعزمها على «البقاء معاً وكأنها مقاطعة واحدة»[107]. ثم انضمّت إليها، بعد فترة وجيزة، كل من مدن غاند وإيبر وبروج وأنفرس الواقعة تحت السيطرة الكالفينية. وكانت البنود الدينية المنصوص عليها في الفقرة الثالثة عشرة، بصورة أساسية، تتركز، بالدرجة الأولى، على مقاطعتي هولندا وزيلندا اللتين يحق لهما التصرّف «وفق ما تريانه مناسباً» على الصعيد الديني. ذلك يعني، عمليّاً، حصر الممارسة الدينية بالعبادة الكالفينية، أما المقاطعات الأخرى فتتدبّر كل منها أمر تحديد وضعها الديني ضمن الشروط الآتية:

«تنظّم سائر المقاطعات شؤونها بموجب مضمون معاهدة الديانة التي تمّ إبرامها، أو تقرّر لها، على وجه التحديد أو الإجمال، شكل النظام الذي ترى أنه يعود بالخير والطمأنينة على جميع مدن هذه المقاطعات وسكانها، ويحافظ على أملاك كل فرد وحقوقه، إكليريكيّاً كان أو مدنيّاً، من غير أن يصدر عن المقاطعات الأخرى أي مانع أو معيق، شرط أن يتمكّن كل امرىء من البقاء حراً في ديانته، من دون ان يتعرّض للملاحقة، وفق ما تنص عليه تهدئة غاند».

(106) نجد النص في: Gachard, *Actes des états-généraux des Pays-Bas: Notice chronologique et analytique*, t. 2, pp. 522-536.

(107) نجد نص اتحاد أوترخت في: Emanuel Van Meteren, *L'Histoire des Pays-Bas* (Haye: H. Jz. Wou, 1618), fol. 169-170.

إن نظرة سريعة إلى هذه الأشياء ترينا أن اتحاد أوترخت (Utrecht) يجدّد تهدئة غاند بإسباغه معنىً ليبراليّاً على معاهدة الديانة، فالواقع أن الحرية المطلقة المعطاة لكل مقاطعة من أجل تقرير نظامها الديني بنفسها، قد فتحت الباب أمام أكثر الإجراءات اعتباطية، فإذا كانت حرية الضمير مصونة حقّاً للأفراد، فإن حرية العبادات كانت، بالمقابل، عرضة لتغيّرات مميّزة من مقاطعة إلى أخرى. ولن يلبث الكاثوليك أن يعانوا الأمرين نتيجة ذلك. لكن المتحالفين، لكي يستميلوهم إلى اتحاد أوترخت، لجأوا، في الأول من شباط/ فبراير، إلى استكمال الفقرة الثالثة عشرة بالإعلان الآتي: «لم يكن في نيتهم استبعاد أي مقاطعة أو مدينة عن هذا الاتحاد في حال أرادت البقاء، فقط، على الديانة الكاثوليكية الرومانية، بل كانوا على استعداد لقبولهم شريطة التزامهم بالفقرات الأخرى والتصرّف كمواطنين شرفاء»[108].



مهّد اتحادا آراس وأوترخت الطريق أمام انشقاق البلاد الواطئة، وستصبح مقاطعات الجنوب هي البلاد الواطئة الإسبانية، في حين ستُعرف مقاطعات الشمال أو المقاطعات المتحدة، بالدولة الفيدرالية المستقلّة. أضف إلى ذلك أن انتصارات فارنيزيه ستقتطع من اتحاد أوترخت أهمّ مدنه، وهي : إيبر وبروج وغاند، (1584)، وبروكسيل وأنفرس[109] (1585)، وقد جاء فشل مفاوضات مؤتمر كولونيا أواخر العام 1579 يكرّس انفصال هاتين المجموعتين من المقاطعات، بشكل نهائي. ويعود الفضل إلى وساطة الإمبراطور رودولف الثاني في عقد هذا المؤتمر الذي لُعبت فيه آخر الأوراق من أجل تحقيق الوفاق الشامل بين الملك الإسباني والمقاطعات السبع عشرة[110]. بدأ النقاش في الرابع من أيار/مايو عام

---

(108) المصدر نفسه، fol. 170.

(109) سيصار إلى تقلبص اتحاد أوترخت عام 1578 إلى مقاطعات الشمال السبع، بشكل نهائي. انظر: Leo Delfos, *Die Anfänge der Utrechter Union (1577-1587)* (Berlin: [n. pb.], 1941).

(110) حول أعمال هذا المؤتمر، انظر: Ernest Edouard Gossart, *La Domination espagnole dans les Pays-Bas à la fin du règne de Philippe II*, espagnols et flamands au XVIe siècle (Bruxelles: H. Lamertin, 1906), pp. 110 ss., et Meester, *Le Saint-siège et les troubles des Pays-Bas, 1566-1579*, pp. 136 ss.

حرّر القانوني ألبادا بروتوكول مؤتمر كولونيا تحت عنوان: *Acta Pacificationis quæ coram Sac.* = *Cæsareæ Maiestatis commissarijs, inter Seren. Regis Hispaniarum & Principis Mathiæ Archiducis*

1579 ودام ستة أشهر، وقد مثّل البابا غريغوريوس الثالث عشر فيه كاستانيا، أسقف روسّانو (Rossano). كانت مسألة الحرية الدينية هي المسيطرة على ما عداها، بالتأكيد، فتحوّل عدد من نواب الهيئة التمثيلية بهذه المناسبة إلى استشارة اللاهوتيين الكاثوليك. وقد حفظت لنا السجلات الرومانية واحداً من مطالبهم يظهر مدى الأهمية التي كانوا يعيرونها للسابقات التاريخية في مجال تبرير إجراءات التسامح. ومن جملة ما كانوا يشيرون إليه أن البابا يوحنا الأول طلب عام 525 من الإمبراطور يوستينس أن يعيد الكنائس للآريوسيين في القسطنطينية، وغايته من ذلك القضاء على كل ذريعة تسوّغ للملك الآريوسي تيودوريك أن ينتقم من الكنائس الكاثوليكية في إيطاليا[111]. وهو مثل ممتاز لإظهار مبدأ المعاملة بالمثل الذي كان ينادي به المدافعون عن معاهدة الديانة. وفي الوثيقة أيضاً تذكير بتسامح الإمبراطور فريدريك الثاني وروجيه ملك صقلّية تجاه اليهود، فضلاً عن الإنابة التي وضعها شارلكان ومعاهدة سلام أوغسبورغ العائدة إلى سنة 1555[112].

أيضاً ظهر في أثناء انعقاد مؤتمر كولونيا كتاب بعنوان: **حوار في السلام** لغاسبار شيتس (Schets)، أحد ممثلي الهيئة التمثيلية في المؤتمر، من مدينة أنفرس. كان هذا الحوار ينحو باتجاه معاهدة الديانة، والمتحاورون هم: ملك إسبانيا ودوق بارما، ألكسندر فارنيزيه[113]. أما المؤلّف، وهو كاثوليكي صالح، فقد حاذر الدفاع عن الحرية الدينية كما لو أنها خيرٌ مطلقٌ. لكنه أعلن أيضاً أننا لربما تساهَلنا بشأن عبادات الهراطقة[114] لأسباب خطيرة. تساهلْنا بشأن الربا

Austriæ, Gubernatoris, and c. Ordinumque Belgii legatos. Coloniæ habita sunt (Ex Officina C. = Plantini: Antuerpiae, 1580).

حول عقائد هذه المقاطعات السياسية وعلاقاتها مع النظريات الفرنسية التي ينادي بها «المناهضون للملك»، انظر: Ch. Mercier, «Les Théories politiques des calvinistes dans les Pays- Bas à la fin du XVIe siècle,» *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 29 (1933), pp. 40 ss.

B. N. M. 21.152.

(111) انظر حول هذه الرواية: Duchesne, éd., *Liber pontificalis*, t. 1, p. 275.

(112) نجد هذا المستند بتاريخ حزيران/ يونيو 1579، في: G. Brom and A. H. L. Hensen, *Romeinsche Bronnen voor kerkelijkstaatkundigen toestand der Nederlanden in de 16e eeuw* (La Haye: [n. pb.], 1922), nº 758, pp. 590-592.

(113) Pierre Burman, éd., «Dialogus de pace,» in: Pierre Burman, *Analecta belgica* (Leyde: [n. pb.], 1772), pars 1, pp. 119-244.

(114) المصدر نفسه، ص 140. كنا قد وقعنا على مثل هذا التلميح إلى بيوت البغاء في السجالات حول قرار أمبواز عام 1563، انظر ص 66 ـ 67 من هذا الكتاب.

وبيوت البغاء تداركاً لشر أعظم. كما ألمح، لاحقاً، إلى قرارات التسامح لدى الأباطرة المسيحيين القدماء، معلّلاً سلوكهم هذا بأحد سببين: «إما لأنهم كانوا يخشون أن يسلبوا الآخرين حريةً كان المسيحيون لزمن غير بعيد يطالبون بها في كتاباتهم بعدما تم سلبهم إياها ظلماً إبّان عهود الأمراء الوثنيين. وإما لأنهم كانوا يعتقدون أن الحقيقة قوية إلى حدّ أن في إمكانها اقتلاع عبادة الأصنام من النفوس الوثنية»[115]. وهكذا كان شيتس يذكّر، نظير فرانسوا بودوان سابقاً، لا بمبدأ المعاملة بالمثل فحسب، بل بقدرة الانتصار الكامنة في الحقيقة الخالصة[116].

ولم يتوانَ أمير غروبلاندونك (Groblendonck)، في سياق استعراضه الأحداث المعاصرة، عن الاستشهاد بمثل فرنسا مستخلصاً منه العبر البليغة: خطر محاربة حزب قوي ومسلّح؛ خطر انتصار ترافقه أعمال عنف ويتسبب في أحقاد مزمنة؛ ارتياح حقيقي تحدثه قرارات التهدئة[117]. أما بالنسبة إلى إجراءات تهدئة غاند، أوَ لم تفتح الطريق إلى تنازلات أوسع؟ لقد وافق عليها ملك إسبانيا ومعه كثير من اللاهوتيين، لكن هذا القرار كان يعطي حرية العبادة للكالفينيين في هولندا وزيلندا، فأي اعتراض مبدئي يمكن إبداؤه ضد توسيعه إذا ما أوجبت ذلك ظروف خطيرة تيسيراً لخلاص الجميع[118]؟

لم يكن لدفاع شيتس أي حظ بالنجاح في كولونيا ولا لمرافعات الهيئة التمثيلية أو مساعي مبعوثي الإمبراطور الحميدة. ولطالما اتهم غيوم دورانج بالتسبب في فشل هذه المفاوضات[119]. لكن من غير الإنصاف حصر التهمة به[120]، فقد أبطل موقف فيليب الثاني الوساطة الإمبراطورية، ولم يكتفِ ملك إسبانيا بالإيعاز إلى فارنيزيه بمتابعة الحرب، بل أبقى على مقتضيات سياسته الدينية التي لا ترحم. وكان، كما كتب كاستانيا في حزيران/ يونيو عام 1579، ينظر إلى الوحدة السياسية في البلاد الواطئة وكأنها مرتبطة بالوحدة الطائفية أوثق

(115) المصدر نفسه.

(116) انظر ص 762 ـ 764 من هذا الكتاب.

(117) آخر هذه القرارت (1577) هو قرار بواتييه الذي جاءت بنوده مشابهة جدّاً لتلك التي سيتضمّنها قرار نانت المقبل، عام 1598.

(118) Burman, éd., «Dialogus de pace,» in: Burman, *Analecta belgica*, p. 141.

(119) من بين المتهمين مثلاً: Kervyn de Lettenhove, *Les Hugenots et les Gueux*, t. 5, pp. 399-416.

(120) Meester, *Le Saint-siège et les troubles des Pays-Bas, 1566-1579*, p. 153.

ارتباط. لقد ظل يرى في الهرطقة عقبة كبرى أمام ممارسة سيادته[121] ولم يقدّم ممثله في المؤتمر الدوق دو تيرّانوفا (Terranova) أكثر من تنازل شكلي يقضي بإعطاء الهراطقة مهلة أربع سنوات لمغادرة البلاد الواطئة يكونون خلالها في مأمنٍ من كل ملاحقة من دون أن يسمح لهم بممارسة عبادتهم علناً، حتى إذا انقضت هذه المهلة أعيد العمل بجميع إجراءات الوحدة الكاثوليكية.

كذلك تجدر إضافةُ أن الكرسي الرسولي ساند موقف فيليب الثاني المتصلّب، حتى النهاية[122]. وكنا قد أشرنا إلى اتخاذ التيار المقابل للإصلاح أشكال حرب صليبية في كل من النمسا وألمانيا، آنذاك، فلا عجب، والحالة هذه، إن رأينا البابا غريغوريوس الثالث عشر يؤجج حماسة ملك إسبانيا في هذا الاتجاه[123]. لقد كان يتوق بفارغ الصبر إلى إنهاء كل مظاهر الانقسام حتى إن مهلة السنوات الأربع كانت تبدو له صعبة الاحتمال.



يترك الفشل النهائي لكل من مؤتمر كولونيا ومعاهدة الديانة انطباعاً مؤلماً في نفس المؤرّخ المعاصر، إنه انتصار للتعصّب والتزمّت، كما يقول بعضهم، فالواقع أن سياسة الوحدة الوطنية التي انتهجها غيوم دورانج كانت، على المستوى النظري، تتفق مع طريقتنا في التصدي لمسألة الحرية الدينية والصلات القائمة بين الروحي والزمني في الأمم المعاصرة. يصدق ذلك أيضاً في أفكار بودوان ودو بليسيس ـ مورونيه وشيتس ومؤلّف **خطاب في تهدئة غاند**. ولكن، هل كان يمكن تطبيق هذه السياسة في عز التوسّع الكالفيني؟ هنا جوهر المسألة، فقد كانت الكالفينية المحافظة تعلّم التمييز بين الكنيسة والدولة بوضوح يفوق بكثير ما هو عليه عند اللوثرية. لكن قادتها، كما يظهره مثل جنيف المُعدي، كانوا يحاولون بشتّى الطرق ترويض الدولة وتحويل حكومتها المدنية إلى «أداة قمع» بيد الرؤساء الروحيين. وبالتالي، فقد كانت تؤدي في جميع المقاطعات والمدن

---

(121) انظر تقرير كاستانيا في: Brom and Hensen, *Romeinsche Bronnen voor kerkelijkstaatkundigen toestand der Nederlanden in de 16ᵉ eeuw*, n°761, p. 593.

(122) هذا ما بيّنه بوضوح: Meester, Ibid., pp. 149 ss.

(123) انظر هذه الآراء التي أعرب عنها أمين سرّ الدولة تولوميو غاليّ، كاردينال مدينة كوما، لكاستانيا، بتاريخ 18 يوليو/ تموز 1579 في: *Nuntiaturberichte aus Deutschland* (Gotha: [n. pb.], 1892-1910), n°152.

الخاضعة لهيمنتها لا إلى نشوء وعّاظ متعصّبين وحسب، بل إلى ظهور طغاة[124] يبطلون بتعصّبهم المفرط فاعلية إجراءات أمير دورانج والهيئة التمثيلية بشأن حرية العبادات في أماكن نفوذهم وسيطرتهم[125]، فإذا نظرنا إلى الأمور بواقعية، تبيّن لنا أن التسامح الأهلي، كما لاحظ نواب اتحاد آراس، لم يعد أكثر من أداة دعائية لمصلحة الإصلاح، كما لو كان هدفه استعجال التنظيم الكالفيني حيث لا يوجد بعد إلا مجموعات صغيرة معزولة.

وكما لاحظنا في فرنسا، كان تطبيق التسامح الأهلي يفترض في البلاد الواطئة حينذاك حكومة قوية وموالية في آن، حكومة عازمة على فرض احترام قانون المعاملة بالمثل بين الطوائف المتنافسة، مهما كلّف الأمر. ولم يكن بوسع الهيئة التمثيلية ولا اتحاد أوتريخت ولا غيوم دورانج تأمين حسن تطبيق أحكام معاهدة الديانة بصورة فعّالة، وهو ما سنراه في مقاطعات الشمال بعد انفصالها نهائياً عن إسبانيا. إن التحرّر السياسي لم يجرّ على كاثوليك تلك المناطق إلا المزيد من الاضطهاد، لاسيما وأن الأمير دورانج، كما يشير أحد المؤرّخين المعاصرين، لم يكتفِ بالوقوف موقف العاجز أمام جموح الأهواء والعصبيات الدينية، بل تحوّل، هو أيضاً، إلى فريق المتعصّبين[126].

يبقى أن نشير إلى أن مسألة حرية الضمير والمعتقد ستتحكّم طوال خمس عشرة سنة (1566 ـ 1580) بجميع الصراعات السياسية في البلاد الواطئة وإسبانيا حيث ستؤدّي هذه المأساة المؤلمة، كما في فرنسا، إلى تفتّح أدب جدليّ بالغ الأهمية. لا شك في أن البلاد الواطئة لن تحظى، لا شمالاً ولا جنوباً، بقرار مماثل لقرار نانت، في ذلك العهد، لكن كتابات تلك الفترة ستتمكن من طرح مسألة التعدّدية الدينية بوضوح أمام وجدان شعوب هذه الدول وحكامها. من هنا، يبقى أكثر المفكّرين تعصّباً في البلاد الواطئة أو في فرنسا أو في البلدان المنقسمة طائفياً دون لاهوتيي محاكم التفتيش صرامة وتشدّداً.

---

(124) يظهر دو مورو جيداً ما آلت إليه حال مدن غاند وأنفرس وبروكسيل أثناء الطغيان الكالفيني حيث أُبطلت فيها العبادة الكاثوليكية تماماً كما في هولندا وزيلندا، انظر: Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 5, pp. 148-160.

(125) لا نقول الأكثرية، فقد تبيّن لنا أن أقلية كالفينية متعصّبة كانت قادرة على فرض سيطرتها في أماكن عديدة من دون مقاومة تذكر.

(126) Schelven, «De opkomst van de idee der politieke tolerantie in de XVIde eeuwsche Nederlanden,» *Revue historique*, t. 171, (1933), p. 314.

الفصل الثالث

وضع البروتستانت في البلاد الواطئة الإسبانية: سجالات لاهوتية حول التسامح الأهلي

رافقت عملية الانقسام السياسي بين مقاطعات الشمال ومقاطعات الجنوب في البلاد الواطئة حركة مقاومة أخذت تعنف ابتداءً من عام 1580. لذا بات لزاماً على المؤرّخ أن يعرض بشكل متتابع لتطوّر المسائل الطائفية في كلٍّ من هذين الاتحادين السياسيين.

لقد تقرر في معاهدة آراس المنعقدة في السابع عشر من أيار/مايو عام 1579 مصالحة المقاطعات الجنوبية مع إسبانيا. لقد حكم هذه المقاطعات حتى العام 1592 القائد العسكري البارز ألكسندر فارنيزيه الذي أعاد نهائياً إلى السيطرة الإسبانية كبريات المدن من بروج إلى غاند وبروكسيل وأنفرس. كما كتب ليون فان دير إيسّن (van der Essen) يقول إنه بعد احتلال هذه المدينة الأخيرة، في السابع عشر من آب/ أغسطس عام 1585، «قد توافرت جميع الشروط من أجل ولادة «البلاد الواطئة الكاثوليكية»، تلك التي ستمهّد لولادة بلجيكا في ما بعد»[1].

---

(1) Léon Van Der Essen, *Alexandre Farnèse, prince de parme, gouverneur général des Pays-Bas, 1545-1592*, 5 tomes en 4 vols. (Bruxelles: Librairie nationale d'histoire et d'art, 1933-1937), t. 4, p. 148.

انظر: Henri Pirenne, *Histoire de Belgique*, 5 vols. (Bruxelles: Lamertin, 1923), t. 4, pp. 193-194.

1 ـ وضع البروتستانت

لا يعنينا وصف إحياء الكثلة في عهد فارنيزيه ولا حتى في عهد الأرشيدوق ألبير والأرشيدوقة إيزابيل[2]. لكن ما يهمنا هو تحديد نتائج عودة هذا الاحتلال على وضع المصلحين الذين، على الرغم من تسببهم في اضطرابات كثيرة، لم يكونوا متواجدين يوماً في مقاطعات الجنوب بأعداد وفيرة. كما إنهم قلما دخلوا إلى المناطق الريفية، ولم يشكّلوا، حتى في المدن الكبرى، إلا أقلية صغيرة من البورجوازيين والحرفيين[3]. لقد طُبّقت عليهم عملياً، كما في بافاريا والنمسا والإمارات الألمانية حيث نشطت حركة الإصلاح المقابل، إجراءات مشابهة لتلك التي حدّدتها معاهدة أوغسبورغ عام 1555. ولم تعد تحصل، ما عدا بعض الاستثناءات، اضطهادات دموية ولا ملاحقات ناشطة ضد جميع المشبوهين بالهرطقة[4] كما في عهد شارلكان، بل اقتصر الأمر على إعدام بعض الأناباتيست في نهاية القرن السادس عشر. وأكثر الحالات مأساوية كانت حال الخادمة المسكينة آن دو هوف (Anne de Hove) التي دُفنت حيّة في بروكسيل عام 1597 فاستقبلت الموت بشجاعة فائقة[5]. كان هذا الإعدام هو الأخير، على ما نظن، قبل أن يُصار إلى إنزال عقوبات الملصقات القديمة بالساحرات المشعوذات[6].

وما يمكن قوله، بالإجمال، هو أن البروتستانت كان يمكنهم أن يعيشوا بسلام لو ظلّوا مسالمين وامتنعوا بالكلية عن كل نشاط تبشيري وتجمّع شعائري[7]. ذلك أن فيليب الثاني بنفسه أوصى فارنيزيه عام 1585 بالكفّ عن

(2) حول هذا الموضوع يمكننا مراجعة: E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, 2nd Ed. (Bruxelles: [Edition Universelie, 1945]), t. 5, pp. 263 ss., et A. Pasture, *La Restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596-1633)* (Louvain: Uystpruyst, 1925).

(3) Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. 4, pp. 338-339.

(4) Eugène-Ernest Hubert, *Les Pays-Bas espagnols et la république des provinces-unies depuis la paix de Münster jusqu'au traité d'Utrecht* (Bruxelles: Impr. De Hayez, 1907), p. 41.

انظر: Pirenne, Ibid., t. 4, p. 344.

(5) Hugo Grotius, *Annales et histoires des troubles du Pays-Bas* (Amsterdam: [Jean Blaeu], 1662), pp. 344-345,

يحدّد المؤرخ فان ميتيران هذا الحدث عام 1589.

(6) Pirenne, Ibid., t. 4, p. 347, note 2, et Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, pp. 363 ss.

(7) Hubert, *Les Pays-Bas espagnols et la république des provinces-unies depuis la paix de Münster jusqu'au traité d'Utrecht*, pp. 58-59.

رصد تصرفاتهم الخاصة داخل بيوتهم[8]، لكنه، بالمقابل، كان يحرّم عليهم، تحت طائلة التغريم المالي أو الطرد، كل عبادة علنية ونشاط تعليمي، شفهيّاً كان أو كتابيّاً، فلما استسلمت أنفرس أُعطي الكالفينيون مهلة أربع سنوات لا يتعرّضون خلالها لأي ملاحقة أو إزعاج في حال بقائهم مسالمين وعدم تسببهم بأي اضطراب في تعبيرهم عن اقتناعاتهم. وقد أعقبت هذه المهلة، عام 1589، هجرة شخصيات بروتستانتية مرموقة من بينها تجار أغنياء[9]، كما حصلت في مدن أخرى مُحتلّة استسلامات مماثلة[10]. كانت عقوبة الطرد أقصى ما تنصّ عليه ملصقة الحادي والثلاثين من كانون الأول/ ديسمبر عام 1609، وقد عادت تحظّرعلى معتنقي الإصلاح كل تجمعات العبادة، عامة أو خاصة، وكل أنواع التبشير والدعاوة[11]، فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن البروتستانت المعروفين بهذه الصفة كانوا مبعدين عن الوظائف العامة ولم يكن في إمكانهم إتمام عقود الزواج بحسب طقوس ديانتهم، تبيّن لنا أن وضعهم كان قاسياً للغاية مقارنةً بوضع أبناء ديانتهم في مملكة فرنسا. لقد تمّ العدول عن ملاحقتهم في ما خصّ ضميرهم، بدون ريب، أما في ما يتعلّق بالعبادة الخارجية، فقد طبّقت عليهم، كما في أراضي الإمبراطورية، قاعدة ديانة الدولة الوحيدة.

ولا مندوحة لنا من الاستنتاج، بالتالي، أن هذه الطريقة كانت ناجعة، كما في بافاريا والنمسا ورينانيا، وقد استطاعت، بالتضافر مع العمل الرسولي الناشط والجهد الملحوظ لتطوير التثقيف الديني والحياة المسيحية، أن تلاشي البروتستانتية تدريجيّاً في المقاطعات الإسبانية وأيضاً في بلجيكا حيث لم يعد يمثلها منذ منتصف القرن السابع عشر إلا بعض المجموعات الصغيرة المعزولة[12].

---

(8) Léon Van Der Essen, *Alexandre Farnèse, prince de parme, gouverneur général des Pays-Bas, 1545-1592,* 5 tomes en 4 vols. (Bruxelles: Librairie nationale d'histoire et d'art, 1933-1937), t. 5, p. 15,

(رسالة في 17 آب / أغسطس 585).

(9) Essen, Ibid., t. 4, p. 134, et t. 5, p. 251.

(10) Hubert, *De Charles-Quint à Joseph II: Etude sur la condition des protestants en Belgique*, p. 52.

(11) Victor Brants, *Recueil des ordonnances des Pays-Bas* (Bruxelles: [Impr. de J. Goemaere, 1912]), t. 2, pp. 26-28.

(12) Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 5, p. 341.

2 ـ اللاهوتيون الكاثوليك ومسألة التسامح من عام 1576 إلى عام 1590

لم يكن إحياء الوحدة الدينية يشجع على المناقشات حول التسامح بشأن عبادات الهراطقة. صحيح أن بعض المشكلات العملية كان مطروحاً في بداية القرن السابع عشر، كما حصل خلال هدنة الاثنتي عشرة سنة (1609 ـ 1621) حيث أدّى استئناف العلاقات التجارية بين البلاد الواطئة في الشمال والجنوب إلى انشغال الأساقفة بالتجار الكالفينيين القادمين من هولندا وما يمكن أن ينشأ عن إقامتهم وسط السكان الكاثوليك من مخاطر[13]. لكننا لا نقع في تلك الأيام على مناقشات ذات طابع عام، بخلاف ما كانت عليه الحال خلال الربع الأخير من القرن السادس عشر حيث تدخّل اللاهوتيون الكاثوليك في خضمّ الصراعات السياسية مراراً، ونشروا بين عامي 1576 و1590 سلسلة من الأبحاث المتفاوتة يعرضون فيها وجهة نظر الأساقفة البلجيكيين وأساتذة لوفان. كما طُلب إليهم، بسبب تلك الأحداث بالذات، أن يتخذوا موقفاً من مشكلتين وثيقتي الصلة بها: الأولى: هل يجوز التسامح، في بعض الحالات، بشأن عبادات الهراطقة في دولة كاثوليكية؟ والثانية: هل يمكن، في حال الإيجاب، منح هذا التسامح بموجب معاهدة أو قسم؟ وكما سبق أن أشرنا، فقد تم طرح هاتين المسألتين في ألمانيا والنمسا على أثر السجالات الناتجة عن معاهدة أوغسبورغ[14]. لكن أول ما طرحتا على بساط البحث كان في البلاد الواطئة. من هذا المنطلق، يكتسب تدخّل الدكاترة البلجيكيين الكاثوليك أهمية كبرى يجدر التنويه بها.

شكلت تهدئة غاند في الثامن من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1576 نقطة انطلاق للمناقشات اللاهوتية. ولئن كانت هذه المعاهدة أبعد من أن ترسي حرية العبادة الكالفينية كقاعدة عامة، كما قلنا، فقد سمحت بها مؤقتاً بصورة ميثاق أو اتفاق في هولندا وزيلندا. وسرعان ما أصبح لها مدافعون متحمّسون أمثال جان فان در ليندن (van der Linden)، رئيس دير القديسة جرترود (Gertrude) في لوفان، وفرانسوا فليسشوفر (Vleeschouwer)، رئيس دير فيلّه[15] (Villers). كما

---

(13) المصدر نفسه، مج 5، ص 334.

(14) انظر ص 369 ـ 370 وص 381 من هذا الكتاب.

(15) Moreau, Ibid., t. 5, pp. 141, et 145-146.

عُرف لها أعداء ألدّاء أمثال غيوم ليندانوس (Lindanus)، أسقف رورموند[16] (Ruremonde). لكن ثمة أساقفة آخرون أكثر اعتدالاً قبلوها مع لاهوتيي جامعة لوفان، على أنها السبيل الوحيد المتبقي[17]. وقد بقيت، كما رأينا، محوراً لكل السجالات حتى مؤتمر كولونيا. وبينما كان «السياسيون»، أتباع غيوم دورانج يجاهدون من أجل توسيعها وجعلها نوعاً من ميثاق للحرية الدينية، كان اللاهوتيون الكاثوليك منساقين إلى الإمعان في مسألة دوافع التسامح وحدوده بعمق.

* * *

كان لاهوتي لوفان الشهير ميشال بايوس (Baius) أول من تدخّل ضد هذا التوسيع المفرط لقرار غاند. وقد أصدرت الهيئة التمثيلية للمرة الثانية، كما رأينا، قرار اتحاد بروكسيل، في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر عام 1577، مرفقة به «إعلاناً» هو بمثابة ضمانة متبادلة للحرية الدينية[18]. ثم صدر بعد أشهر قرار في الثاني والعشرين من نيسان/ أبريل عام 1578 يجبر رجال الإكليروس والعلمانيين على تأدية القسَم لا بخصوص تهدئة غاند وحسب، بل مضمون هذا «الإعلان» اللاحق أيضاً. وقد وجد رجال الإكليروس أنفسهم منقسمين حول مشروعية هذا القسم[19] الذي، وإن قبل به كثيرون ووافقوا على تأديته، اصطدم بمعارضات قوية، أشدّها من قبل الآباء اليسوعيين ولاهوتيي لوفان[20]، فقد كتب بايوس إلى أمبرواز لوتس (Ambroise Loots)، رئيس دير البارك (Parc) وأحد الموقّعين على القسَم، يعبّر له عن استنكاره التام مشاطراً زملاءه شعورهم[21]. لكن رجال

(16) انظر رسالته إلى البابا غريغوريوس الثالث عشر عام 1578 في: A. Theiner, *Annales ecclesistici*, 3 vols. (Rome: [n. pb.], 1856), t. 2, pp. 423-424.

(17) انظر: A. C. de Schrevel, «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas,» *Revue d'histoire écclésiastique*, vol. 3 (1902), pp. 649-652.

انظر: المصدر نفسه، ص 350، رقم 3.

(18) انظر ص 778 ـ 779 من هذا الكتاب.

(19) Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 5, pp. 168-169.

(20) Alfred Poncelet, *Histoire de la compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, 2 tomes reliés en 1 vol. (Bruxelles: M. Lamertin, 1927-1928), pp. 297 ss.

(21) Michel de Bay, *Opera* (Coloniae Agrippinae: sumptibus B. ab Egmont, 1696), pp. 451-455.

الإكليروس هؤلاء لم يكونوا يرفضون، مبدئياً، معاهدة غاند التي سبق لكثيرين من أهل «العلم والتقوى» أن وافقوا عليها «مخافة أن يستولي الأمير دورانج على القسم الأكبر من مقاطعاتنا المحرومة من وسائل المقاومة، ويدمّر فيها الديانة الكاثوليكية»، كما فعل في كل من هولندا وزيلندا. وأضاف أن الأمير وأتباعه خدعونا، لسوء الحظ، باعتمادهم خطة باتت مألوفة لدى الهراطقة:

«كان اللوثريون أيام شارلكان يتظاهرون بالخضوع للمجمع العام بهدف الحصول على ما يطالبون به في الوقت الذي يعملون خفية على منع انعقاد هذا المجمع بشتى الوسائل. كما علمنا متأخرين جدّاً أن أقل ما يبغيه الأمير دورانج وأتباعه هو الهيئة التمثيلية والوفاق وسلام الوطن، وأنّهم يجنّدون كل شيء في سبيل إخراج وطننا عن الإيمان الكاثوليكي وطاعة الملك، وإخضاعه لطغيانهم على مثال يرُبْعام. وإني لعلى يقين من أنه لو انكشف سوء نيتهم يومذاك كما ينبغي لما كانت قد أبرمت هذه المعاهدة ولا وجد فيها أهل الصلاح أي نفع للديانة»[22].

أما إذا كان بايوس يدين القسَم، فما ذلك بسبب خيبة التوقع التي انجلت عنها التهدئة المزعومة لدى الكاثوليك، بل بسبب «الإعلان» الذي رافقها بهدف تفسيرها: «من أذى هذا القسم اعتبر، للسبب الوارد في ملحق الإعلان، في شراكة مع الخارجين على الديانة الكاثوليكية الرومانية»[23]. ذلك أن هذا الإعلان، إذا كان يقبل بتسامح محدود ومؤقت، فهو يدين كل ما يمكن تسميته ضمانة شاملة للحرية الدينية.

* * *

وفي سنة 1578 بالذات ـ سنة إبرام معاهدة الديانة ـ دخل لاهوتي آخر من لوفان، يدعى جان دو لانس (Lens) (Lansaeus 1541 ـ 1593)، دائرة الجدل حول التسامح، فتصدّى لأحد أشدّ عملاء أمير دورانج نشاطاً، مارنيكس دو سانت ألديغوند، وهو كاتب هجائي مرهوب الجانب ستكون لنا عودة إلى أعماله.

---

(22) المصدر نفسه، ص 453.
اعتمدنا ترجمة: Schrevel, «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas,» p. 352.

(23) Bay, Ibid., p. 455.

وذلك في معرض رد هذا الأخير على تصريح لدون جوان يزعم فيه هذا الأمير أنه لا يلجأ إلى السلاح إلا دفاعاً عن الديانة الكاثوليكية، حيث اعترضه مارنيكس بقوله: «إن الحفاظ على الديانة الكاثوليكية يكمن في اتحاد وثيق وثبات شراكة متبادلة بعيداً عن الاغتياظ بسبب الشأن الديني»[24]، فما كان من لانسايوس إلا أن بادر إلى إبطال طرح «السياسيين» هذا في كرّاس له باللاتينية بعنوان: **دحض سريع وواضح للدُّفوعة التي وضعها ذاك الذي من مدينة أنفرس ضد سعادة دون جوان النمساوي الحاكم العام لجرمانيا السفلى، في موضوع الضمير، أو الحرية، كما يسمّونه، تلك التي يبحثون عنها فيه**[25].

لقد انطلق المؤلّف في الفصل الثامن عشر من قضية مبدئية مجارياً القديس توما والسكولاستيين قولهم إن «التسامح ممكن ـ لا التأييد ـ بشأن ما يتيح الحصول على خير أعظم أو تجنّب شرّ أعظم». على أن القديس توما كان يرى التسامح ممكناً مع الهراطقة ولا يطبّقه إلا على عبادات اليهود والوثنيين، في حين يبدو الأمر مختلفاً مع لانسايوس القائل:

«لا بد لمن يأبى مغالطة العقل والكتاب المقدّس من الإقرار بأن تلك ليست حال من ينادي بمنح حرية الضمير للجميع في الكنيسة، فالهراطقة يشيدون بهذا المبدأ عندما يطالبون بالحرية من دون أن تفارقهم الأمانة لعاداتهم القديمة على مرّ التاريخ، ويريدون، من منطلق تأييدهم قمع العدالة للصوص والمجرمين ومضرمي الفتنة، أن ينجوَ من العقاب محرّفو الإيمان وشتّامو المسيح الذين يسيئون إلى الدولة ويعكّرون سلامها بتعاليمهم الجديدة».

ولما كان هؤلاء يستعينون بمثل الزؤان لدعم فرضيتهم فقد جاء ردّ لانسايوس على درجة من البراعة والابتكار، إذ هتف قائلاً: «كما لو أن الفاسقين ليسوا كلّهم زؤاناً». من هنا لا يجوز، مراعاةً لوصية السيد المسيح، أن نعاقب

---

(24) [Response à un petit livret n'agueres publié et intitulé: *Declaration de l'intention du Seigr Don Jehan d'Austrice, en laquelle la vraye intention du dit Sr Don Jehan est manifestement découverte...* réédité dans: *Philippe de Marnix de Sainte Aldegonde, Oeuvres. Ecrits politiques et historiques* (Paris: [s. n.], 1859), pp. 29-55.

(25) Joannes Lensaeus, *Libelli cujusdam Antverpia nuper editi contra serenissimum D. Joannem ab Austria, gubernatorem generalem inferioris Germaniae, qua parte conscientiae, ut vocant, libertas in eo requiritur, brevis et dilucida confutatio* (Louvain: [s. n.], 1578).

أحداً، ولا حتى المجرمين والهراطقة! والواقع، يتابع هذا اللاهوتي، أن «العزم على تنقية بيدر الكنيسة من القشّ أمر ينهى عنه **الكتاب المقدس** كونه من اختصاص الرب الذي يحتفظ به إلى يوم الدينونة»؛ في حين أن «اتخاذنا من كبار الجُناة مثالاً للعدالة، من أجل ترهيب الآخرين» أمر آخر.

مثل هذا التذكير بالمبادئ يتيح لنا تقدير موقف الكاثوليك من الأحداث الطارئة في البلاد الواطئة:

«لقد قبل بعض الأساقفة وأساتذة الكليات بالمبدأ الأول (مبدأ التسامح) حين أجازوا التساهل، إلى حين، بشأن الشر القائم في هولندا وزيلندا، نظراً إلى الضرورات الحاضرة والأوضاع القائمة. لكنّهم رفضوا البرهنة السخيفة على «عطيّة الله»، علماً منهم أن من عادة الهراطقة اللجوء إليها في تحدّيهم للسلطة الشرعيّة[26]. ولو لم يفعلوا لوجب عليهم، علاوة على احتمالهم بعض الوقت جمود الوضع القائم في هولندا وزيلندا، أن يقرّوا دائماً وأبداً بحرية الضمير لمصلحة الهراطقة في جميع المقاطعات. زد على ذلك أن مثل ألمانيا لم يشجعهم على اتخاذ موقف مغاير لعلمهم أن الكالفينيين لا يسمحون بممارسة العبادة الكاثوليكية في أماكن سيطرتهم»[27].

كانت هذه الملاحظة الأخيرة كفيلة بأن تمنع الكالفينيين من أن ينسبوا إلى أنفسهم الدور المميز في كل سجال موضوعه حرية الضمير والمعتقد. تلك الحرية التي كانوا ينسبونها إلى أنفسهم وكأنها المبدأ العام لتصرفاتهم، حتى إذا صارت إليهم الغلبة حجبوها عن الآخرين بدون شفقة. ويشير لانسايوس إلى أن: «المأثور عن معظم مبتدعة تلك البلاد، أن أخصّ ما يميّز ممارستهم لديانتهم هو عدم تقبل أي عبادة أخرى». ولنا من هولندا وزيلندا ومدن غاند وأنفرس وسواها خير شاهد ومثال على صحة هذه الاتهامات، كما رأينا، حيث لم يفلح، حتى أكثر الكالفينيين اعتدالاً و«سياسة»، أمثال الأمير دورانج أو مارنيكس دو سانت ـ ألديغوند، في احتواء تعصّب جحافلهم بالنسبة إلى هذه النقطة بالذات.

لربما كان اللاهوتيون الكاثوليك في البلاد الواطئة يعتبرون مواقف لانسايوس

(26) يقول مارنيكس في كتيّبه: «الديانة عطية الله، ولا يمكن غرسها ولا طبعها في قلوب البشر بالقوة والسلاح.

(27) Lensaeus, Ibid., p. 63.

كلاسيكية، في القرن السادس عشر، تلك المواقف التي سيعود إليها المؤلّف في كتابه عن **الحرية المسيحية**(28)، عام 1590، متوسّلاً التعابير نفسها تقريباً. لكن الصفحات الأخيرة من كتابه هذا الأخير تتضمّن، إضافة إلى ما سبق، حكماً قاسياً على فرضية «السياسيين»، فإذا كان اللاهوتيون لا يرتضون التسامح الأهلي مع الهراطقة إلا لأنه أهون الشرّين على الصعيد الروحي، فإن «السياسيين» ينادون به، بل يطالبون بالحرية الدينية لأغراض زمنية أهمها: مصلحة الدولة، والبحث عن السلم الأهلي أو الازدهار الاقتصادي. لكن لانسايوس يعتبر هذه الأغراض حقيرة قياساً إلى المصالح الدينية وإن لم يحدّد بشكل واضح وجوه الاختلاف بين المجتمعين الروحي والزمني، من حيث الطبيعة والغاية. إنه يتهم «السياسيين»، عموماً، بإعطاء الدولة المكانة الأولى «وتفضيل الأمور البشرية على الأمور الإلهية، والمصالح الأرضية على المصالح السماوية»(29). لكن اتهامه هذا، ينطبق على أتباع ماكيافيلّي و«الإراستيين» الذين يخضعون كل شيء، بما في ذلك الشأن الروحي، إلى سيطرة الحكم الزمني، ويبدو مبالغاً فيه إذا ما بسطناه على «السياسيين» المعتدلين في فرنسا والبلاد الواطئة، لأن هؤلاء كانوا يطالبون بتمايز معقول بين السلطتين ودائرة عمل كل منهما. وأقلّ ما تكشفه لنا هذه الملاحظات هو أن اللاهوتيين الكاثوليك لم تكن لديهم أي نية في اعتماد ما سوى الحجج الروحية، في ما يتعلّق بموضوع التسامح، فهم، على العكس من الكتّاب السياسيين، قلما يعيرون اهتماماً، أقلّه في كتاباتهم، لتهديدات الحرب الأهلية أو انقلاب الحكم.



يبدو لنا كونيروس بيتري، أسقف لوفاردن في مقاطعة الفريزيا، من أكثر الملافنة تشدّداً، ذاك الذي اضطر إلى مغادرة أبرشيته وتحوّل إلى لاجئ منذ عام 1578 بسبب تمنّعه عن إعلان قَسَم الولاء للكونت دو رننبرغ الذي جرى تعيينه

(28) Joannes Lensaeus, *De libertate christiana libri quindecim* (Antuerpiæ: Ex officina Christophori Plantini, apud Viduam, 1590), lib. XIV, c. 14, pp. 827-829,

عنوان هذا الفصل: «إن التسامح مع المنشقين والهراطقة حين نعجز عن اقتلاعهم شيء، والقبول بحرية تقترف هذا القدر من الشرور شيء آخر».

(29) Lensaeus, Ibid., p. 893.

حاكماً جديداً للبلاد من قبل الهيئة التمثيلية[30]. لم يكن هذا المعلم يعترض مبدئياً على مشروعية التسامح في حال القوّة القاهرة، لكنه لم يكن يرى مبرّراً مقبولاً لتطبيقه على البلاد الواطئة في الوقت الحاضر. وقد أودع أفكاره هذه كتاباً أصدره على أثر مؤتمر كولونيا بعنوان: **في واجب الأمير المسيحي**[31]، حيث علّق، تحديداً، على تذرّع الفريق المقابل باستحالة قمع الهراطقة، كالآتي:

«ذلك يعني تسرّعاً في الحكم على قوات الأمير التي يعضدها الله، وبالتالي، تحريضاً للثوار. وغالباً ما رأينا، في العهدين القديم والجديد، أن الأمراء الذين كانت تُفسد دولهم عبادة الأصنام أو الهرطقة، قد نجحوا في تطهيرها وإعادتها إلى أرثوذكسيتها السابقة»[32].

كذلك يسوق لنا المؤلّف أمثلة من التاريخ ابتداءً من عهد يوشيّا وحتى أيام شارلمان، مضيفاً أن الحرية الدينية لا تعدو أن تكون للمصلِحين مجرّد ذريعة، فسيادة الملك على المحك، ولا يتوهمن أحد عكس ذلك: «إن أقطاب التمرّد قلما يقلقون على الدين بل على السلطة السياسية التي يريدون الوصول إليها تحت ستار الدين»[33]. لذا كنا بمنحهم التسامح لا نحصل على السلم الأهلي بل نزيد من جسارتهم. أنظروا إلى مقاطعات الشمال: «هل أصبح الهولنديون والزيلنديون أكثر مسالمة بعد تساهلنا معهم؟»[34].

لم يُخفِ كونيروس بيتري ريبته حيال تهدئة غاند، عام 1576، فقد أشاد في مقالته بتحفّظ أساتذة كلية الحقوق في لوفان الذين أتى قبولهم مشروطاً بموافقة الكرسي الرسولي، وتابع قائلاً: «أعتقد أنه لو استشار أحد الأمراء روما في هذا الموضوع لجاءه الجواب مشفوعاً بكلام السيد الذي قال لخادمه في **الإنجيل**: «أخرج إلى الطرق والأماكن المُسيّجة، وأرغم من فيها على الدخول»[35].

كان اللاهوتي الإنجليزي المولد، ريتشارد هول (Hall)، والمقيم في بلاد

---

(30) انظر: Ludovicus Jacobus Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, 3 dl. (Amsterdam: Urbi and Orbi, 1945- 1947), t. 1, p. 342.

(31) Cunerus Petri, *De christiani principis officio* (Mons: [n. pb.], 1581). B. N., D. 21.263.

(32) المصدر نفسه، ص 89.

(33) المصدر نفسه، ص 91.

(34) المصدر نفسه، ص 98.

(35) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 14، الآية 23.

الفلاندر منذ سنوات طويلة، يشاطر أسقف لوفاردن كامل قسوته[36]. وقد جمع عام 1581 في مجلّد واحد ثلاثة كراريس موجّهة ضد معاهدة الديانة[37] التي تشوّه، بحسب قوله، كلّياً تهدئة غاند. والأرجح أنه قد سها عن بال واضعيها أن قرار 1576 يصون بإحكام حقوق الديانة الكاثوليكية الحصرية في مقاطعات الجنوب، فادّعوا خطأً أن إبرام المعاهدة لم يكن إلا من أجل طرد العدو المشترك، بغضّ النظر عن المسألة الدينية: «كي نتمكّن بديانة واحدة أو عدّة ديانات من طرد الإسبان أعدائنا المشتركين»[38].

أما في الكرّاس الثاني من مجلّده فيتهجّم ريتشارد هول، بنوع خاص، على العريضة الدورانجية المقدّمة في الثاني والعشرين من حزيران/ يونيو عام 1578[39] وحجج أصحابها المختلفة دفاعاً عن الحرية الدينية. والملفت هو ذلك الاهتمام الذي يوليه الفريقان من الجهتين لسلوك الأباطرة المسيحيين القدماء[40]، والذي هو من مظاهر العودة إلى التاريخ الذي اكتسب أهمية كبرى في السجالات الدينية[41] خلال القرن السادس عشر. ولم يكن، لسوء الحظ، بمقدور السياسة الإمبراطورية في القرنين الرابع والخامس إلا أن تغذّي الجدل الدائر حول التسامح، بحيث يتسنّى لكل من يعود إليه أن يستقي منه ما يلائمه من أمثله وتعاليم.

---

(36) كان أستاذاً في Collège Marchiennes, à Douai، انظر: Schrevel, «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas,» p. 361.

(37) *Opuscula quaedam his temporibus pernecessaria: De tribus primariis causis tumultuum Belgicorum. Contra coalitionem multarum religionum quam liberam religionem vocant. Libellus exhortatorius ad pacem quibusvis conditionibus cum rege catholico faciendam* (Douai: n. pb.], 1581. B. N. M. 20.628.

انظر: W. P. C. Knuttel, *Catalogus van de pamfletten-verzameling berustende in de Koninklijke bibliotheek* (Gravenhage: [Algemeene landsdrukkerij, 1889]), t. 1, nº 564. (Cité dans la suite: Knuttel).

(38) المصدر نفسه، ص 132.

(39) انظر ص 780 ـ 781 من هذا الكتاب.

(40) Knuttel, Ibid., pp. 91 ss.

(41) انظر: L'Ouvrage de Pontien Polman, «L'Elément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle,» (Theses quas una cum dissertatione, Universitas catholica in oppido Lovaniensi, S, Facultas theologica 1931-1932),

غير أن المؤلّف لا يأتي على ذكر السجالات حول الحرية الدينية.

كذلك «السياسيون»، في بحثهم عن حجج لهم في التاريخ المعاصر، كانوا يحتكمون إلى قرارات الإمبراطورين ماكسيميليان وردولف وموقف ملوك بولونيا المتحرّر. وهو ما لم يكن ريتشارد هول يرى فيه إلا انصياعاً للضرورة. هكذا اضطرّ رودولف الثاني المحاصر من قبل الأتراك، إلى التنازل للهراطقة منعاً لخراب الإمبراطورية. ويتابع لاهوتيّنا: «هذه الضرورة غير قائمة في بلدنا والحمد لله: فملك إسبانيا شديد الاقتدار، كما إنّ عدد الكاثوليك يفوق بكثير عدد الهراطقة»[42].

أخيراً، نشير إلى ردّه على الاعتراض القائل: «هل يجب معاقبة شخص ما لأجل ضميره»:

«إذا كان الأمر يتعلّق بضمير وثني، ضمير امرىء لم يعرف الإيمان قط، فإني أوافق على السماح له بالعيش بسلام. لكن الأمر يختلف في حال هجر أحدهم الإيمان الذي اقتبله وأعلنه، حيث يجب إلزام ضميره على الوقوف على حقائق الأمور بصورة أفضل وإعادته إلى معسكر الكنيسة نظير فارّ قُبض عليه بالجرم المشهود. لا يجوز إرغام أحد على الإيمان، لكن من تخلّى عن إيمانه (الخيانة) يجب أن يعاقب بسوط التعذيب على مقتضى عدل الله ورحمته. عندها نكون قد طبّقنا قول السيد المسيح: أرغم من فيها على الدخول[43].

مرة أخرى تطالعنا القاعدة الوسيطية التي أكّدها القديس توما بعزم: «إن قبول الإيمان طوعي أما البقاء في الإيمان فإلزامي»[44].

* * *

كان اللوفاني جان فرمولن (Ver Meulen) المعروف بمولانوس (Molanus) (1533 ـ 1585)[45]، من أوسع لاهوتيي البلاد الواطئة شهرة آنذاك. وقد اضطر، بصفته رئيس جامعة لوفان منذ العام 1578، إلى التدخّل في مسألة حسّاسة هي مشروعية المعاهدات التي موضوعها التسامح. نشأ هذا السجال على أثر اعتزام

---

(42) Polman, Ibid., p. 102.

(43) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 14، الآية 23. Polman, Ibid., p. 92.

(44) 2. 2. q. 10, a. 8, ad. 3.

انظر ص 127 ـ 128 من هذا الكتاب.

(45) انظر نبذة عن حياته في: *Dictionnaire de biographie nationale de Belgique.*

حاكم أنفرس فرض القسَم على سكان المدينة بهدف فصلهم عن الملك الإسباني وضمّهم إلى دوق أنجو. وإذا كان بايوس ولانسايوس قد حكما صراحة بعدم مشروعية هذا القسَم[46]، فقد عالج مولانوس الموضوع بصورة أعمق بسبب اعتراض فريق على مشروعية تهدئة غاند، بهذه المناسبة. هل يمكن إبرام معاهدة يَعِدُ أحد بنودها بالتسامح مع الهراطقة في هولندا وزيلندا؟ كان كونيروس بيتري، بما يؤثر عنه من تشدّد، يعتقد أن في الإمكان نقض كل معاهدة مع الهراطقة، أقلّه في الأمور التي يكون فيها الدين موضع خلاف[47]. ولعل مؤلّف مولانوس في وجوب التعهّد بحماية إيمان الهراطقة، كما يشير أ. دو شريفيل، أن يكون ردّاً على أسقف لوفاردن[48]. لقد كان رئيس جامعة لوفان يدرك، فعلاً، مدى الخطر الذي يشكّله على سمعة الكاثوليك أي حل متشدّد يرفض مشروعية أي تعهّد معطى للهراطقة، وحتى صحته. إذ من المستحيل، كما يقول البروتستانت، عقد أي اتفاق أو معاهدة سلام أو التزام أي وعد مع أناس يعتبرون أن الارتباط غير مُلزم مع الهراطقة[49]. ويستشهدون على ذلك بخرق التعهّد الذي كان الإمبراطور قد أعطاه لجان هوس كي يذهب إلى مجمع كونستانس[50].

وقبل أن يخوض مولانوس في هذه المسألة، يروح يتفحص موضوع التسامح بروحية تكاد تكون عين روحية جان دو لانس. إنه يستبعد، بالطبع، حرية الديانة كمبدأ عام[51]، لكنه يعود فيستدرك بقوله إن الأمير ربما اضطرّ تداركاً لشرّ أعظم، إلى التنازل أمام عنف الهراطقة «ومنح الحرية الدينية لهذه الفرقة أو تلك

(46) انظر: Schrevel, «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas,» pp. 362-363, et Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, t. 5, pp. 170-171.

(47) Cunerus Petri, *De christiani principis officio* (Mons: [n. pb.], 1581), c. IX, pp. 77 ss.

(48) Schrevel, «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas,» p. 364,

نُشر مؤلف مولانوس عام 1584 في كولونيا، لكن تأييد ج. إيستيوس، وهو أستاذ في جامعة لوفان، يعود إلى 29 تموز/يوليو عام 1582.

(49) Jean Ver Meulen Molanus, *De fide haereticis servanda* (Cologne: [n. pb.], 1584), l. I, c. I, p. 3.

(50) عالج مولانوس هذه المسألة في الجزء الثاني من مؤلّفه، ص 70 وما يليه.

انظر حول هذه القضية ص 294، حاشية 44، من هذا الكتاب لتعرف حقيقة موقف م. بيكانوس.

(51) Molanus, Ibid, L. I, c. 22.

ضمن شروط محّددة». سوى أن التحلّي بالحكمة ضروري قبل إبرام أي اتفاق، حتى إنه يجمل بنا استشارة الكرسي الرسولي من أجل التوصّل إلى نتائج أضمن[52].

ولكن، إذا جاز لأسباب روحية بالغة الأهمية أن تُمنح حرية العبادة لمنطقة ما، فهل يمكن أن يتم ذلك عن طريق وعد ثابت، ولنقل بميثاق؟ هنا يهاجم لاهوتيّنا المبدأ الذي كان البروتستانت ينسبونه إلى الكاثوليك ومؤدّاه عدم جواز التعهّد بحماية إيمان الهراطقة، على الإطلاق[53]. هذه العبارة هي، على حد قوله، باطلة وكاذبة، فكل ما هو مشروع، بحسب مبادئ اللاهوت الأدبي العام، يمكن ترجمته إلى معاهدة[54]، فإذا كان التسامح مشروعاً لأسباب وجيهة، أمكن أن نجعل منه موضوع ميثاق يملي علينا ضميرنا تنفيذه بحيث يصبح خرق الأمير الكاثوليكي لهذا الميثاق بحجة عقده مع الهراطقة خطأً جسيماً لا بل حنثاً باليمين. وبعد أن يؤيد مولانوس نظريته بالشواهد الكتابية ويعزّزها بالمرجعيات اللاهوتية[55]، ينظر في قضية جان هوس[56] موافياً إيانا بالردود المناسبة على الاعتراضات التي يمكن أن تنشأ حول مشروعية هذا النوع من الوعود[57]. ومن أشهر ما كان بعضهم يقول إن: «التسامح بشأن حرية الهراطقة الدينية إما أن يكون حسناً وإما أن يكون رديئاً، ففي الحالة الأولى، هو جائز على الدوام. أما في الحالة الثانية، فإنه غير جائز على الإطلاق، ولا يمكن، بالتالي، اعتباره مشروعاً». سوى أن مولانوس يأبى الوقوع في مأزق: «فإذا كان التساهل مع الشر أمراً حسناً بالمطلق، بغضّ النظر عن الظروف، كما هي الحال في أفعال الفضيلة، فالتسامح جائز جواز محبة الله، على الدوام. لكن أفعالاً كثيرة، كالصوم أو القسَم لا تكون حسنة إلا بحسب الظروف. كذلك التسامح مع الشر

(52) المصدر نفسه، L. I، c. 23 ص 43 ـ 44.

(53) المصدر نفسه، L. I، c. 25، ص 46 وما يليها.

(54) المصدر نفسه، L. III، c. 17، ص 128.

(55) المصدر نفسه، L. I، c. 26 ـ 27.

(56) المصدر نفسه، L. II c. 1 et ss، انظر كذلك مقالة المؤرّخ اليسوعي: Heribet Rosweyd, *De Fide haereticis servanda ex decreto Concilii Constantiensis. Dissertation* (Antverpiae: Ex off. Plantiniana; apud Vam et filios J. Moreti, 1610).

(57) انظر خصوصاً: Molanus, Ibid. L. III, c. 17, pp. 129 ss.

عند الضرورة قد يكون أمراً حسناً إذا ما اقترن بالرويّة المطلوبة»[58]. فلا يسعنا، بالتالي، أن نطبّق قول معلمي اللاهوت الأدبي: «يجب ألا نقيد الإيمان بالوعد الملزِم»، فإن الوعد بالتسامح، في هذه الأحوال، لا يُعتبر غير أخلاقي وينبغي المحافظة عليه بأمانة[59].

لقد حظيت مقالة مولانوس، في ما بعد، بالشهرة التي تستحق، كونها تقدّم حلاً منصفاً لمسألة مثيرة جدّاً سوف يتردّد عليها من بعده اللاهوتيون ومعلمو اللاهوت الأدبي. ولا نشك في أن غودلان (Goudelin)، رجل القانون في لوفان، قد استوحى منها في نهاية القرن السادس عشر قولاً بصدد التسامح أورده في مقالته: **حق التعاهد**: «إذا كان التسامح مع الهرطقة في حالات الضرورة أمراً غير مشين، فقد لزم أن يكون التعهّد بالسماح بها أيضاً غير مشين»[60]، كذلك في القرن السابع عشر، حيث سيعود إلى مولانوس في ألمانيا كل من اللاهوتي اللوثري جان غيرهارد[61]، واللاهوتيين الكاثوليك مارتينوس بيكانوس[62] وآدم تانير[63]، وبول لايمان[64]، وجاك شولتز[65]، فضلاً عن آخرين، وذلك في

---

(58) المصدر نفسه، L. III، c. 17، ص 232.

(59) المصدر نفسه، L. I، c. 30، ص 56.

(60) Jean Ver Meulen Molanus, *De Jure Pacis*, c. 9, p. 24.

مقالة منشورة في نهاية أحد أعمال الكاتب نفسه: Jean Ver Meulen Molanus, *Commentaria de Jure novissimo* (Francfort: [n. pb.], 1668).

(61) Jean Gerhard, *Loci theologici* (Leipzig: [n. p.], 1885), Locus, 24, q. 4, dans la réédition de, t. VI, p. 363.

انظر ص 380 ـ 381 من هذا الكتاب.

(62) Martin Bacanus, «Theologia scholastica,» 2a pars, t. I, tr. 16. q. 4. concl. 5 dans: Martin Bacanus, *Opera omnia* (Mayence: [n. pb.], 1649), t. 1, p. 364; voir aussi, t. 2, pp. 930, 943.

انظر ص 381 ـ 382 من هذا الكتاب.

(63) Adam Tanner, *Universa theologia scholastica*, 3 vols. (Ingolstadii: Impensis J. Bayr, 1626-1627), t. 3, disp. 1, q. 9, dub. III, n. 94-99, t. 3, c. 510-513.

(64) Paul Laymann: *Theologia moralis* (Venise: [n. pb.], 1700), lib. II, tr. 1, c. 17, n°4 et tr. 3, c. 12, n°15; t. 1, p. 161 et 183, et *Pacis compositio inter principes et ordines imp. Romani catholicos atque augustanae confessioni adhaerentes anno 1555* (Dillingen: [n. pb.], 1629), pp. 133-154.

(65) Jean Ver Meulen Molanus, *Tractatus de fide haereticis servanda* (Francfort: [n. pb.], 1652).

معرض الكلام على معاهدة أوغسبورغ أو الشروط المتعلّقة بالتسامح، عموماً. أما الأب اليسوعي الألماني، لايمان، فيستحضر مرجعية رئيس جامعة لوفان ـ «هذا هو التعليم الذي يقدمه جان مولانوس»[66] ـ لدى إنكاره على الحبر الأعظم نفسه حق خرق معاهدات من هذا النوع في حال استدعت عقدها ظروف تجعل منها ضرورات خلقية. إن عملاً كهذا يتنافى مع حقوق الناس، يعرّض الكنيسة، بحسب قوله، إلى أفدح الشرور وإلى سخرية الهراطقة والملحدين[67].

* * *

لن يمتنع رئيس شمامسة كنيسة سانت ـ أومير (Saint-Omer) جاك دو باميليه (Pamele) المعروف بباميليوس (Pamelius) عن كل هذه الاعتبارات القانونية في مقالته: **رفض تنوّع الديانات**. وضع هذا الكتاب عام 1585، وصدر بعد أربع سنوات في أنفرس. أما ترجمته الفرنسية فقد ظهرت في مدينة ليون عام 1592 تحت عنوان: **مقالة ممتازة ومفيدة في عدم القبول بالديانات المختلفة داخل المملكة الواحدة**. وفيه يدافع المؤلّف عن السياسة الأكثر تصلّباً، بكل ما أوتي من قوة، حيث لم يحفظ من التاريخ الذي يستدعيه مراراً سوى أمثلة تفيد التعصّب. وقد أتت الأحداث المستجدّة في البلاد الواطئة وفرنسا وألمانيا، لتصادق طرحه، بدورها، وتبيّن العواقب الوخيمة لكل سياسة توافقية:

«لقد خدعتنا الفطنة البشرية، كما أظهرت لنا، بعد فوات الأوان، نتائج تهدئة غاند التي رجونا منها الكثير إلى حدّ أن الملك وقّع عليها بنفسه... أي منفعة جنينا من الحرية الممنوحة للهراطقة في هولندا وزيلندا؟ لقد أدركَنا بسببهم الكثير من الشرور. لكن حكم الله عادل، وهذا هو جزاء من يلجأون إلى الوسائل البشرية ويبرمون المعاهدات مع أشخاص من واجبنا تجنّبهم»[68].

إنه، باختصار، لا يقبل أن تمنح حرية العبادة للمصلحين في أي من مدن المملكة، على الإطلاق، لكنه، في أقصى الحالات، ربما منحهم عند اللزوم حرية الإقامة فيها لفترة محدودة. على أن من الأفضل تجنبها وعدم إعطائها

(66) انظر: Molanus, *De fide haereticis servanda*, L. III, c. 14, pp. 121 ss.

(67) Laymann, *Theologia moralis*, L. II, tr. 3, c. 12, n°15; t. 1, p. 183.

يكاد أن يكون ذلك مطابقاً لما يقوله بيكانوس، انظر ص 382، هامش رقم 44 من هذا الكتاب.

(68) Pamele, *De religionibus diversis non admittendis*, p. 158 du texte latin.

«لأغراض مدنية وسياسية بحتة مثل منفعة المدينة أوالمقاطعة، وتنمية التجارة وزيادة العائدات»[69].

لكن السجالات حول تهدئة غاند أو معاهدة الديانة ما لبثت أن فقدت أهميتها بعد عام 1590، ولم يبقَ مطمع في تحقيق الوحدة السياسية بين شمال البلاد الواطئة وجنوبها. كما لم يعد ثمة ما يبرّر استمرار المناقشات اللاهوتية حول موضوع التسامح في المقاطعات الجنوبية العائدة إلى كنف الوحدة الدينية المحكمة. لقد ظلت أصداء هذه المناقشات، بدون شك، تتردد في التعليم الدراسي لكنها لن تجد من يكرس لها المؤلَّفات الكاملة. كما إنَّ الإقرار واجب بما كان لأبحاث لانسيوس ومولانوس وباميليوس من فضل ظاهر في تطوير العقيدة الكاثوليكية لجهة العلاقات الواجب إنشاؤها مع الهراطقة. ولئن كانت قد أظهرت بعض ردود الفعل الحادة من جانب الأوساط المحافظة، فقد بيّنت لنا، بالمقابل، تأثير الأحوال السياسية والدينية على أهل الفكر الأكثر انفتاحاً وتحسساً لتجارب عصرهم الخطيرة.

لقد ظلّ اللاهوتيون، بالرغم من كل شيء، بعيدين كل البعد عن جسارة «السياسيين» وجرأتهم. ولا غروَ، فقد شكّلت انطلاقة القوميات الحديثة بمقتضياتها السيادية في المجال الزمني أحداثاً جديدة طارئة بقي رجال الكنيسة مقصّرين عن إدراك أهميتها المتزايدة. فقد راح أهل السياسة يثبتون أقدامهم على أرضية قومية بقصد تسوية نزاعاتهم الدينية في حين ظل اللاهوتيون متمسكين بمصالح المسيحية العامة. هؤلاء لم يروا في المصلحة القومية المجرّدة ما يسوّغ تبرير التسامح الأهلي مع عبادات الهراطقة وقد استمرّوا ينشدون دوافع أسمى على المستويين الأخلاقي والروحي.

(69) المصدر نفسه، ص 159.

الفصل الرابع

وضع الكاثوليك في المقاطعات المتحدة

1 ـ «الأزمة الضميرية» عند جان دو ناسّو (1579)

كانت البنود الدينية من اتفاق اتحاد أوتريخت (23 كانون الثاني/ يناير عام 1579) لاتزال في مقاطعات الشمال، من الناحية النظريّة، هي نفسها المنصوص عليها في معاهدة الديانة، باستثناء هولندا وزيلندا حيث لم يكن مسموحاً قانوناً إلا بالديانة الكالفينية. أما من الناحية العملية، فقد أعطيت كل مقاطعة حق تنظيم وضعها الديني بما يتناسب ومصالحها، حيث سيتبيّن عمّا قليل أن وضع الكاثوليك كان في غاية الهشاشة، ففي عام 1580 تمّ منعهم من ممارسة طقوسهم الدينية في فريزيا وأوترخت[1]. وفي غيلدر ترك الوالي، جان دو ناسّو، شقيق غيوم دورانج، للكالفينيين حرية تحطيم الصور والمذابح وتعطيل الديانة الرومانية بشتى الطرق[2]. لكنه في أواخرالعام 1579، شعر، على ما يبدو، بشيء من وخز الضمير، إن صح التعبير، وعرض إرباكاته في مذكّرة رفعها في العشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر إلى ثلاثة من مستشاري الأمير دورانج هم: مارنيكس دو سانت ـ ألديغوند وجان تافان ولوازولور دو فيلييه[3] (L'Oiseleur de Villiers)، فقد

---

(1) Ludovicus Jacobus Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, 3 dl. (Amsterdam: Urbi and Orbi, 1945- 1947), t. 1, pp. 521-564.

(2) *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, recueil publié par M. G. Groen van Prinsterer, 25 vols. (Leyde: [n. pb.], 1835-1915), 1re série, t. 6, p. 494, et t. 7, p. 127, et Rogier, Ibid., t. 1, pp. 537-538.

(3) نجد نص هذه الرسالة في: *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, t. 7, pp. 128-133.

كان يشعر، من جهة، أنه مقيّد بقسَم المحافظة على معاهدة الديانة، على حدّ قوله، ومن جهة أخرى، كان بعض المصلحين يزعمون أنه لا يستطيع التعاهد مع عبدة الأوثان وتثبيتهم في خرافاتهم من غير أن يشكّل ذلك مسّاً بالضمير. كذلك اعترف أن في حاشيته أناساً دونه تعصّباً ينصحونه بممارسة التسامح من أجل مصلحة الوطن، أولاً، ثمّ عملاً بمبدأ المعاملة بالمثل، لأن «المساواة تقضي... بألا تتوقّع أن يردّ لك قريبك سوى ما سلّفته إياه». لكنه ظل، رغم ذلك، متردّداً إما لأن الكاثوليك يرغبون سرّاً في انتصار إسبانيا، وإما لأن تشجيع الحاكم الشعب على عبادة الأصنام أمر خطير، أو ربما، بسبب المبدأ المأثور والمنسوب عادة إلى الكاثوليك: «لا يجوز التعهّد بحماية إيمان الهراطقة»[4].

لم يكتفِ الكونت برفع هذه المذكّرة إلى مستشاري الأمير الثلاثة بل وجّهها إلى عدّة شخصيات بروتستانتية، ولم يغفل حتى رعاة جنيف. وقد أدّت إلى سلسلة مشاورات تضعنا تلقائياً في أجواء مماثلة لتلك التي تتبّعنا مراحلها لدى كاثوليك المقاطعات الجنوبية. كان ردّ الواعظ جان شورمان (Schurmann) من أقسى ما تلقّاه من ردود[5]، فبعد أن ذكّر خادم الكلمة هذا بنصوص سفر تثنية الاشتراع حول معاقبة عبدة الأصنام (في الفصلين الثالث عشر والثامن عشر)، أوضح أن من «الاستقامة والتقوى» خرق العهود الموقعة مع الكاثوليك وإبطالها». وبتعبير آخر، فإن الكاتب لم يجد حرجاً في تبنّي هذه المُسلّمة الشهيرة: لا يجوز التعهّد بحماية إيمان الهراطقة! هو يدرك، بالطبع، أن الإكراه على الإيمان أمر مستحيل، لكن من الجائز، برأيه، إرغام الرعايا على سماع الإنجيل صافياً وربما أيضاً تقبّل الأسرار، متمثّلاً بما يحصل في إنجلترا حيث لا يتورّعون حتى عن خرق الحياة الخاصة وانتهاك حرمة المنازل بتفتيشها.

وثمة واعظ آخر لا يقل عن سابقه تصلّباً، هو شارل غالوس (Gallus)، من

= حول هذه الحادثة، انظر: Aart Arnout van Schelven, *Tijdschrift voor geschiedenis*, t. 46 (1931), pp. 380 ss., et Herman Arend Enno Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek* (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1947), pp. 135 ss.

(4) نشير إلى أن الكالفينيين المتعصّبين، كما تحقق لدينا، كانوا، من جهتهم، يقولون لجان دو ناسو: «لا يجوز للحاكم صراحة عقد معاهدة مع عبدة الأوثان».

(5) نجد أهم ما احتواه نصّ هذه الإجابة متضمّناً في: *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, t. 7, p. 136.

مواليد أرنهيم، فإذا ما كان يريد السلام مع «البابويين»، فقد كان يتطلّع، في الوقت نفسه، إلى منعهم من ممارسة عبادتهم علنيّاً وحلّ جميع رهبانياتهم وإجبارهم على سماع الوعظ[6].

❊ ❊ ❊

هذه الردود الممعنة في التشدّد تدعونا إلى تقدير الاعتدال النسبي الذي كان يتحلى به مستشارو الأمير، من جهة نقيضة. إن موقف مارنيكس وتافان وفيلييه، كما عكسته مذكّرتهم المرسلة من أنفرس في السادس عشر من كانون الأول/ ديسمبر عام 1579، هو عين الموقف الذي كان لا يزال غيوم دورانج ملتزماً به حتى ذلك الحين أي قبل وقوع الأحداث الأليمة بعام واحد[7]. وإذا كانوا قد ذكّروا بالطاعة المتوجبة للأمير، فقد أشاروا كذلك إلى واجبات هذا الأخير الجسيمة تجاه رعاياه، وكيف أنه ينبغي أن «يحمي بسلطانه العادل أولئك الذين يعيشون حياة هادئة متواضعة من جماعة المبتدعة المنتمين إلى ديانة أخرى»، وهو إلزام مضاعف إذا ما اقترن بالقسم.

ورب معترض بأن منح التسامح للكاثوليك يهدد بتوطيد «ترّهاتهم الباطلة». لكنه قول باطل، لأن السلم الأهلي إذا تمّ السهر عليه بعناية عاد بالنفع الجزيل على **الإنجيل** بالذات. كما إن ثمة من يزعم بأنه ما من سبيل إلى عقد أي اتفاق مع أناس هم خصوم لنا في الشأن الديني. وهو قول خاطئ أيضاً، فقد عاش إبراهيم وإسحق ويعقوب بسلام مع الملوك الوثنيين وبرّوا بكل ما قطعوه على أنفسهم من عهود، وكذلك فعل موسى وداوود وسليمان، فإن كانت مثل هذه الأمانة قد شكّلت قاعدة في العلاقات مع الغرباء وعبدة الأصنام، فكم بالأحرى

---

(6) انظر: المصدر نفسه، مج 7، ص 137.

(7) نشرت هذه المذكّرة في مجموعة: D. Gerdes, *Scrinium antiquarium seu miscellanea groningana nova* (Groningen et Brême: [n. pb.], 1748), t. 1, pars 1, pp. 108-120,

هذه المجموعة باتت نادرة جداً. راجعنا، من جهتنا، نسخة المكتبة الملكية في بروكسيل (fonds van Hulthem).

عثر (M. Groen van Prinsterer) على هذه المذكرة موقعة من قبل المستشارين الثلاثة في: *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau,*

بذلك يكون قد صحّح الخطأ الذي وقع فيه دو جيرد إذ نسبها إلى كنيسة أمدن. انظر: (Gerdes, *Scrinium antiquarium seu miscellanea groningana nova,* 1re série, t. 6, p. 494 en note).

ينبغي أن تفرض نفسها عندما يتعلّق الأمر بالمواطنين الذين «لا تزال لديهم بقية باقية من الأسرار الحقيقية وكنيسة الله»[8].

إن المتشدّدين يأخذون بالمبدأ القائل: لا يجوز أن نفعل الشر طمعاً في الحصول على الخير، ويبنون عليه قولهم: لا يجوز فعل الشر، أي التسامح مع عبدة الأصنام، تداركاً لمخاطر الحرب الأهلية. وهذا عين الصواب. لكنهم يعودون فينتهكون هذا المبدأ عندما يتراجعون عن قَسَمهم المدني بحجة الدفاع عن الدين الصحيح مستخدمين وسيلة بغيضة أخرى هي الاحتيال والحنث باليمين.

وتأتي خاتمة هذه المذكّرة مثيرة للاهتمام، إذ تعبّر أوضح تعبير، وفي ما خصّ موضوع التسامح بالذات، عن التمييز، منذ القرن التاسع عشر، بين المقولة والفرضية حيث أعلن مستشارو الأمير الثلاثة ما يلي:

«لم نكن نتوخّى من ردّنا إثبات أي مقولة عامة (aliquam generalem thesin) قبل أن نزن ونتفحّص جميع الظروف، لكننا نأمل أن نكون قد تمكنّا من التكيّف على الفرضية (hypothesis) المُعطاة»[9].

كان مارنيكس وزملاؤه يحاذرون الدخول في مناقشات مبدئية، ويقترحون في إطار فرضية معاهدة الديانة المعطاة لهم، ما يبدو أنه الحل الأكثر إنصافاً والأفضل للسلام الأهلي، شأنهم في ذلك شأن مولانوس ولاهوتيي لوفان الذين كانوا، هم الآخرون، يقفون على أرضية الفرضية.

* * *

كذلك يطالعنا ردّ الكالفيني الريناني، غاسبار أوليفيانوس (1536 ـ 1587)[10] بأن صديق جان دو ناسّو الآخر هذا يتشبّث، نظير مستشار أمير دورانج، بمسألة

---

(8) Gerdes, *Scrinium antiquarium seu miscellanea groningana nova*, pp. 113-115.

(9) المصدر نفسه، ص 120.

(10) نجد هذا الردّ في مجموعة: Gerdes, *Scrinium antiquarium seu miscellanea groningana nova*, t. 1, deuxième partie, pp. 328-342.

لكنّ Gerdes ينسبه خطأً إلى (Marnix, Taffin et Villiers) كما أشار: Prinsterer, *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, 1re série, t. 7, p. 135, note 1.

حول سيرة حياة أوليفيانوس، انظر: Rey, in: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913), t. 14, pp. 358-362.

محدّدة هي الآتية: هل يجب الآن، وبعد إبرام معاهدة الديانة، أن يُسمح بالعبادة الكاثوليكية بل وإعادة الكنائس التي تم اغتصابها من «البابويين» خلال فترة الاضطرابات؟ لكنه لا يعدم حلاً إيجابيّاً للمشكلة بتشديده، أولاً، على مبدأ المعاملة بالمثل:

«إذا كان أتباعنا قد طلبوا بإخلاص وحسن نية أن تعطى لهم حرية ممارسة ديانتهم، فلماذا يجتهدون الآن بعدما ظفروا بمبتغاهم، في اجتلاب الحسد عليهم؟ كما لو أنهم لم يفعلوا ما فعلوه إلا خداعاً واحتيالاً، ولم يكونوا يسعون إلى الحفاظ على ديانتهم بقدر ما كانوا يسعون إلى قهر الفريق الآخر وتدميره بالكامل»[11].

ينهمك المؤلّف في دفع التهمة الموجهة إلى الكالفينيين من قبل اللوثريين والكاثوليك مراراً: «ما تكاد الديانة المُصلحة تسيطر على إحدى المقاطعات حتى يبادر أتباعها إلى إلحاق الظلم بالفريق المعادي وتدميره»، مستشهداً بقول مأثور كان أوسياندر قد استدعاه في إحدى دفوعاته: «الكالفينيون يقتلون البابويين ويطردون المارتينيين (نسبة إلى مارتين لوثر)». ثم يختتم رسالته بالدعوة إلى وجوب التخلّص من هذا الصيت الذي لابد أن يحول دون قبول مهجّرينا في أي مقاطعة أو مدينة بداعي الخشية الشديدة من أن يؤدي تزايد عددهم يوماً إلى فرض ديانتهم دون سواها[12]. ولما كان قد شهد شاهد من أهله فقد تأكّد أن ثمة مبرّراً للشكاوى المتكرّرة التي كان يتقدم بها خصوم الكالفينيين ضدهم.

بعد ذلك يدحض أوليفيانوس اعتراضات المتشدّدين بطريقة مستشاري لو تاسيتورن نفسها، تقريباً. كما يقرّر، تحديداً، أن ارتكاب الشر شيء، والتسامح بشأنه لأسباب وجيهة، شيء آخر، فإن كنا نرفض مثل هذا التمييز فلا يبقى إلا «أن نتهم الله، عزّ وجلّ، بتسامحه مع الأشرار، هو الذي يفعل ذلك من أجل غاية جليلة»[13].

* * *

ثمة، أخيراً، استشارة تيودور دو باز ورعاة جنيف بتاريخ السابع من آذار/

(11) المصدر نفسه، ص 331.

(12) المصدر نفسه، ص 333 ـ 334.

(13) المصدر نفسه، ص 338.

مارس عام 1580[14]. إن خليفة كالفن هذا، بالطبع، لا ينسى المبادئ العامة التي حدّدها سابقاً في ردّه على كاستيليون[15]، فيذكّر بأن من واجب الحكّام «بصفتهم حراساً للَوْحي والشريعة، توطيد الديانة الحقيقية وإبطال المزيفة»[16]. لكنه، أيضاً بدوره، يقدّر الظروف وينصح بالاحتكام إلى معاهدة الديانة ضد المتعصّبين، فالمقصود، في هذه الحالة، على حد قوله، ليس السماح بإدخال ديانة جديدة ولا تشجيع عبادة وثنية، بل «التسامح كُرهاً بشأن ديانة تبقى مقبولة بموافقة الجميع على مدى قرون»، فلا يسعنا، والحالة هذه، أن ننظر إلى الحكّام الذين يطبقون المعاهدة «كما لو كانوا يروّجون لديانة مزيفة أو يعملون على تأسيسها»[17]. أما بشأن الاعتراض القائل: «لا يجوز فعل الشر بهدف الحصول على الخير»، فإن جواب باز هو أن من واجب الحاكم استعمال الفطنة، واللجوء إلى الإقناع لا إلى القوة، على نحو ما يتم التعامل عادة مع «عبدة الأصنام الجهلة»، وما كان عليه تصرّف الإمبراطور قسطنطين تجاه الوثنيين[18]، بحسب شهادة المؤرّخ سوزومين. كذلك ترفض جنيف بشدة الاقتداء بهولندا وزيلندا اللتين أبادتا الديانة الكاثوليكية بوحشية: إنه لمن التهوّر الاعتداد بالإقدام دفعة واحدة على إبطال ديانة قائمة منذ قرون طويلة.

كان دو باز، كما رأينا، متصلّباً في أبحاثه النظرية وسجالاته مع الليبراليين، لكن من واجبنا الإقرار بأنه في مواجهة المشكلة الضميرية التي أثارتها معاهدة الديانة، قد انحاز إلى جهة التسامح دون مواربة. إذ إن صرامة المقولة، في اعتقاده لا تمنع البتّة من اللجوء إلى التعقّل والاعتدال في الفرضية.

2 ـ ارتداد الكونت دو رينبرغ وتحـوّل غيوم دورانج

تكمن فائدة النقاش الذي أثاره الكونت جان دو ناسّو في الحجج المؤيّدة أو المعارِضة لمبدأ احترام معاهدة الديانة من قبل الفريق البروتستانتي. إنما لا بد من

---

(14) نـجـد نـصّ هـذه المشـورة فـي: *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, 1re série, t. 7, pp. 248-254.

(15) انظر ص 436 وما يليها من هذا الكتاب.

(16) *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, p. 250.

(17) المصدر نفسه، ص 253.

(18) المصدر نفسه، ص 253 ـ 254.

انظر: «Sozomène, 11, 5,» dans: Migne, *Patrologie latine*, LXVII, c. 945.

الإقرار بأنه لم يأتِ بأي نتيجة عملية وسرعان ما أصبح طي النسيان، فقد تواصلت أعمال العنف في غيلدر ضد العبادة الكاثوليكية كأشد ما يكون، إلى حدٍ دفع أحدَ المؤرّخين الحديثين إلى القول إنها «الأكثر خزياً بين كل ما عرفته حركة التبشير البروتستانتية في البلاد الواطئة الشمالية»[19] من فصول. ولم يسفر رحيل جان دو ناسّو في تموز/ يوليو عام 1580 عن أي انفراج. ثم صدر في نيسان/ أبريل عام 1581 قرار يقضي بمنع العبادة الكاثوليكية في أنحاء المقاطعة كلها[20].

كان من شأن أحداث عام 1580 الخطيرة أن أمدّت الكالفينيين بذرائع جديدة ضاعفت من تعصّبهم، ففي الثالث من آذار/ مارس أقدم شارل دو لالينغ، حاكم فريزيا وكونت دو رينبرغ، على هجر أمير دورانج والانضمام إلى ولاية فيليب الثاني، وكان، حتى ذلك الحين، معتبراً من أهل الثقة لدى لو تاسيتورن. هذا الكاثوليكي الفاتر الذي أخلص، على ما يبدو، للقضية الوطنية، عاد فرأى فيها قضية خاسرة بسبب تطرّف المصلحين وسلّم غرونانغه إلى الملك الإسباني[21]. ولم تمضِ ثلاثة أشهر حتى أصدر الملك فيليب الثاني قراراً نشره فارنيزيه في الخامس عشر من حزيران/ يونيو يعلن فيه غيوم دورانج «خائناً شريراً، عدوّاً لنا ولكل البلاد، بل عدوّاً للمجتمع بأسره»، كما أعطيت السلطات المحلية أمراً صريحاً بالقبض عليه وتسليمه أو قتله[22].

كانت عاقبة ارتداد رينبرغ وخيمة على مشاعر الأمير تجاه الكاثوليك، فقد كان هذا الأخير مفكراً سياسياً، بالدرجة الأولى، وداعية متحمساً للاستقلال الوطني يرى في التسامح مع العبادات المختلفة الوسيلة الوحيدة لالتفاف جميع قوى البلاد الحية حول قضيته، وكان الكتّاب المدافعون عن الحرية الدينية لا

---

(19) Ludovicus Jacobus Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, 3 dl. (Amsterdam: Urbi and Orbi, 1945- 1947), t. 1, p. 538.

(20) المصدر نفسه، ص 539.

(21) *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, recueil publié par M. G. Groen van Prinsterer, 25 vols. (Leyde: [n. pb.], 1835-1915), 1re série, t. 7, pp. 243-248, et Essen, *Alexandre Farnèse, prince de parme, gouverneur général des Pays-Bas, 1545-1592*, t. 2, pp. 304-305.

(22) نجد نصّ هذا القرار في: Johannes Godefridus Frederiks, ed., *De moord van 1584* (Gravenhage, M. Nifhoff, 1884), en appendice à *L'Apologie* de Guillaume d'Orange,
أبدى فارنيزه اشمئزازاً كبيراً بسبب نشر هذا التحريض على القتل، انظر: Essen, Ibid., t. 2, pp. 269-276.

يتوقفون، منذ عام 1566 عن الاسترشاد بنصحه والاستيحاء من تصرّفه العملي. حتى الأناباتيست كانوا، عند التزامهم الهدوء، يلقون حظوة لديه، فلما راح مارنيكس دو سانت ـ ألديغوند يلاحقهم عام 1577 بداعي التعصّب والكره محاولاً إخراجهم من ميدلبورغ بسبب رفضهم تأدية القسَم، رفض الأمير أن يعيره أذناً صاغية وردّ عليه بقوله: «إن موافقتهم تعادل القسَم»، حتى إنه كان يؤنّب بمرارة خدّام الكلمة المصلحين على تقفّيهم خطى رجال الإكليروس الكاثوليك في السعي إلى السيطرة على الضمائر[23]. لكن لما كانت ليبراليته نتيجة نهج سياسي أكثر منها نتيجة اقتناع عقلي، فقد تحوّل إلى الحذر بعد ارتداد رينبرغ، ثم إلى العداوة الشديدة للكاثوليك. وفي ذلك يقول بور: «منذ ذلك الحين لم يعد بوسع الأمير الوثوق بأي بابوي مهما أظهر من أمانة»[24]. كذلك مستشاراه مارنيكس وفيلبيه تطوّرا نحو التعصّب الراديكالي متذرّعين بالخطر على الدولة، حيث كتب فيلبيه في السابع عشر من آذار/مارس يقول: «نرى بشكل فاضح أن أتباع الديانة الرومانية يتزلّفون إلى ملك إسبانيا، أما أتباع المعاهدة (أوغسبورغ) فيعلّلون النفس بأمل عبثي من جهة ألمانيا، ويفكرون كلهم بأشياء جديدة». وستستغل حكومة إليزابث حجّة الخيانة ضد الكاثوليك الإنجليز لتبرير أقسى إجراءات التعصّب في المقاطعات ـ المتحدة: «لأن الدولة ـ يضيف فيلبيه ـ إذا وجدت نفسها في خطر جرّاء سماحها بديانة مزيّفة، فلا مجال للرأفة بالأعداء بل يتعيّن عليها اعتماد القسوة في التعامل حتى مع خاصتها الذين ربما أفقدتهم هذه الرحمة القاسية حياتهم والدولة والديانة كلها معاً»[25]. وقد كتب مارنيكس إلى الأمير بعد أيام يؤكّد موافقته هذا الزميل والصديق رأيه كل الموافقة[26].

---

(23) نجد رسالة مارنيكس (آذار/ مارس 1577) في: Philippe de Marnix de Sainte Aldegonde, *Oeuvres, correspondance et mélanges*, éd. Lacroix (Paris: Bohné, 1860), pp. 226-228. voir (sur cet épisode): Herman Arend Enno Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek* (Haarlem: Tjeenk Willink, 1947), pp. 86-87. انظر أيضاً: J. P. Scholte, «Bijdrage tot de hennis van de godsdienstige verdraagzaamheid van Prins Willem I,» *Nederlandich Archief voor kerkgeschiedenis*, nouvelle série, t. 4 (1907), pp. 40-45.

(24) *Oenprough ogin en vervolgh der Nederlandsche oorlogen* (Amsterdam: [n. pb.], 1608), t. 2, p. 169.

(25) نجد رسالة فيلبيه إلى الأمير في: *Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau*, 1re série, t. 7, pp. 264-276. Les Deux textes cités, pp. 265- 267.

(26) المصدر نفسه، ص 286.

بلغ سخط غيوم دورانج الذروة بسبب قرار التحريم الصادر في الخامس عشر من حزيران/ يونيو. ولكي يدافع عن نفسه أمام الرأي العام، أطلق دفاعيته الشهيرة التي كان فيليبه أهم من اشترك في تأليفها[27]. وإذ راح يشرح في أحد مقاطعها اللافتة تطوّر سياسته الدينية بكثير من الوضوح، تبيّن أنه كان محبّذاً حريّة الكاثوليك في البداية:

«تعلمون كم مرة اتهمت بأني أقاوم الخصوم (البابويين) ببرودة، وأبالغ في احتمالهم إلى حد أنني كدت أتسبب في تدمير البلاد جرّاء إبطائي في طردهم واقتلاعهم. وكيف أني، عندما اقتضى الأمر أن أتخلّص من بعضهم، قمت بواجباتي على أفضل وجه من أجل أن يتمكن جميع الفرقاء من العيش بسلام، جنباً إلى جنب».

لكن هذه السياسة ما لبثت أن كشفت عن خطورتها بسبب الأعداء المختبئين في عقر دارنا:

«إن الهيئة التمثيلية التي وجدت من الملائم والمفيد، منذ البدء، من أجل الحفاظ على البلاد أن تتعهّد كلتا الديانتين، ما لبثت أن أدركت أن خطر الدمار المحتّم يتربّص بالدولة بسبب وقاحة الأعداء المتواجدين بيننا ومشاريعهم وخياناتهم، ووجدت أن لا سبيل إلى تدارك هذا الخطر إلا بمنعهم من ممارسة الديانة الرومانية. ولما كان الذين يضطلعون بهذه المهمة، لا سيما الكهنة، مقيّدين بقسَم مع البابا، شأنهم في كل مكان، ويفضلون الحفاظ على هذا القسَم أكثر من محافظتهم على قسَم الولاء لبلادهم، فقد عمدت الهيئة التمثيلية المنعقدة في لايده، بموافقة جمعيتي هولندا وزيلندا المنضمّتين إليها، إلى إقرار هذا البند بالإجماع»[28].

(27) M. P. J. Blok, *Willems de eerste prins van Oranje* (Amsterdam: [n. pb.], 1919-1920), t. 2, p. 157,

يؤكّد بلوك مشاركة لانغيه ودوبلسيس - مورونيه في وضع هذه الدفاعية التي طبعت أول مرة في لايدة، عام 1581. لكننا استشرنا طبعة: *Apologie de Guillaume de Nassau*, justification du Taciturne, de 1568; correspondances précédé d'une introduction par A. Lacroix (Bruxelles and Leipzig: [n. pb.], 1858).

انظر: Willem Pieter Cornelis Knuttel, *Catalogus van de pamfletten-verzameling berustende in de Koninklijke bibliotheek* (Gravenhage: [Algemeene landsdrukkerij, 1889]), n°554-563.

(28) *Apologie de Guillaume de Nassau*, pp. 106-107.

هكذا تم الإفصاح عن ذلك المبدأ الشهير الذي سيتذرّع به الجدليّون البروتستانت لإنكار حرية العبادة على الكاثوليك. ذلك أن هؤلاء الذين يأتمرون بسلطة خارجية يهدّدون أمن الدولة باستمرار. وحسناً فعل ريشيليو إذ لم يقلب هذا المبدأ ضد مصلحة الهوغونو حين جاءوا يطلبون إلى إنجلترا دعم تمرّدهم، حيث كان بمقدوره إلغاء تنظيمهم الديني بدل منحهم «سلام الرعاية».

من المؤكّد أن كاثوليك المقاطعات الشمالية كانوا، بعد انقسام البلاد الواطئة، يضمرون مشاعر التأييد لإسبانيا، وأن الكرسي الرسولي كان يميل إلى تشجيعها. وإذا كانوا قد أمسوا، منذ ذلك الحين، هدفاً للطعن فإن من حقنا التساؤل مع ج. روجيه: من المسؤول عن ذلك[29]؟ من بدّل طبيعة الانتفاضة القومية ضد السيطرة الإسبانية في البلاد الواطئة؟ بل من أفاد من هذا التحرّك ليوطّد في بعض المدن والمقاطعات سيطرة حصرية لأقلية دينية، بالقوة؟ أليسوا الكالفينيين المنشقين الذين لم يتورّع أوليفيانوس، أحد أتباع ديانتهم، عن فضح تجاوزاتهم وعصيانهم؟ فعندما تمّ عزل مقاطعات الشمال نتيجة عودة مقاطعات الجنوب إلى السيطرة الإسبانية، شعرت الفئات الكاثوليكية أن نير الملك فيليب يبقى أقل قسوة وخطراً على الإيمان من حزب ديني يمارس ديكتاتوريته تحت ستار الاستقلال الوطني، فما كان يدفعهم باتجاه إسبانيا لم تكن مشاعر الود العميق بل، بكل بساطة، رغبة العيش بسلام في ظل ممارسة حرّة لديانتهم.

3 ـ قوانين اضطهاد الكاثوليك وتطبيقها

سيكون وضع الكاثوليك في المقاطعات ـ المتحدة بعد اتحاد أوترخت، شبيهاً بوضع البروتستانت في مقاطعات الجنوب، من الناحية القانونية، مع فارق أساسي، هو أن عدد البروتستانت في البلاد الواطئة الإسبانية كان ضئيلاً جداً حتى خلال فترة العمل بتهدئة غاند، بخلاف ما عليه الوضع في المقاطعات المتحدة حيث تهدف القوانين إلى منع الأكثرية الكاثوليكية الساحقة من ممارسة طقوسها. أما بالنسبة إلى عام 1587، فهناك مستندات شتّى تثبت أن عدد المصلحين آنذاك

(29) Ludovicus, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 1, pp. 473-476.

لم يكن يتعدّى عُشر عدد السكان الإجمالي[30]. من بين التصريحات الأكثر دلالة واحد أطلقه رئيس البلاط الهولندي فان در ميليه أمام وفد من الرعاة جاء يبسط له شكواه في الرابع عشر من أيار/ مايو 1587، قائلاً:

«إن الهيئة التمثيلية بدل أن تثبط عزيمة الديانة المُصلَحة تمنحها من الامتيازات ما يجعلها الوحيدة التي تتمتع بالعبادة العلنية، مع أن عدد أتباعها لا يتعدّى عشر مجموع الشعب. ولما كانت قد أعطيت لرؤسائها الدينيين حرية إعلان البشارة بالكلمة وممارسة ديانتهم من دون مضايقات في بلد يشكّل المؤمنون فيه قلّة بينما سائر الشعب محروم من هذا الامتياز، فقد كان حريّاً بهم أن يعتبروا هذا الوضع منّة عظيمة من الله»[31].

أما اللورد بوكهارست فقد اعتبر، العامَ نفسه، في رسالته إلى الملكة إليزابث أن عدد «البروتستانت والطهوريين مجتمِعين لا يكاد يبلغ خمس مجموع الشعب»[32]، ما يخوّلنا الاستنتاج بأن نسبة الكاثوليك في المقاطعات المتحدة كانت في نهاية القرن السادس عشر تتراوح ما بين ثمانين وتسعين في المئة، لكنها ستنخفض حوالي عام 1650 إلى ما دون الخمسين في المئة[33]. هذا التطوّر في نسبة التغلغل البروتستانتي سيتحقق بدعم من القوانين ونشاط أقلّية كالفينية فاعلة كانت يدها، منذ البدء، مطلقة في مجال الحكم والقضاء والشؤون المالية، من دون أن نغفل أثر هجرة الإكليروس في هذا المجال وما نجم عنها من تأخر في تنظيم نشاط تبشيري موازٍ[34].



(30) انظر: المصدر نفسه، مج 1، ص 434 ـ 439.

(31) نجد هذا الخطاب في: Geeraert Brandt: *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden* (Amsterdam: J. Rieuwertsz, 1674-1677), pp. 725-726، توجد طبعة إنجليزية من أربعة مجلدات لهذا المؤلف، بعنوان: *The History of the Reformation and Other Ecclesiastical Transactions in and about the Low-Countries*, 4 vols. (London: T. Childe, 1720-1723).

(32) رسالة بتاريخ 27 أيار/ مايو عام 1587، أوردها: John Lothrop Motley, *Histoire des provinces-unies des Pays-Bas depuis la mort de Guillaume le Taciturne jusqu'à la trêve de douze ans (1584-1609)*, traduit de l'anglais par M. Ernest Rordy (Paris: Librairie internationale, 1870), t. 3, p. 177, note 2.

(33) Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 2, p. 788.

(34) المصدر نفسه، مج 1، ص 444 ـ 445.

إذا ما احتكمنا إلى مضمون التشريع وحده، تبيّن لنا، أن وضع الكاثوليك الهولنديين كان وضع أكثرية مغلوبة على أمرها ومحرومة من كل ممارسة علنية لديانتها، فقد كانت العبادة الكاثوليكية، منذ عام 1580، ممنوعة في مقاطعات عديدة، كما رأينا[35]. وسيظهر عام 1581 تحوّل غيوم دورانج ومستشاريه للملأ. كما سيظهر، في العشرين من كانون الأول/ ديسمبر، أول ملصق إعلاني عام ضد الكاثوليك يحظّر عليهم التجمع، سواء في الكنائس أم البيوت الخاصة، من أجل إقامة القداس أو سماع الوعظ. وذلك بحجة تفادي الاضطرابات الممكنة ودسائس العدو الخفية والمصلحة العامة. وقد حُدّدت عقوبة قدرها مئة فلوريني جزاء كل خرق. لكن المشترع كان يُصرّح، بمكر ورياء، أنه لا ينوي المساس بحرية الضمير، على الإطلاق[36]. لكن مذكّرة كالفينية موجهة إلى ملكة إنجلترا، بعد بضع سنوات، ستعرض ببلاغة ما ينطوي عليه هذا الزعم من سخرية وتهكم مريرين، فقد ترددت، عام 1588، شائعات عن إمكان عقد معاهدة بين إليزابث وملك إسبانيا تتيح لفيليب الثاني استعادة سيطرته على مجمل البلاد الواطئة في مقابل منحه، على أقل تقدير، حرية الضمير والمعتقد لمصلحي هذه المقاطعات، مما أثار حالة من القلق الشديد لدى كالفينيي هولندا الذين أرسلوا وفداً إلى الملكة في الخامس عشر من تموز/ يوليو. ومن جملة ما ورد في هذه المذكّرة :

«لقد تقرّر منحنا حرية الضمير والمعتقد من دون ممارسة الديانة علناً، شرط ألا يصدر عن المصلحين أي تشكّك أو إهانة. لكن ذلك مثار للتهكّم والسخرية، لأن الضمير إذا كان حراً لم يسعه الامتناع عن ممارسة اقتناعه علناً. ألم يتعلّم أبناء الله أن «الإيمان بالقلب يؤدي إلى البر، والشهادة بالفم تؤدي إلى الخلاص»[37]؟ فلا يمكنهم، إذاً، أن يخدموا الله بصورة مجتزأة... ويا لها من حرية تحرم الإنسان من استعمال مواهبه الجسدية لتحقيق الأهداف التي أعدّها الله من أجلها،! تلك التي تجبره على القيام بأعمال يحرمها الله ولا تترك له إلا حرية

---

(35) حول مختلف الإجراءات القانونية المتخذة ضد العبادة الكاثوليكية، انظر: Eugène-Ernest Hubert, *Les Pays-Bas espagnols et la république des provinces-unies depuis la paix de Münster jusqu'au traité d'Utrecht* (Bruxelles: Impr. de Hayez, 1907), pp. 60 ss.

(36) نجد النصّ في: Nikolas Wiltens, *Kerkelyk Plakaatboek* (La Haye: [n. pb.], 1722), t. 1, pp. 515-517.

انظر: Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek*, pp. 91-92.

(37) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 10، الآية 10.

الفكر، وهو ما لا تدركه أصلاً معرفة البشر. إن حرية كهذه هي العبودية في أحط درجاتها، وبصريح العبارة، إنها أكبر إهانة يمكن توجيهها للضمير[38].

إنه احتجاج مؤثر، في الحقيقة. لكنه، لسوء الحظ، يشكل إدانة لواضعيه أنفسهم. ألم يكن كالفينيو البلاد الواطئة أول من طالب بتطبيق القوانين القائمة ضد كاثوليك بلادهم؟ وذلك بعد مقتل غيوم دورانج في الثامن عشر من آذار/مارس عام 1582، حيث تم تجديد القرار العام الصادر سنة 1581 بكل ما ينص عليه من عقوبات صارمة. وكان الملصق الإعلاني الذي عُلّق في الواحد والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر، عام 1584، يعاقب بالطرد كل من يسعى إلى تنظيم العبادة الكاثوليكية، بطريقة أو بأخرى[39].

كذلك في المقاطعات حيث اتخذ الحكّام إجراءات خاصة في الاتجاه نفسه، إذ حُظّر على شبان هولندا الانتساب إلى جامعات لوفان ودول (Dôle) ودويه[40]، عام 1591، تحت طائلة التغريم بثلاثمئة فلوريني، كما مُنع الكاثوليك عام 1594، تحت طائلة التغريم المالي أيضاً، من اللجوء إلى كهنتهم للزواج أو تعميد أولادهم[41]. وما كاد موريس دو ناسّو يستعيد مدينة غرونانغه التي كان رينبرغ قد سلّمها إلى إسبانيا، عام 1594، حتى منع العبادة الكاثوليكية فيها وسلّم كنائسها إلى المبشّرين[42]. ومثله فعل غيوم لويس دو ناسّو مستعيداً السيطرة الكالفينية الحصرية إلى مقاطعة درينت[43]، عام 1598. وكانت أوترخت قد شهدت عام 1588 تجدّد النواهي المفروضة عليها منذ عام 1580، عن طريق التشدد في إلقاء الحظر على مختلف أنواع التجمعات والجمعيات الكاثوليكية وفرض عقوبات مالية

---

(38) Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 1, p. 752.

(39) Wiltens-Scheltus, Ibid., t. 1, pp. 518-519.

(40) المصدر نفسه، ص 524.

(41) المصدر نفسه، ص 526.

(42) Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 1, pp. 576-578, et Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek*, pp. 153-154,
كان حظر العبادة الكاثوليكية مشفوعاً بهذا البند: «بشرط الامتناع عن مناقشة أيّ كان في المسائل المتعلّقة بالضمير».

(43) Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 1, pp. 585-586.

على المخالفين[44]، في موازاة عودة التحريمات إلى غيلدر وفريزيا حيث التوقيفات الصارمة ما تزال سارية المفعول، كما رأينا، منذ عامي 1580 ـ 1581[45].

* * *

أثارت المسألة الدينية جدالات خطيرة طوال فترة المفاوضات التي أفضت إلى هدنة الاثنتي عشرة سنة بين إسبانيا والمقاطعات المتحدة، (9 نيسان/ أبريل عام 1609)[46]. وقد أفصح الأرشيدوق ألبير والأرشيدوقة إيزابيل عند بدء المساومات عام 1607،عن رغبتهما في الحصول على الحرية الدينية للكاثوليك الهولنديين من دون أن يُصار، في المقابل، إلى إعطاء حرية مماثلة لبروتستانت المقاطعات الجنوبية[47]، فإذا ما بدا أنهما مالا إلى بعض التنازلات، لاحقاً[48]، فإن كل شيء ما لبث أن تهاوى في السنة التالية أمام عناد ملك إسبانيا الذي راح يطالب للكاثوليك بحرية مطلقة من كل قيد وشرط، وتمنّع المقاطعات المتحدة عن منح أي شيء، فالاعتبارات السياسية والدينية التي كانت تدفع بهذه المقاطعات إلى مواقف متصلّبة، وقد أشار إلى ذلك جانان في رسالة إلى سولي بتاريخ الرابع والعشرين من آب/ أغسطس، عام 1608، إذ قال:

«أعلم حق العلم أنهم قد اتخذوا في اجتماعاتهم قرارات مناقضة تماماً بناء على نصائح رؤسائهم الروحيين (المصلِحين)، إذ كانوا شديدي الامتثال لمشيئتهم في تلك الناحية، فقد كان حتى أكثرهم تعقّلاً يخشى هذه القرارات، لما يُقال عن وفرة عدد الكاثوليك، حتى ليُخشى، في حال التمكن من إحصائهم والتعرّف إليهم، على نحو ما تتيحه الممارسة الحرة والعلنية لديانتهم، أن يريدوا البقاء أسياداً ويحاولوا الانضمام مجدداً إلى الجزء الذي يسيطر عليه الأرشيدوق وزوجته

(44) المصدر نفسه، مج 1، ص 522.

(45) المصدر نفسه، مج 1، ص 539 وما يليها، وص 564 وما يليها.

(46) حول هذه المسألة، انظر: Petrus Johannes Blok, *Geschiedenis van het Nederlandsche volk*, 4 vols. (Leiden: A.W. Sijthoff, [1923-1926]), p. 346 ss., et Rogier, Ibid., t. 1, pp. 450-454.

من جملة المصادر الأساسية: *Les Négociations du Président Jeannin, représentant de Henri IV*, dans: *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France*, publiés par Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat (Paris: [s. n.], 1881), t. 18.

(47) المصدر نفسه، ص 35 ـ 36.

(48) المصدر نفسه، ص 72 و153. رسالة من جانان إلى هنري الرابع بتاريخ 9 حزيران/ يونيو 1607 وأخرى من فيلروي إلى جانان بتاريخ 3 أيلول/ سبتمبر عام 1607.

من البلاد الواطئة، نظراً إلى اشتراكهم معهما في الديانة الكاثوليكية نفسها. علماً أن مثل هذا التغيير يعني إطاحة الركائز التي قامت عليها دولتهم، وفتح الطريق، بالتالي، أمام الإسبان كي يعودوا إليها»[49].

وإذا كان من غير الممكن عقد معاهدة سلام نهائية فقد نجح دهاء هنري الرابع في تغليب فكرة الهدنة الطويلة التي أُقرّت في التاسع من نيسان/ أبريل عام 1609 لمدة اثنتي عشرة سنة. ولم تكن هذه الهدنة تأتي على ذكر الكثلكة، لكنها كانت تفترض الحرية الدينية الشاملة طالما كان في إمكان التجار التنقّل من بلد إلى آخر من دون التعرّض لمضايقات[50]. على أن بعض المبعوثين الفرنسيين سيقومون لاحقاً بمحاولة في هذا المجال لمصلحة أبناء دينهم، فقد وجّه الرئيس جانان، في شهر حزيران/ يونيو، تنبيهاً باسم ملك فرنسا إلى الهيئة التمثيلية[51]. وكانت مطالب هذا التنبيه متواضعة جدّاً لا تتعدّى منح حرية العبادة، «أقلّه بالتغاضي والتسامح»، لأنه قد لا يكون آن أوان «السماح بها وإقرارها قانونيّاً. وقد استند في ذلك إلى مبررين وجيهين هما: مثل فرنسا التي حرّرها قرار نانت، أخيراً، من جميع الحروب الدينية، ومشاركة الكاثوليك الناشطة في حرب الاستقلال:

«الآن، وبعدما اكتسبتم كلكم معاً، مُصلحين وكاثوليك، الحرية والسيادة اللتين تتمتعون بهما في الوقت الحاضر.. بات من العدل أن تكون لكل فريق حصته، إذ يشقّ علينا كثيراً في موضوع يمسّنا في الصميم كهذا أن ينظر إلى البعض وكأنهم أسياد نافذون ويجعل البعض الآخر في منزلة العبيد والخدم بحيث يجدون أنفسهم، بحكم هذه القسوة، محرومين لا من مكاسب الانتصار فحسب، ... بل مُرغمين على قضاء حياتهم في حال من الشدّة والبؤس تفوق ما كانوا عليه سابقاً»[52].

كان المبعوثون الفرنسيون، على غرار الوفد البروتستانتي آنفاً لدى الملكة إليزابث، يسمّون حرية الضمير في غياب حرية العبادة[53]: «العبودية التي لا

---

(49) المصدر نفسه، ص 393.

(50) نص الهدنة في جانان: المصدر نفسه، ص 621 ـ 658.

(51) نص هذا التظلّم في جانان: المصدر نفسه، ص 654 ـ 658.

(52) المصدر نفسه، ص 656.

(53) المصدر نفسه، ص 655.

تُطاق». وكانت ملاحظتهم تستمد قوتها من توافقها مع القرارات الصادرة عن أمتهم. سوى أن التنبيه المذكور ظل صرخة في واد، إذ لم توافق الهيئة التمثيلية حتى على إبلاغه إلى المجالس المحلية في المقاطعات[54]. وهكذا لم تحدث الهدنة أي تغيير ملموس في وضع الكاثوليك القانوني، وستستمر الأمور على ما هي عليه طوال القرن السابع عشر حيث لم تنِ الملصقات الإعلانية المتلاحقة - والتي لا طائل من تعدادها[55] - تكرر الممنوعات عينها: يمنع اليسوعيون والرهبان والكهنة الغرباء من الإقامة على أراضي الجمهورية. يمنع السكان من استقبالهم وإيوائهم. تمنع إقامة الاحتفالات الكاثوليكية في الكنائس والبيوت الخاصة. يمنع التعليم الديني الكاثوليكي وطبع الكتب الكاثوليكية، إلى آخر السلسلة... حتى لنرى توجّهاً في بعض المقاطعات إلى إجبار جميع السكان على اللجوء إلى خدّامهم الروحيين في حالات الزواج والعماد[56].

* * *

كان كاثوليك المقاطعات المتحدة يخضعون قانونياً لقاعدة: الناس على دين ملوكهم. ولا سبيل إلى إنكار ما قاسوه من عذابات نتيجة هذا المسّ بحريتهم الدينية. حتى إن الموفد الرسولي فيليب روفينيوس[57] شكا في التقرير الذي رفعه عام 1617 إلى الكرسي الرسولي من التساهل في أستردام مع اليهود والمحمديين، دون الكاثوليك. وتابع أن المؤمنين، في أماكن أخرى كثيرة، يدفعون غرامة باهظة إذا لم يُعمّدوا أولادهم في معابد الهراطقة. كما يعاقبون بتهمة المعاشرة غير الشرعية إذا لم يمثلوا للزواج أمام الراعي البروتستانتي. على

---

(54) المصدر نفسه، ص 666 رسالة من جانان إلى السيد دو برني في التاسع من حزيران/ يونيو عام 1609.

(55) انظر بهذا الشأن: Hubert, *Les Pays-Bas espagnols et la république des provinces-unies depuis la paix de Münster jusqu'au traité d'Utrecht*, pp. 66 ss.

(56) انظر: Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 1, pp. 458-459.

المصدر نفسه، مج 2، ص 68 و Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), t. 12, pp. 401-402.

(57) المصدر نفسه، مج 2، ص 68، و Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*,

كان البابا بولس الخامس قد عينه «نائباً رسولياً على القسم الذي احتلّه الهراطقة في البلاد الواطئة» بتاريخ 11 تشرين الأول/ أكتوبر عام 1614.

أن وضعهم كان في بعض المدن مثل هارليم وغودا وألكمار وهورن ولايده، أفضل مما هو عليه في فريزيا وغيلدر وزيلندا وغرونانغه حيث كانت حريتهم مقيّدة جداً[58]. هذه القيود المفروضة على العبادة الكاثوليكية تفسّر إلى حدّ كبير توسّع المدّ الكالفيني خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. إنما لا بد من الإقرار بأن وضع الكاثوليك الهولنديين كان دون وضع الكاثوليك الإنكليز سوءاً بما لا يقاس[59]، نظراً إلى كثرةِ عددهم الذي لم يكن يسهّل دوْماً تطبيق القوانين القائمة عليهم. حتى تكاثر الملصقات الإعلانية في القرن السابع عشر يشعرنا بالكثير من التهاون في التقيّد بها[60]. لا شك في أنّ الوعّاظ الكالفينيين كانوا لا يغفلون مناسبة إلا ويذكّرون الحكام والموظفين فيها «بواجباتهم». لكن هؤلاء كثيراً ما كانوا يتجاهلونها. وهكذا أفاد الكاثوليك في جميع أماكن تواجدهم، تقريباً، من بعض التغاضي، أولاً، لدى الحكام، أقلّه حتى مجمع دوردرخت (1619)، وبينهم كاثوليكيو الهوى وربما الممارسة أيضاً[61]. وثانياً، لدى النبلاء الذين بقيت نسبة كبيرة منهم أمينة للديانة القديمة[62]. وأخيراً، لدى الموظفين، حتى البروتستانت منهم. على أن هذا التغاضي كان يُشترى بالمال ونادراً ما كان مجانياً. هذه الإكراميات التي كانت مبالغها محدّدة حيناً ومتبدّلة بحسب الظروف حيناً آخر، باتت أمراً مألوفاً في القرن السابع عشر[63]، ومن الشيوع بحيث استرعت انتباه المسافرين الغرباء الذين لم يتوانوا عن الإشارة إليها[64]. وإذا كان الديبلوماسي الإنجليزي وليام تامبل قد اعترف عام 1672 بأنّ التسامح لم يكن يشمل الديانة الكاثوليكية حينذاك، فقد أضاف:

«ما لا يجيز دستور الدولة فعله بموجب قانون صريح، يتم الحصول عليه

---

(58) نجد هذا التقرير في: *Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, t. 17 (1889), pp. 458-459.

انظر: Hubert, *Les Pays-Bas espagnols et la république des provinces-unies depuis la paix de Münster jusqu'au traité d'Utrecht*, pp. 64-65.

(59) Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 1, p. 460.

(60) Hubert, Ibid., p. 71.

(61) Rogier, Ibid., t. 1, p. 480.

(62) المصدر نفسه، مج 1، ص 482 ـ 484.

(63) حول هذه الإكراميات، انظر: المصدر نفسه، مج 1، ص 461 وما يليها.

(64) انظر: Roelof Murris, *Hollande et les hollandais au XVIIe et au XVIIIe siècles, vus par les français* (Paris: Edouard Champion, 1925), p. 225.

بتواطؤ الضبّاط الذين يسمحون في بعض المدن، لقاء مبالغ زهيدة من المال، بممارسة الديانة الرومانية على كامل أراضي ولايتهم. وذلك بحرية وارتياح يضاهيان ما هما عليه في أماكن أخرى حيث الثمن ليس بخساً إلى هذا الحد والدفع يتم على رؤوس الأشهاد»[65].

وليست لتفوتنا الإشارة إلى أن بيار سارتر، أحد كهنة مونبيليه، في رحلته إلى هولندا عام 1719، قد أدركه العجب حيال كل هذه الغرامات والمساهمات التي يجنيها الحكام من الكاثوليك، سواء من ملاكي المباني التي تقام فيها الاحتفالات الدينية، أم الكهنة، أم البورجوازيين الأغنياء[66]. مثل هذه العادات لا يعطي انطباعاً مشرّفاً عن نزاهة الموظفين، بدون شك، حتى في ظل النظام الكالفيني نفسه[67]. لكن الثابت هو انقلابها في النهاية لمصلحة كاثوليك المقاطعات المتحدة، فقد استطاع مؤمنو الكنيسة الرومانية أن ينجوا من الاختناق بفضل سلوكهم الرزين المتروّي وتجنّبهم التظاهرات الاستعراضية. وبعبارة أخرى، لقد نجحوا، على الرغم من كل القوانين، في الاحتفاظ بشيء من الحرية الدينية، حرية عارضة، بلا ريب، ومتبدّلة بحسب المقاطعات والنواحي لكنها في غاية الأهمية المستقبلية، وإليها يعود الفضل في إعادة تنظيم الحياة المسيحية تدريجيّاً، وبأشكال جديدة، على مجمل الأراضي بعد انهيار الولاية الأسقفية في نهاية القرن السادس. هكذا سيتطوّر العمل الرسولي خلال القرن السابع عشر تحت إدارة الموفدَيْن الرسوليين، ساسبوت فوسمير، ثمّ فيليب روفينيوس (اعتباراً من العام 1614) المنظّم الأكبر للبعثة الهولندية[68]. وإذا كان عمل موفدَي الكرسي الرسولي هذين بمعاونة الرهبان والإكليريكيين قد اتصف بالسرية وتخللته كل أنواع المضايقات والتجارب، فإنه سينقذ الكثلكة في مقاطعات الشمال ويضمن لها فاعلية التأثير على مصير الأمّة.

---

(65) Chevalier Temple, *Remarques sur l'estat des provinces-uniès des Pays-Bas faites en l'an 1672* (La Haye: [n. pb.], 1685), p. 192.

(66) Pierre Sartre, *Société de géographie de Lille. Voyage en Hollande fait en 1719*, publié, avec préface, d'après le manuscrit inédit (Paris: [s. n.], 1896), p. 43.

(67) أعلن روجيه بصرامة: «قد تكون الصورة التي طبعت شعبنا هي صورة التوفيق بين حب الكسب والتسامح»، انظر: Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 1, p. 461.

(68) وصف روجيه عمل هذين الموفدين البابويين على أفضل وجه في كتابه الشهير. توفي روفينيوس عام 1651. انظر: المصدر نفسه، مج 2، ص23 ـ 264.

الفصل الخامس

السجالات حول التسامح في المقاطعات المتحدة
في نهاية القرن السادس عشر (1580 ـ 1600)

ظلّت المقاطعات المتحدة بلداً منقسماً، في الوقت الذي راحت البلاد الواطئة الإسبانية تعود تحت تأثير حركة الإصلاح الكاثوليكية إلى الوحدة الدينية الصارمة. وكانت الأقلّية الكالفينية تتمتع بجميع امتيازات الكنيسة الراسخة الأركان، إنما كان يفترض بها الاعتماد على الكاثوليك، وبدرجة أقلّ، على الأناباتيست والجماعات اللوثرية. وقد ازداد الانقسام مع بداية القرن السابع عشر جرّاء النزاع الأرميني الذي أدخل الشقاق إلى صميم الكنيسة الرسمية، فكان من الطبيعي، بحكم الوضع القائم، أن تنشط النقاشات حول الحرية الدينية. نقاشات اتصفت بالحدّة لم تضنّ بتأثيرها على روح الأمّة الجديدة ومصيرها. ونحن سنعرض لها، فقط، على مرحلتين متتاليتين من تاريخها هما مرحلتا ما قبل السجال الأرميني وخلاله.

1 ـ في أساس التقليد الليبرالي
ترجمات الأعمال الأجنبية

مثل هذه الدراسة تقتضي التذكير المسبق بالأعمال السابقة التي يسّرت إنشاء بعض التقاليد الليبرالية وتطويرها في البلاد الواطئة حيث رجّح اسم إراسم على من عداه من الكتّاب. لقد كان تأثيره فاشياً في صفوف ممثلي الأنسنية المسيحية من لاهوتيين إيرينيين أمثال كاساندر وفرانسوا جونيوس، ورجال السياسة الذين يعملون في مجال الاستشارة لدى غيوم دورانج أمثال فرانسوا بودوان، والجدليين العلمانيين أمثال ديرك كورنهارت، والحكّام الليبراليين أمثال ك. ب. هوفت،

عمدة أمستردام الشهير، وألدّ أعداء الكالفينية أمثال أرمينيوس وفتنبوغارت وتاورينوس وغروسيوس[1].

كذلك سنعمد إلى تفحّص الكتابات الجدلية سعياً إلى تبيّن التأثير المتزايد لأعمال أكثر راديكالية كأعمال الروحاني الصوفي دايفد جوريس، مؤلّف كتاب الروائع (الصادر عام 1542 والذي أعيد نشره عام 1551) فضلاً عن كتيّبات[2] أخرى لا تحصى؛ وأعمال الأناباتيستي مينّو سيمونز مؤسس المينونية الذي ستُجمع معظم أبحاثه في طبعة أمستردام، عام 1681[3]. وقد أشار الجدليون، في بداية القرن السابع عشر، إلى وجود شكل آخر من الروحانية الصوفية المعروفة بـ «أصدقاء البيت». وهي تعود إلى هندريك نيكلايس (1502 ـ 1570)، مؤسّس العائلة الكاريتاسية ومؤلّف العديد من النصوص التي يدعو فيها المسيحيين واليهود والوثنيين إلى الاتحاد في حرية المحبة والروح متخطين حرفية العبارات والطقوس. من بين تلاميذ هذا الأخيرالأوّلين: هنري جانسين (Jansen) ودو باريفيلد (de Barreveldt) الذي تشاجر معه واتخذ له اسم هيل[4] (Hiël)، ولم يفاجأ بحّاثة القرن التاسع عشر كثيراً لدى تحققهم من وجود علاقات وثيقة تربط بين هذين النبيّين وكريستوف بلانتان، ذلك الناشر الذائع الصيت، من أنفرس، والذي طبع لهما عدداً من المؤلّفات، بطريقة سرية طبعاً[5].



(1) حول تأثير إراسم في البلاد الواطئة، انظر: Lindeboom Johannes, «Erasmus Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens in der Niederlanden,» *Archiv für Reformationschichte*, vol. 43 (1952), pp. 1-12.

(2) نجد مراجعها عند: Antonius Van der Linde, *David Joris. Bibliographie* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1867),

وهي تضمّ 264 عنواناً منها 227 تتعلّق بأعماله الخاصة وإصداراتها المتتالية. كما نجد مراجع إضافية في نهاية الكتاب، انظر: Roland Herbert Bainton, *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert* (Leipzig: [n. pb.], 1937).

(3) *Omnia opera theologica, of alle de Godtegeleerde Wercken van Menno Simons* (Amsterdam: [n. pb.], 1681).

(4) حول هذين الشخصيتين، انظر دراسة: F. Nippold, «Heinrich Nicolaes und das Haus der Liebe,» *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 32 (1862), pp. 323-402 et 473-563.

ملخّص جيّد في: «Familisten,» *Revue historique*, t. 5, pp. 750-755.

(5) نجد دراسة مميزة عن العلاقات التي تجمع بين بلانتان ونيكلايس وهيل عند: Max Rooses, =

ولسنا لننسى أيضاً التأثيرات الخارجية الناشئة عن تعدّد الترجمات، فقد عرف سيباستيان فرانك، ذلك الروحاني الصوفي المعاصر للوثر، أكبر نجاح له، مثلاً، في هولندا خارج حدود ألمانيا حيث بلغ عدد أعماله المترجمة إلى اللغة النييرلندية[6] في حدود عامي 1558 و1621، سبعة عشر مؤلفاً ما بين كتاب وكرّاس من بينها كتابه الشهير **الأخبار أو توراة التاريخ** الذي حظي بأربع ترجمات في القرن السادس عشر (1558، 1563، 1583، 1595). كما صدرت ترجمة أولى لكتاب **المفارقات** قبل العام 1560. في حين ترجم الراعي بيار زوتير رسالة إلى كامبانوس قبل العام 1564، والراعي الليبرالي، غاسبار كولهيس، كتاب **الدفاع** (الصادر عام 1598) و**الكتاب المختوم بالأختام السبع** (الصادر عام 1618). أما بحثه «في ملكوت المسيح» فلم يبقَ منه إلا ترجمته الهولندية (الصادرة في غودا عام 1611)، وفيه يقول فرانك: «ليس في ملكوت المسيح كتب ولا توراة ولا وعظ ولا تبشير، بل الروح القدس هو كل شيء، إنه الكتاب المقدس والمعلّم»[7].

تلي مؤلّفات سيباستيان كاستيليون رواجاً كتابات فرانك التي انتشرت في المقاطعات المتحدة بطبعتيها الأصلية والمترجمة[8]. وكان ثمة ترجمة متداولة باللغة النييرلندية منذ العام 1578 لكتابه **نصيحة إلى فرنسا المنكوبة**. هذه الترجمة أعيدت طباعتها سنة 1603 ردّاً على ترجمة بحث في الحاكم لتيودور دو باز بعدما أثبت المؤلّف لها هذا العنوان الغريب: **فانوس من السيد كي توضع فيه شمعة**

= *Christophe Plantin: Imprimeur anversois* (Anvers: J. Maes, 1882), pp. 61-92,

يتبيّن لنا من خلال هذا الكتاب أن غيوم بوستيل كان يتابع أيضاً أخبار فرقة نيكلايس وقد راسل بلانتان عام 1567. انظر حول هذه المراسلات: المصدر نفسه، ص 73 ـ 75.

(6) Bruno Becker, «Nederlandsche vertalingen van Sebastiaan Franck's Geschriften,» *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis*, t. 21 (1928), pp. 149-160, et H. de La Fontaine Verwey, «Reinier Telle traducteur de Castellion et de Servet,» dans: Bruno Becker, éd., *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion* (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1953), pp. 142-157.

(7) انظر: A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastien Frank* (Freiburg: [n. pb.], 1892), p. 57.

(8) في ما يتعلّق برواج أعمال كاستيليون في هولندا يمكننا مراجعة: Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1892), t. 2, pp. 382 ss., et Etienne Giran, *Sébastien Castellion et la réforme calviniste*, avec une préface de Ferdinand Buisson (Haarlem: J. W. Boissevain, 1914), pp. 481 ss.

سافوا المضاءة قديماً لإنارة فرنسا(9). وقد تلته طبعتان بعد سنوات، الأولى عام 1612 والثانية عام 1613.

كذلك ظهرت عام 1581 ترجمة الحوارات الأربعة لكاستيليون حول القدرية المسبقة والاصطفاء وحرية الاختيار والإيمان، وبعد سنة، ترجمة مقالة في الطاعة(10)، مع الإشارة إلى أن كورنهارت هو من كلّف نفسه عناء ترجمة هذه المقالة الأخيرة إضافة إلى الحوار في الإيمان(11). كما نقل كتاباً آخر منسوباً إلى كاستيليون عنوانه: **نقد مختصر لعقيدة كالفن حول القضاء المحتّم**(12). وعند نشوب الحرب بين الغوماريين والأرمينيين بعد عشرين عاماً، سيعمد هؤلاء الأخيرون إلى تبني حجج كاستيليون ضد كالفن. وإذا كانت مقالته في الهراطقة متوافرة باللاتينية والفرنسية منذ عام 1554 فستتم ترجمتها إلى النيبرلندية حوالي عام 1620(13). أما الرد على دفوعة كالفن فستصدر طبعته الأولى في هولندا، عام 1612(14)، تمهيداً لترجمته، في العام التالي، إلى النيبرلندية ضمن مجموعة تضمّ أهم أعمال كاستيليون(15).

تجدر الإشارة، أخيراً، إلى رواج كتاب **أحابيل الشيطان** لجاك أكونتيوس

---

(9) *Eene Lanteerne des Heeren, am de Savoysche waskeerse in te stellen, die eertijdts, om Vrankrijck te verlichten, ontsteecken is* (Hoorn: [n. pb.], 1603).

انظر حول هذه الترجمات: Buisson, Ibid., t. 2, appendice, p. 364

(10) انظر: المصدر نفسه، مج 2، ملحق رقم 32، ص 374.

(11) Giran, Ibid., p. 494.

(12) النصّ الأساسي لهذا الكتيّب مفقود تماماً ولم يصل إلينا إلا من خلال ترجمة كورنهارت التي عثر عليها جيران في أعماله، انظر: *Coornherts wercken,* Waer van eenige noyt voor desen gedruct zyn, [The Editor's Preface Signed: C. Boomgaert] (Amsterdam: Lacob Aertsz. Colom, 1630), t. 3, pp. 362-366.

لكنه لا يعود إلى كاستيليون، في الواقع، انظر: Giran, *Sébastien Castellion et la réforme calviniste*, pp. 328 et 502.

(13) Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*, t. 2, Appendice, n° 14, pp. 363-364.

(14) المصدر نفسه، مج 2، ملحق رقم 16، ص 365.

(15) Sébastien Castellion, *Opera Sebastiani Castellionis* (Haerlem: P. Arentsz, 1613), 6 parties. Ce Recueil est décrit par F. Buisson dans: *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*

المصدر نفسه، مج 2، ملحق رقم 35، ص 376 ـ 378.

(عام 1565) في هولندا عام 1611 بالتزامن مع طبعتين له في دلفت ولاهاي، إحداهما مترجمة إلى الفرنسية والثانية إلى النيرلندية[16]. وقد حظي هذا الكتاب بمكانة رفيعة لدى الضد ـ ثالوثيين أمثال أرمينيوس وفتنبوغارت. حتى إن أرمينيوس نعت مؤلّفه بـ: **إله الحكمة ونور الاعتدال**[17].

كانت هذه المؤلَّفات تشكل في نظر أعداء الكالفينية المتصلّبة والأنسنيين، على السواء، معيناً لا ينضب من الحجج الكتابية واللاهوتية. وهكذا قضي على مساعي الهيمنة لدى المتشددين، تحت تأثير هذه الأقلّية الليبرالية الناشطة، بالفشل على الصعيدين الفكري والسياسي.

2 ـ راعيان ليبراليان
بيار دو زوتير وهوبير دويفهويس

تطالعنا في نهاية القرن السادس عشر لفظة متداولة في المقاطعات المتحدة كان يُشار بها أمسِ في جنيف إلى أعداء كالفن السياسيين، هي لفظة «الزنادقة» التي نرى المُصلِح البروتستانتي في جملة من يأفتون داخل أسرها المريب. أما أتباع الروحانية الصوفية فكانت تُطلق عليهم تسمية «الزنادقة الروحانيين»[18]. وما «زنادقة» البلاد الواطئة، في الواقع، إلا حفنة ضئيلة من الأنسنيين الذين ينبذون العنف ويحلمون بتعايش سلمي بين الطوائف المتناحرة. لقد كانوا يستندون إلى ميل ورثوه عن إراسم يقضي باختزال المقتضيات العقائدية إلى أقصى حد ممكن

---

(16) Jacobus Acontius (Jacques Aconce), *Les Ruzes de Satan*, recueillies et comprises en huit livres (Delf: [n. pb.], 1611), et *De Archilisticheden des Satans* (La Haye: [s. n.], 1611).

كما ستظهر ترجمة ثانية له عام 1660. أما في ما خصّ ترجمات أعمال أكونتيوس فيمكن مراجعة: Giacomo Aconcio, *De Methodo e opuscoli religiosi e filosofici* (Firenze: Vallecchi, 1944), pp. 66-68.

(17) انظر: A. Eekhof, «Jacobus Acontius,» *Nederlandsch Archief voor kerkegeschiedemis*, t. 31 (1928), pp. 57-60.

(18) لم يكن «زنادقة» جنيف إلا أعداء كالفن السياسيين، انظر: Pierre Imbart de La Tour, *Les Origines de la réforme*, 4 vols. (Paris: Hachette, 1905-1935), t. 4, p. 122. Sur Les «Libertins spirituels», voir: G. Jaujard, *Essai sur les libertins spirituels de Genève* (Paris: [s. n.], 1890).

انظر: E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, 2nd Ed. (Bruxelles: [Edition Universelie, 1945]), t. 5, pp. 148-153.

أكثر منهم على دوافع سياسية. إلا أنه لا يسعنا مقاربتهم بالتأليهيين والزنادقة الفرنسيين في القرن السابع عشرلأنهم ظلّوا أنسنيين مسيحيين متعلّقين بالكتاب المقدّس يعبّرون عن مشاعرهم الدينية بصدق، ويقتربون من أولئك الذين سيُعرفون في إنجلترا باسم «الميوعيّين»، ولا بأس من تسميتهم «تحرريين» بالفرنسية. هؤلاء ينتمون إلى طبقة البورجوازية ورجال القضاء، كما نجد بينهم عدداً من الخدّام الكنسيين واللاهوتيين.

كانت مدينة غاند قبل أن يستعيدها فارنيزيه، عام 1584، جزءاً من «اتحاد أوترخت» وقد جعلتها ديكتاتورية هامبيز والراعي بيار داتينوس حصن الكالفينية الأكثر تعصّباً[19]. وسط هذا المناخ من الغليان كان يعيش لاهوتي متحرّر محتملاً الكثير من المضايقات. إنه بيار دو زوتير الملقب بـ أوفردهاغ[20] والذي لم يكن، على ما يبدو، منتمياً إلى أي طائفة. بل كان منذ العام 1563 يطالب في كتيّب له بالتسامح مع جميع البدع التي لا تعكّر النظام العام[21]، وذلك ردّاً على كتاب شهير وضعه الكالفيني فالون غي من بريس (أو براي) بعنوان: **عصا الإيمان المسيحي**. وفيه يدعو المؤلّف الحاكم إلى معاقبة «الهراطقة المتعنّتين»[22]، كما

(19) حول داتينوس، انظر: [Pierre Dathenus], dans la: *Biographie nationale de Belgique*, t. 4, pp. 683-698, et dans *Biographisch Woordenboeck van protestantsche Godgeleerden in Nederland*, t. 2, pp. 383-401,

الغريب هو أن داتينوس الذي لجأ إلى ألمانيا بعد سنة 1584 قد تعرّض لمضايقات كثيرة، رغم ما أُثر عنه في الماضي من تعصّب كالفيني، وذلك بسبب تردّده على طبيب هو صديق قديم لدايفد جوريس، انظر: *Biographisch Woordenboeck van protestantsche Godgeleerden in Nederland*, p. 393.

(20) انظر حول هذه الشخصية: Pierre de Zuttere, *Bibliotheca Belgica*, 1re série, t. 27 (1890); Christian Sepp, *Drie Evangeliedienaren uit den tijd der Hervorming* (Leiden: E. J. Brill, 1879), pp. 81-122, et Paul Fredericq, *Travaux du cours pratique d'histoire nationale*, 1er fasc. ([Ghent: J. Vuylsteke; La Haye: Martinus Nijhoff, 1884]), 1er fasc., pp. 72 ss.

(21) *Eyn Korte ende eynvaldige underweisung ut die Goddelicke schrift, of man oock lasteren, ordeylen und schelten sol, tegen die ongeloovige secten und Gotzlasteraren* ([s. l.: s. n.], 1563). (Bibliothèque de l'université de Gand).

(22) صدر هذا الكتاب عام 1555 وأعيد نشره في ليون، عام 1565، تحت عنوان: Guy de Brès, *Le Baston de la foy chrétienne propre à rembarrer les ennemis de l'évangile* (Lyon: [s. n.], 1555; 1565),

أما العصا التي يريد المؤلّف استخدامها فهي «الأقدمون»، أي آباء الكنيسة القدماء واللاهوتيون الذين يستقي من تآليفهم العديد من الشهادات حول مختلف نقاط الإيمان. كذلك نشر المؤلّف عام 1565 كتاباً=

يدحض، على طريقة كاستيليون، نصوص العهدين القديم والجديد التي تتم الإحالة إليها من أجل تبرير إكراه الهراطقة أو إعدامهم، فهم يوردون مثل النبي إيليا مبيداً أنبياء البعل[23]، لكنهم لا يعيرون وزناً لاختلاف الأزمنة والروحية بين العهدين القديم والجديد. ويستشهدون بمثل حَنَنْيا وامرأته سفيرة في الأزمنة الرسولية[24] من غير أن يفطنوا إلى أن هذين الخاطئين لم يُقتلا بأمر من بطرس بل حلّ بهما العقاب من الله مباشرة. كما يشهرون الآية الواردة في مثل المدعوين إلى الوليمة: «أرغم من فيها على الدخول»[25] ويرتكبون مغالطة تفسيرية، إذ المقصود بها ليس الإكراه الجسدي بل تلك القوة الروحية غير المنظورة التي أحدثت ارتداد العالم بفعل بشارة الرسل والتلاميذ.

وقد رأينا زوتير يعود إلى الموضوع عينه، عام 1581، بإجرائه حواراً بين شخصين هما أرنولبيوس (Arnolbius) وسيفاس (Céphas)[26] بعدما كان، في عبارة الإهداء الموجّهة إلى غيوم دورانج، قد وصف هذا الأخير بـ «الأمير السماوي» لما بذله من جهود في سبيل إطفاء نار الحقد والنزاعات في الأمة، ثمّ يقدّم لنا على لسان أرنولبيوس الناطق باسم المؤلف زوتير خمسة دوافع[27] ساهمت برأيه في تطوير روح التعصّب والاضطهاد بين البشر، ألا وهي: الحقد كما عند قايين، والطمع كما عند الكتبة والفريسيين، وحب المال كما عند يهوذا،

= ضخماً ضد الأناباتيست: Guy de Brès, *Racine, source et fondement des anabaptistes ou rebaptisez de nostre temps* ([s. l.]: A. Clémence, 1565). Guy de Brès fut pendu après la prise de Valenciennes en 1567.

انظر: D. Ollier, *Guy de Brès: Etude historique sur la réforme au pays wallon (1522-1567)* (Paris: Fischbacher, 1883).

(23) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الأول،» الأصحاح 18، الآيات 21 ـ 40.

(24) المصدر نفسه، «سفر أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 1 ـ 11.

(25) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 14، الآية 23.

(26) Pierre de Zuttere, *Een saechtsmoedige tsamenspreking van Cephas ende Arnolbius* (Gand: [n. pb.], 1581). (Bibliothèque de l'université de Gand).

(27) وردت هذه الدوافع الخمسة في الشواهد المزعومة لجورج كلاينبرغ، وهو شخصية وهمية يختبىء وراءها كاستيليون، انظر: Sébastien Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, édition nouvelle, publiée par les soins de A. Olivet; préface de E. Choisy (Genève: A. Jullien, 1913), p. 151.

والفسق كما عند هيردوس، والغَيْرة الغاشمة، أخيراً، كما عند القديس بولس قبل ارتداده. ويتضح لنا، من خلال هذا المقطع، أن المؤلّف كان مطّلعاً على مقالة سيباستيان كاستيليون في الهراطقة (1554) التي ينتحل أفكارها شأنه في مواضع أخرى. فإذا تفحصنا الشواهد التي يسوقها لآباء الكنيسة وكتاب القرن السادس عشر (إراسم ولوثر وبرنز...) بهدف إثبات طرحه تحقق لدينا أن قسماً منها، على الأقل، مأخوذ من أنسنيّ بال. أخيراً، يستشعر زوتير، نظير كاستيليون، لذة ماكرة في الاستشهاد بكالفن نفسه مقروناً بتيودور دو باز الذي يطلق «أحياناً أحكاماً منصفة جدّاً بهذا الخصوص»[28].

تلك السنة بالذات (1581) جلب لاهوتيّنا لنفسه الكثير من المتاعب بسبب مطبوعة أخرى، فقد أقدم على نشر خطبة كان قد ألقاها في أمدن (Emden) عام 1573، وفيها يعظّم الضمير معتبراً إياه الحاكم المطلق لأعمالنا. لكنه سرعان ما أصبح موضع اتهام الرعاة الذين رأوا في الخطبة والحوار تناقضاً مع العقيدة المعتنقة، فاقتيد إلى المحكمة التي أصدرت قراراً بتجريده من كل مداخيله بل ومكان إقامته أيضاً[29].

* * *

كذلك لمع في حدود تلك الفترة اسم راعٍ آخر ليبرالي النزعة في أوترخت، هو هوبير دويفهويس (1531 ـ 1581)[30] الذي كان أول عهده كاهن رعية القديس لوران في مسقط رأسه روتردام، لكنه اضطر إلى الهرب منها عند سقوط المدينة في أيدي «الصعاليك»، عام 1572، ليعاود ظهوره بعد فترة في خدمة رعية القديس جاك في أوترخت. ولما كان هذا الراعي قد ارتد إلى الإصلاح في الخفاء، فقد شرع يعدّ رعيته بلطف ولباقة للانتقال إليه، مما وصل بالأمور، عام 1578، إلى وضع لا يصدّق، فقد كان الأب جان هالير، معاون الأب هوبير، هو

(28) انظر: Sepp, *Drie Evangeliedienaren uit den tijd der Hervorming*, p. 108-109.

(29) المصدر نفسه، ص 101 وما يليها، و Fredericq, *Travaux du cours pratique d'histoire nationale*, p. 76.

(30) السيرة والمراجع في: «Duifhuis,» *Biographisch woodernboeck van protestansche golgeleedern in Nederlanden*, t. 2, pp. 635-641.

انظر أيضاً: Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 1, pp. 135-136 et 518-521.

الذي يحتفل كل أحد بالقدّاس ثم يأتي على أثره هوبير دويفهويس لإلقاء عظته[31]! لكن هذا الأخير اضطر إلى مغادرة المدينة والعودة إلى روتردام، على أثر شكوى جرى التقدم بها إلى السلطات المدنية ضده، ولما كان مناصروه كثراً، حتى داخل المجلس الرعوي نفسه، فقد تمّ استدعاؤه مجدّداً إلى الخدمة بصفة راعٍ مُصلَح. غير أن ذلك لم يثنه عن المضيّ في موقفه المبالغ في الاستقلال عن الكنيسة الرسمية، حيث لم يكتفِ باعتبار حفلة تسلّمه وظيفته الجديدة غير ضرورية بل أعلن أن المجامع أيضاً غير مجدية وأنه مزمع على تفويض أمره إلى حماية الدولة. وقد كان له غيوم دورانج من المؤيدين، لسبب بدهي، هو أن هذا الراعي الذي لا يبالي بالطوائف وطقوس العبادة كان يلتقي كلّياً مع سياسته الوطنية القائمة على التهدئة والوفاق. ولا غروَ، إذ كان منشقّاً هو الآخر و«متحرّراً» في مواجهة «المتصلّبين» يشجب بشدة استعمال وسائل العنف ضد البدع الأخرى. وفي أثناء مؤتمر له مع وعّاظ أوترخت دار نقاش حول بحث تيودور دو باز الذي يُبرّر إعدام الهراطقة، فتدخّل دويفهويس قائلاً: «إن كان هذا رأيكم فلا أرى نفسي في مجالسكم، وأفضّل ألا يكون بيني وبين هؤلاء القوم أي جامع مشترك». ثم غادر القاعة رافضاً سماع أي شيء[32]. ولا يسعنا التكهّن بالموقف الذي كان سيتخذه في ما بعد إزاء الملصقات الإعلانية العامة ضد الكاثوليك، فقد كانت صحته سريعة العطب، ما أدّى إلى وفاته في أوترخت بتاريخ الثالث من نيسان/ أبريل عام 1581.

3 ـ مجادلات غاسبار كولهايس ضد الكالفينيين المتصلّبين

وكما في أوترخت كذلك في لايده حيث أقدم راعٍ آخر في الفترة نفسها على محاربة الكالفينية المتصلّبة، بمساندة السلطات السياسية، فمنذ تأسيس الجامعة، في

(31) انظر: Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, p. 519, et Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 1, pp. 613-617.

(32) المصدر نفسه، مج 1، ص 620 ـ 621.

انظر أيضاً: *Biographisch woodernboeck van protestansche golgeleedern in Nederlanden*, t. 2, p. 639.

المصدر نفسه، و Brandt, Ibid., t. 1, pp. 620-621

الثامن من شباط/ فبراير عام 1575، عُهد بالكرسي الأولى لتدريس اللاهوت إلى خادم بروتستانتي في الأربعين من العمر هو غاسبار كولهايس (1536 ـ 1615) الذي كان أحد رهبان دير الشارتر في كوبلانز قبل أن يتحوّل إلى الإصلاح عام 1560[33]. ولن يطول وقت حتى يدخل هذا الأستاذ الجامعي في نزاع مع زميل له يدعى بيار كورنليز (Cornelisz) حول مسألة سلطات الحاكم الدينية. كان كورنليز كالفينياً أصيلاً يقول باستقلالية المجمع الكنسي المطلقة في اختيار الشمامسة والشيوخ، بعكس كولهايس الذي يحبّذ مراقبة الدولة للكنيسة[34]. ولم يكن في ظاهر الأمر ما يوحي بوجود علاقة بين هذا النقاش وموضوع الحرية الدينية لأن الأمراء اللوثريين والزفنغليين في ألمانيا وسويسرا الألمانية، كانوا، على العكس من ثيوقراطية جنيف، يُحكمون السيطرة على الكنيسة محافظين في الآن ذاته على مبدأ ديانة الدولة حيال المنشقين من كل صنف ولون. لكن الوضع لم يعد كذلك في المقاطعات المتحدة منذ عام 1580، حيث بدأت مطامح الرعاة الكالفينيين تثير حساسية الحكّام تدريجيّاً ما دَفَعَ هؤلاءِ إلى القيام برد فعل مناهض للإكليروس تجلّى في تأليبهم عناصر المعارضة ضد الكالفينية المتصلّبة. لم تكن تلك الحالة شاملة، بالطبع، لكن المؤكّد أن الليبراليين وأهل البدع الذين اعتادوا التماس الدعم لقضيتهم لدى السلطات المدنية، راحوا يشيدون بسلطة الحاكم لمحاربة ادّعاءات المجمع. من هذا المنطلق كانت الدولة مدعوّة إلى ممارسة التسامح لا بسبب طابعها الدنيوي وعدم أهليتها لحلّ القضايا العقائدية بل بحكم موقعها الذي يهيئها للقيام بدور المهدىء والحكَم بين الكنائس والبدع المتناحرة. هذا ما سيكون عليه، في

(33) المؤلَّف الكلاسيكي عن كولهايس هو الآتي: Hendrik Cornelius Rogge, *Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten*, 2 vols. (Asterdam: Y. Rogge, 1856-1858).

للاستزادة، يمكن العودة إلى: L'Article: «Koolhaes,» *Biographisch woodernboeck van protestansche golgeleedern in Nederlanden*, t. 4 (1943), pp. 172-205.

انظر كذلك عرض عقيدته حول الحرية الدينية عند: Herman Arend Enno Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek* (Haarlem: Tjeenk Willink, 1947), pp. 254-249.

La Bibliographie de ses nombreux travaux et pamphlets est donnée par: Hendrik Cornelius Rogge, *Beschrijvende Catalogus der pamflettenverzameling van de boekerij der remonstrantsche kerk te Amsterdam* (Amsterdam: J. H. Scheltema, 1863), pp. 12-16.

(34) Rogge, *Beschrijvende Catalogus der pamflettenverzameling van de boekerij der remonstrantsche kerk te Amsterdam*, t. 1, pp. 87 ss.

بداية القرن السابع عشر، موقف الأرمينيين في صراعهم مع الجوماريين. بيد أن «متحرّري» الجيل السابق، كما سنرى لاحقاً، كانوا قد سبقوهم إليه.

* * *

بادر غاسبار كولهايس بعد «المعلّم هوبير» دويفهويس إلى دعم سلطة حاكم لايده ضد المجمع الكنسي وألحق الهزيمة بزميله كورنليز في النقاش الذي أثاره حول هذا الموضوع، ما اضطر هذا الأخير إلى الاستقالة من وظائفه عام 1579 بناء على طلب السلطات العامة. غير أن المناقشات تواصلت بدل أن تهدأ، لتظهر بعد فترة وجيزة رسالة مغفلة بعنوان: **تبرير حاكم لايده**[35]. هذه الرسالة لم يكن واضعها كولهايس بل صحافي علماني يدعى ديرك كورنهارت، لكنها، على كل حال، كانت تنبض في اتجاهه: «لقد سبق أن تحرّرنا من نير الطغيان الروماني»، يقول المؤلّف، ولن نرضى «أن يثقل كاهل الجماعة أي نير جديد» بعد اليوم. إن رجال الكنيسة يطمحون إلى إدارة كل شيء والإمساك بمقاليد المدينة. أما السلطة المدنية فلا ترغب في السيطرة على الضمائر، من جهتها، على الإطلاق، لكن من واجبها تأمين النظام العام وإبعاد الأشخاص المفسدين أو المتمرّدين عن الخدمة الكنسية.

وقد رأينا المؤلّف، في تبريره قدرة الحاكم على مراقبة الكنيسة والبت في شؤونها، يستدعي مرجعيات لاهوتية ثلاثاً، على التوالي، هي: ف. موسكولوس وبولينغر ورودلف غوالتر. وهو اختيار له دلالاته، بالتأكيد، فإن بولينغر وغوالتر ينتميان إلى كنيسة زوريخ، في حين أن ف. موسكولوس (المتوفي عام 1563)، وإن يكن لوثري المنشأ، تربطه علاقات متينة بالأوساط الزفنغلية[36] في برن حيث درّس منذ العام 1549 وحتى وفاته. كان زفنغلي، كما رأينا، قد سبق لوثر بأشواط

---

(35) *Justificatie des magistraets tot Leyden in Hollant* (s. l.: s. n., 1579). Kunttel, n°. 516. Cette *Justificatie* a été imprimée dans l'édition des œuvres de Dirck Coornhert, *Coornherts wercken*, t. 2, pp. 190-214.

يبدو كورنهارت مؤيّداً جداً في هذا الكتاب لسلطات الحاكم الدينية. لكنه تطوّر، على ما نرى، في أعماله اللاحقة التي ستعطي انطباعاً مختلفاً، انظر: Eraste: *Synodus*, 1582, et *Proces*, 1590.

(36) انظر بشأنه: «Musculus,» dans: Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913), t. 13, pp. 581-585.

في تعمّده وضع إصلاحه تحت كنف السلطة المدنية[37]. وقد ظل أتباعه ومواصلو عمله شديدي المناصرة للدولة، على مثاله، فقد استبعد ف. موسكولوس في كتابه: **نقاط مشتركة** (عام 1560) الطروحات غير المقبولة التي تقدم بها كل من الكالفينية والكاثوليكية حول الثنائية الأساسية للسلطتين المدنية والكنسية، بقوله: «إن طبيعة الحكم بالذات لا تحتمل قيام سلطتين حقيقيتين في شعب واحد... لا مجال لقيام رأسين في جسم واحد»[38]. أما بولينغر وغوالتر فقد أبديا تجاوباً شديداً مع الموقف الذي اتخذه الطبيب السويسري، توماس إراست (1524 ـ 1583)، من مسألة الحِرم، عام 1568. وكان هذا الطبيب الذي يشغل منصب أستاذ في جامعة هايدلبرغ قد رفض أن يكون الحِرم عقوبة تفرضها السلطة الكنيسة، ولم يرَ فيه إلا تدخّلاً من جانب الرعاة في مجال العقوبات الجزائية المنوطة بالدولة وحدها، فقد تبيّن له كما تبيّن لموسكولوس من قبله أن «لا وجود في الجمهورية المسيحية إلا لحاكم واحد أوكل إليه الله أمر الحكم الخارجي في كل ما يتعلّق بالحياة المدنية والعبادة والحياة المسيحية...، إذ يستحيل قيام ولايتين متمايزتين في جمهورية كهذه...، وإن جسماً برأسين هو خليقة شاذة»[39]. وعندما تعرّض إراست لمقاومة شديدة من قبل الكالفينيين، وخصوصاً تيودور دو باز[40]، يمّم شطر زوريخ حيث لاقى ملء التأييد من قبل بولينغر وغوالتر[41].

---

(37) انظر ص 390 وما يليها من هذا الكتاب.

(38) Wolfgang Musculus, *Loci communes*, Recogniti et emendati per Wolfgangum Musculum; Editio ultima (Bâle: Per S. Henricpetri, 1599), p. 631.

انظر: Johannes Heckel, «Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra,» in: Johannes Heckel, *Festschrift Ulrich Stutz*, dargebracht von schülern, freunden und verehrern (Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1938), pp. 285 ss.

(39) Th. Eraste, *Explicatio gravissima quaestionis utrum excommunicatio... mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominibus* (Pesclavii: [n. pb.], 1589), pp. 160 et 161,

لم تنشر هذه المقالة إلا بعد وفاة مؤلّفها.

(40) انظر: Paul-Frédéric Geisendorf, *Théodore de Bèze* (Genève: Labor et fides, 1949), pp. 382-385,

سيبادر باز إلى دحض النص الإراستي عند صدور طبعته، في: *Tractatus pius et moderatus de vera excommunicatione* (London; Genève: [n. pb.], 1590).

(41) تمّ نشر رسائل عدّة لهذين اللاهوتيين أثناء السجال في ملحق كتاب إراست: *Explicatio*, pp. 350-351 et 385-387.

لم يكن مؤلّف رسالة التبرير قد اطلع بعد على مقالة إراست قبل إصداره هذا الأخير[42]، إنما لابد من الإقرار ببراعته الفائقة في تدعيم قضيته بالشواهد المستقاة من أعمال موسكولوس ولاهوتيي زوريخ[43]. ولم يكن واضعو هذه المقالات ليطمحوا، بالطبع، إلا إلى ترويج الوحدة الدينية الوطيدة تحت إشراف الأمير أو الحاكم. لكنهم لما كانوا يجعلون من الأمير المصدر الوحيد لكل ولاية، فقد جنحوا إلى الاستعاضة عما يسمّى العناية بالدين، أو «واجب» حماية الكنيسة الذي كان ينيطه به المُصلحون الأوائل، «بحق» تسوية نظام الديانة الخارجي بكامله - أو حق القدسيات (*jus circa sacra*) - وفق ما يراه مناسباً[44]. وسيعبّر غروسيوس ولاهوتيو المدرسة الأرمينية، لاحقاً، بصورة أفضل[45]، عن النظرية «الإراستية» حول سلطة الأمير الدينية، تلك التي نجد بذورها في رسالة التبرير وما تلاها من صراعات بين السلطات المدنية والكالفينية المتشدّدة بالتطوّر والنمو.

---

(42) لن يصدر قبل مضي عشر سنوات على وفاته، انظر الهامش رقم 39 من هذا الفصل.

(43) وهكذا استعان بكتب: Wolfgang Musculus, *Loci communes*, Recogniti et emendati per Wolfgangum Musculum; Editio ultima (Bâle: Per S. Henricpetri, 1599); Bullinger, *Hausbuch*, 1558, traduit en néerlandais, à Emden, en 1567, sous le titre: *Huysboeck, vijf decades dat is vijftich sermoonen van voornamste hoofstucken der christelycke religie*,

كما استعان بمقاطع لغوالتر حول النظام المسيحي والجرم سيجمعها بعد سنتين كولهايس (1582) وينشرها بعد نقلها إلى النيرلندية تحت عنوان: Caspar Coolhaes, *Van de christelycke disciplyne ende excommunication* ([s. l.]: [s. n.], 1582).

ضمّن روج كتابه دراسة جيدة لعقيدة هؤلاء اللاهوتيين الثلاثة: انظر: Rogge, *Beschrijvende Catalogus der pamflettenverzameling van de boekerij der remonstrantsche kerk te Amsterdam*, t. 1, pp. 65-86.

(44) حول الانتقال من *cura religionis* إلى *jus circa sacra*، انظر: Johannes Heckel, *Festschrift Ulrich Stutz*, dargebracht von schülern, freunden und verehrern (Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1938), pp. 224-298.

(45) إلى أي حدّ كان توما إراست إراستياً؟ انظر حول هذه المسألة: John Neville Figgis, «Erastus and Erastianism,» *Journal of Theological Studies*, t. 2 (1901), pp. 66-101.

كما أعاد المؤلّف نفسه نشر هذه المقالة في عمله: John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, 2nd Ed. ([s. l.]: Cambridge University Press, 1922), pp. 293-342.

وكذلك في: Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), pp. 453-457.

انظر: Auguste Bonnard, *Thomas Eraste 1524-1583 et la discipline ecclésiastique* (Lausanne: [s. n.], 1894), et R. Roth, *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität* ([Lahr-Baden]: [n. pb.], 1954).

ولم يمضِ وقت طويل على صدور هذه الرسالة حتى أصدر كولهايس، إكراماً لحاكم لايده، دفاعية بشكل حوار هي عبارة عن تبرير شخصي مرفق بمرافعة عن الحاكم الذي احتضنه[46]. ولم يكن الذين يستنكرون عزل كورنليز قلّة، في الواقع، وقد جعلوا يتهمون منافسه المحظوظ بارتكاب أخطاء جسيمة في تعليمه. من هنا لم يكتفِ كولهايس، هو الآخر، بتبرير حق الأمير في ممارسة سلطة الرقابة على الكنيسة بل عرض آراءه الخاصة في الإدارة الكنسية. لقد أراد أن يكون ليبرالياً، لكن تسامحه الذي يقوم على اختزال المقتضيات العقائدية إلى أقصى الحدود كان يختلف عنه لدى «السياسيين». لا شك في أنه يفوّض للحاكم مهمة «توسيع الديانة الحقيقية واستئصال جميع العبادات المزيّفة»[47]، لكن الديانة الحقيقية، في نظره، يمكنها الاكتفاء «بوصية المحبة والأساس الوحيد الذي هو يسوع المسيح». ولم يرد كولهايس أن يحتكم لسوى الكتاب المقدس وحده، فكان يضيق ذرعاً بالصيغ العقائدية والقوانين الإيمانية التي يراد فرضها على المؤمنين: «إنهم في تفسيرهم عبارة القديس بولس القائلة: أن تكونوا على رأي واحد»[48]، يحمّلونها ما لا تحتمل من المعاني، فإن البحث عن مثل هذا «الإجماع» يصبح ضرباً من الطغيان الذي يولّد ضروب العنف والعداء والريبة. ثم يخلص إلى القول بضرورة استبعاد كل عنف حتى تجاه من هم غارقون في الضلال.

«يمكننا، بل يجب علينا، أن نقبل بالعيش بكل طيبة خاطر إلى جانب الذين لايزالون غارقين في ظلمات البابوية، أو ما شابهها من البدع، طالما أنهم لا يقومون بأي عصيان أو أي جرائم أخرى تحتّم على السلطة العامة معاقبتهم. يجب أن نردع ضلالهم بكلمة الله، وأن نصلي لأجلهم ونبيّن لهم الطريق وننيرهم بمثلنا الصالح وسيرتنا الصالحة، كيما يتمكن من العودة إلى السيد المسيح جميع الذين لم يسمعوا بعد الكلمة والذين يتوقون إلى سماعها أو يعتبرونها عن جهل تعليماً خاطئاً. لذا أمر القديس بطرس النساء باستمالة أزواجهنّ[49].

(46) *Apologia. Een christelycke ende billycke verantwoordinge Caspari Coolhaessen* ([s. l.: s. n.], 1580).

(47) انظر الحوار العاشر والأخير: Rogge, *Beschrijvende Catalogus der pamflettenverzameling van de boekerij der remonstrantsche kerk te Amsterdam*, t. 1, p. 150.

(48) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى فيليبي،» الأصحاح 2، الآية 2.

(49) الكتاب المقدس، «رسالة بطرس الأولى،» الأصحاح 3، الآية 1.

الحوار الثامن، انظر: Rogge, *Beschrijvende Catalogus der pamflettenverzameling van de boekerij der remonstrantsche kerk te Amsterdam*, t. 1, pp. 157-158.

بدا موقف كولهايس مشيناً في نظر كثيرين من الخدّام، وعند انعقاد السينودس الوطني في ميدلبورغ من أعمال زيلندا، عام 1581، لم يقف الأمر بهؤلاء عند حدود الاستنكار بل تعدّاه إلى الشجب الصريح. وفي الخامس والعشرين من آذار/ مارس في السنة التالية، قام سينودس هارلم بعزل أستاذ لايده وحرمه، فكان أن ردّ على ذلك بترجمته عدة مقاطع حول الحِرم لرودلف غوالتير[50]، أحد أشهر لاهوتيي زوريخ، ونشره إياها في مجلّد واحد. وقد كتب في التوطئة يقول: «لمَ أنا محروم؟ لأني، بحسب تعليم **الكتاب المقدس**، جعلت وظيفة الحاكم المسيحي قبل وظيفة الوعّاظ، ومجلس الحكّام المسيحيين فوق المجمع الكنسي»[51]. أما الحِرم فكان يعتبره باطلاً أمام الله ويودّ أن يصار إلى إلغاء ممارسته، بوجه عام: «كنت أفكر دوْماً أن من واجبنا جلب أكبر عدد من النفوس للمسيح لا إبعاد الناس عن جماعته من غير داع»[52].



لقد توقّف كولهايس عن التدريس في جامعة لايده، إذاً، لكن الحاكم ظل يدفع له مرتّبه. تلك كانت طريقته في الاعتراض على قرار السينودس، لكن مهمّة كولهايس الجامعية انتهت إلى غير رجعة، ولم يستأنفها حتى بعد أن رفع سينودس لاهاي الحِرم عنه، عام 1586. وقد واصل عمله الدفاعي إلى حين وفاته من دون أن يتوقف عن ممارسة مهنة الكيميائي و«المُقطّر» في أمستردام حيث يقيم. كما أصدر خلال عامي 1584 و1585 دفوعتين تحظيان بأهمية مميّزة في مجال دراسة نظريته الكنسية، ويمكننا من خلالهما أن نتبيّن تأثير سيباستيان فرانك الذي سيُعنى لاحقاً بترجمة اثنين من أبحاثه، هما: **الدفاع والكتاب المختوم بالأختام السبعة**[53]. ولما أراد أن يكون حيادياً مثله، فقد اتبع طريقته في التصدّي لكل الذين ينزعون إلى تقسيم المسيحية إلى شيع متنافسة تصدّيه لعبادة «الحرف»

---

(50) Caspar Coolhaes, *Van de christelycke disciplyne ende excommunication* ([s. l.]: [s. n.], 1582).

(51) Rogge, Ibid., t. 1, p. 230.

(52) المصدر نفسه، مج 1، ص 326، و [*Sendtbrief... aan de dienaren des goddelicken woordts in Suyt ende Noort Holland*, 1582]. (Knuttel, n°. 623).

(53) انظر: Bruno Becker, «Nederlandsche vertalingen van Sebastiaan Franck's Geschriften,» *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis*, t. 21 (1928), pp. 156 ss.

والصيغ العقائدية. لكننا نبالغ، بالطبع، إن اعتبرناه مجرّد تلميذ لهذا الروحاني الراديكالي، وجلّ ما يمكن قوله هو أنه تردّد على كتاباته واستوحى منها.

أكثر ما كان يُقلق كولهايس في ازدهار الكالفينية الخالصة في مدينة جنيف هو نشوء «بابوية»[54] جديدة لا يفتأ المُصلحون فيها يصوغون العقائد تحت تأثير الشيطان ويسنّون شرائع جديدة بهدف فرضها على جميع المسيحيين. إنه لنير جديد مزمع على الحلول مكان القديم، والذين يريدون الإفلات منه يتفرّقون شيعاً ومذاهب إلى ما لا نهاية:

«إنهم يبغون تكبيل المؤمنين بتفسيرات وتعاليم دينية جديدة أكثر ثباتاً، حتى لتراهم يقسّمون المعتمدين باسم المسيح وينشئون جماعات خاصة تهتف كل منها: «المسيح هنا! هنا كنيسة الله! هكذا يجب أن نؤمن! من لا يؤمن بهذه الطريقة لا يستطيع أن يخلص! إنه غير جدير بالتقدم إلى مائدة السيد! إنه هرطوقي، متحرّر، زنديق، ملحد، معكّر لصفو الأمن الكنسي»[55].

فمن أراد أن يكون مسيحياً حقيقياً وجب عليه أن يحارب هذه الروح الفئوية ويفتح باب الكنيسة على مصراعيه أمام جميع النفوس ذوات النوايا الحسنة:

«لا يجوز أن نحدث انشقاقاً في صفوف الذين اعتمدوا باسم المسيح ولا ننشىء كنيسة بأيدينا البشرية ولا نجمع المؤمنين كما يطيب لنا. بل إن من واجبنا، بالأحرى، إرشاد البشر إلى الكنيسة المسيحية الحقيقية، تلك التي يكون المسيح رأسها والمؤمنون أعضاءها. هؤلاء لا يشكلون تجمّعاً في مكان خاص، لكنهم متواجدون في جميع أنحاء العالم. ولئن كانوا متفرّقين بالجسد فهم متحدون في روح المسيح. إن روح الله فيهم حقّاً، لكن ليس في فمهم، بل في قلبهم الذي به ينادون : «يا أبا الآب»[56].

---

(54) انظر على الأخص: *Een christelycke vermaninghe aen alle onpartydighe predicanten, om te waecken ende by tyts te voorsien dat die Sathan gheen nieu pausdom aen den ouden benaest vervallen plaets wederom oprechte* (s. l.: s. n., 1584), et Knuttel, *Catalogus van de pamflettenverzameling berustende in de Koninklijke bibliotheek*, n°716.

انظر: Rogge, *Beschrijvende Catalogus der pamflettenverzameling van de boekerij der remonstrantsche kerk te Amsterdam*, t. 2, pp. 5-20.

(55) Rogge, *Beschrijvende Catalogus der pamflettenverzameling van de boekerij der remonstrantsche kerk te Amsterdam*, t. 2, p. 8.

(56) المصدر نفسه، مج 2، ص 15 ـ 16.

نستبعد أن يكون كولهايس، عدوّ الصيغ الإيمانية، من جماعة القائلين بتوحيد المسيحيين حول بعض العقائد الأساسية، فهو لا يملّ من العودة إلى **الكتاب المقدّس** الذي وحده يجمع المؤمنين، رغم اختلافاتهم، إذا ما حرصوا جيداً على عدم تشويهه بأي «تفسير بشري»، ذلك أن: «تقييدنا أحد الأشخاص بأي تفسير بشري **للكتاب المقدس**، وإبعادنا عن كنيسة المسيح جميع الذين لا يتفقون معنا حول كل النقاط بالرغم من اشتراكنا معاً في الإيمان بإله واحد ومسيح واحد، إنما يعني التصرّف بطريقة مجحفة ومناقضة للمسيحية»[57].

وثمة مؤلَف آخر لكولهايس يدرس فيه هذا الأخير تصرّفَ الكنيسة الرسولية كما يظهر في **الكتاب المقدس**[58] مستمدّاً منه إثباتاً لتعليمه القائل إن جميع الذين اعتمدوا باسم المسيح ويؤمنون بالله وبالمسيح **وبالكتاب المقدس** هم أعضاء في الكنيسة المنظورة بالرغم من خطاياهم وتباين آرائهم، فإن مثل هذه الاختلافات كان قائماً في بداية عهد الكنيسة حيث كانت حرية النبوءة وتفسير **الكتاب المقدس** يحتلاّن مرتبة الصدارة. لكن أحداً لم يكن مرغماً على الإيمان بها، بل كان من حق كل شخص أن يتفحّص هذه الأمور ويختبر كل شيء متمسكاً بالحسن، على حد قول القديس بولس[59].

كذلك نجد كولهايس في خضمّ السجالات الدائرة في نهاية القرن حول الأناباتيست بل وفي السجال الأرميني أيضاً. إن أولى كتاباته الصادرة بين عامي 1580 و1585 تخوّلنا، بدون شك، أن نرى فيه رائداً من روّاد الفكر التحرّري بين الخدّام المُصلَحين في هولندا.

---

(57) *Seeckere poincten wt die heylighe godtlycke schriftuer ende vervolch van dien ghenomen,* 1584, et Knuttel, *Catalogus van de pamfletten-verzameling berustende in de Koninklijke bibliotheek,* n°717).

انظر: Rogge, Ibid., t. 2, p. 26.

(58) *Toutzsteen tot een seecker proeve welcx der waerheydt die apostolische, catholycke, evangelische, gereformeerde kercke sy* (s. l.: s. n., 1584), (Knuttel, n°718).

انظر: Rogge, *Beschrijvende Catalogus der pamflettenverzameling van de boekerij der remonstrantsche kerk te Amsterdam,* t. 2, p. 38-39.

(59) الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي،» الأصحاح 5، الآية 21.

انظر: *Toutzsteen tot een seecker proeve welcx der waerheydt die apostolische, catholycke, evangelische, gereformeerde kercke sy,* 4e article, et Rogge, Ibid., p. 49.

4 ـ الإيريني: فرنسوا جون

بعد مضيّ عشر سنوات على رحيل كولهايس، قامت جامعة لايده بتقديم كرسي اللاهوت للكالفيني الفرنسي فرانسوا جون المعروف بـ (جونيوس)، وكان القرن قد شارف على نهايته(60). هذا الأخير هو من مواليد بورج عام 1545. أنجز دراسته في جنيف، وكانت أول معرفة له بالبلاد الواطئة عام 1565 عندما تمّ تعينه قسيساً في أنفرس. لكن إقامته فيها لم تدم أكثر من سنة بسبب تعرّضه للطرد من المدينة مع وعّاظ آخرين على أثر استنكاره الشديد لثورة الأيقونات. قضى جونيوس فترة طويلة في ألمانيا يزاول مهنة التدريس، لكن دعوةً من جامعة لايده عام 1592، فتحت أمامه مجدداً طريق العودة إلى البلاد الواطئة حيث سيدرّس عشر سنوات إلى حين وفاته عام 1602.

لم يكن جونيوس تحررياً مناضلاً، على غرار سلفه، بل كان، من الناحية العقائدية، كالفينياً تقليدياً يحظى بتقدير أتباع ديانته. سوى أن طموحه كان البقاء مسالماً، كما يدلّ عليه عنوان عمله الشهير: **إيرنيكون** الذي صدرت طبعته اللاتينية بالتزامن مع الطبعة الفرنسية في لايده، عام 1593. وأكثر ما يظهر هذا المنحى المسالم في عنوان العمل الكامل بالفرنسية: **المسيحي المسالم أو في سلام الكنيسة الكاثوليكية، كيف يجب أن نحافظ بورع على السلام ونغذيه ونتعهّده بالرغم من تنوّع الآراء واختلافها**. لكن القارىء ربما شعر بالخيبة لدى مطالعته المقالة، من الوهلة الأولى، بسبب لهجتها الورعة القائمة على الحضّ والإرشاد، حيث راح المؤلّف يكرز بالسلام والمحبة وروح الوحدة مقدّماً أفضل النصائح إلى المسيحيين كي يعملوا بها في علاقاتهم الشخصية مع إخوتهم المنشقين. كما قدّم بنفسه المثل الصالح على هذه الروحية المسالمة، بعد سنوات، من خلال دراسته النقدية لكتاب بيار شارون: **الحقائق الثلاث**. ولسنا

---

(60) حول جونيوس، انظر: «Du Jon,» dans: E. Haag, *La France protestante*, 2ᵉ éd. (Paris: [s. n.], 1876), t. 5, pp. 711-726, (avec bibliographie de ses œuvres); Friedrich Wilhelm Cuno, *Franciscus Junius der Ältere* (Amsterdam: Scheffer, 1891), et Gustave Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, bibliothèque de la revue de littérature comparée; 1 (Paris: Libr. Edouard Champion, 1920), pp. 171-175.

لنجد أي تناقض بين ما ورد في كتابه: **المواجهة الحبّية** الذي أصدره عام 1599[61] وما عرضه في التمهيد من أفكار راسخة في المسيحية:

«إن تأثير الكتب الداعية إلى المحبة واتفاق الآراء سيساعدان، إن شاء الله، على الاقتراب بالعقول والقلوب والأشخاص من القداسة والحقيقة، أو على الأقلّ (إن لم نتمكّن بسبب آثام العالم من التوصلّ إلى هذا الهدف السامي) على التعاضد المسيحي المحب. على أنّا كلّنا نجِدّ لاهثين في طلب الوحدة المشتهاة في القداسة والحقيقة المسيحية»[62].

لا يدخل الإيرنيكون، لسوء الحظ، في عمق هذه الموضوعات لدى معالجته مسألة الحرية الدينية أو تقارب الطوائف. كما لا يأتي على ذكر تسامح الكاثوليك الأهلي في هولندا، فإذا كان يدعو إلى اعتناق «العقائد الأساسية» من أجل تهدئة الصراعات بين الكنائس، فإنه قلما يهتم بالتفاصيل. سوى أنّا لا نغفل اعتدال أحكامه في ما يتعلّق بالكنائس التي يعتبرها رجسة أو هرطوقية، إذ يقول في إشارة منه إلى الكنيسة الرومانية أولاً:

«(ينبغي ألا نحارب) كنائس الله لأنها كنائس وتبقى على صلة بالمسيح حتى ولو كثرت فيها الأخلاق الفاسدة التي لا تنمّ إلا عن الكفر والظلم. قد يكون هذا الشخص أو ذاك من أعضائها شريراً أو حتى أكثريتهم الساحقة، إن جاز القول، إنما ينبغي الاحتراس، ما دمنا قد جعلنا (كلام الله المكتوب) في المرتبة الأولى، من أن ننزع اسم «كنيسة» عن مثل جماعة كهذه تتمتع بشيء من التنظيم وشكل الكنيسة الخارجي فيها لا يزال قائماً»[63].

ثم يتحوّل إلى التعميم لدى معالجته موضوع الهراطقة:

«مهما بلغ رفضهم من خلال الجور والاضطهاد للنظام الذي أرساه المسيح، فلا يمكنهم أن يرفضوا كل نظام، بل نظام هذه الكنيسة أو تلك أو ربما نظام عدد

---

(61) François du Jon, [*Amiable confrontation de la simple vérité de dieu comprise ès écriture Saintes, avec les livres de M. pierre le Charron*] (Leyde: [s. n.], 1599).

(62) حول دحض هذه الحقائق الثلاث، انظر: Jean-Baptiste Sabrié, «De L'Humanisme au rationalisme: Pierre Charron (1541-1603), l'homme, l'oeuvre, l'influence,» (Thèse de doctorat, université de Toulouse, faculté des lettres, 1913), pp. 233-236.

(63) المصدر نفسه، ص 175.

من الكنائس. وقد أثبتوا، فعلاً، أنهم لا يرفضون كل نظام في المطلق بمراعاتهم شيئاً من النظام في أجسادهم وتجمعاتهم. لا بل أكثر من ذلك، يحافظون على ما هو أهم، أعني شكل الكنيسة الخارجي الذي أتينا على ذكره، أي كلمة الله والكتاب المقدس. وما داموا قد أقرّوا بذلك كله، فليس من حقنا أن ندينهم كما لو كانوا منفصلين تماماً عن كل كنيسة»[64].

وقد سأل أحدهم جونيوس ذات يوم عن الكتاب المفضّل بين كتبه، فأجاب: **الإيرنيكون**، مضيفاً: «ذلك أنني كتبت أعمالي الأخرى بصفتي لاهوتياً، أما هذا الكتاب فقد كتبته بصفتي مسيحياً»[65]. وهي دعابة لا تخلو من الجدّ، فقد قصد جونيوس إلى نبذ الغيظ اللاهوتي المسعور الذي كان يدفع العديد من زملائه إلى نعت البابا بالمسيح الدجّال والكنيسة الرومانية «بالمرأة البغيّ» التي تحدّث عنها سفر الرؤيا، لأن حسّه المسيحي وجّهه نحو موقف أكثر حلماً. وهو، لئن لم يُجاهد في سبيل إرساء التسامح في الأنظمة والمؤسسات، قد عمل الكثير، بالتأكيد، من أجل إدخاله إلى القلوب.

5 ـ مدافع علماني كبير عن التسامح
ديرك كورنهارت (1522 ـ 1590)

وجدت قضية الحرية الدينية لها بين البورجوازيين والقضاة في هولندا أكثر المدافعين عزماً وتصميماً. ويعود هذا الموقف في جزء منه إلى سبب عام ذي طابع اقتصادي يرقى إلى بدايات الانتفاضة الثورية ضد إسبانيا. لكنه، بعد نيل الاستقلال الوطني، راح يفرض نفسه بإلحاح متزايد. لم يكن ذلك السبب العام، في حقيقة الأمر، سوى ضرورات التجارة في بلد معظم سكانه من الباعة والبحارة. وكما قال ك. ب. هوفت (C. P. Hooft)، عمدة أمستردام: «إن طبيعة هذه البلاد، وهذه المدينة، بنوع خاص، تفرض بين الناس علاقات تتّسم بالألفة إلى أقصى الحدود»[66]، بحيث يكون نظام الاضطهاد الديني داخل أمة في أوج

(64) المصدر نفسه، ص 176.

(65) أورد هذه العبارة، في: Geeraert Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden* (Amsterdam: J. Rieuwertsz, 1674-1677), t. 2, p. 36.

(66) *Memoriën en Adviezen*, cités par Herman Arend Enno Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek* (Haarlem: Tjeenk Willink, 1947), t. 1, pp. 257-258.

الازدهار ضرباً من «الهرطقة» الاقتصادية. وقد أشار المترجمان غيلدورب وبوغرمان لدى صدور الترجمة الهولندية لمقالة تيودور دو باز ضد الهراطقة، عام 1601، إلى الاعتراض الذي قدّمه الليبراليون في توطئة المقالة من أن التعصّب يسيء إلى التجارة مبديين اغتياظهما من هذه الفكرة، طبعاً: «وهل سيتوقف ازدهار تجارتنا الآن على عمل الشيطان بدل بركة الله؟». على أنه لا يسعنا إلا الاستنتاج باستساغة طبقات الأمة الأكثر نشاطاً لهذه الحجة[67]، حيث لم تخشَ بعض جماعات الوحداويين بعد سينودس دوردرخت الشهير والذي أدان الأرمينية عام 1619، من اعتمادها بهدف تحويل الاضطهاد عنها، فكتبت جماعة لايده تقول: «ليس من يجهل أن حرية الضمير والمعتقد أو التسامح مع الكثير من البدع المسيحية قد أسهمت في تنمية ثروات المقاطعات وعدد سكانها، خصوصاً في مدينة لايده، وأن هذا ما حصل أيضاً في عدّة بلدان أخرى، بعكس البلدان التي تحكمها مناهج مغايرة فتفقدها سكانها وتجارتها وازدهارها»[68]. ولا جدوى هنا من حشد الشهادات، فقد لمس المسافرون والسفراء وأهل الاقتصاد، في أواخر القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر، أن التسامح الفعلي الذي كان سائداً في هولندا هو أحد أبرز العوامل المؤدية إلى نهضة الاقتصاد فيها[69].

على أنّا نغالي إن لم نرَ لدى روّاد التسامح العلمانيين غير انشغالات اقتصادية، فنحن نجد في أوساط البورجوازية والقضاء أشخاصاً مثقّفين ورثوا هذا التقليد الأنسني والمسيحي الذي يبقى إراسم نموذجه الأسمى. وقد ترك لنا بعض هؤلاء أعمالاً حول الحرية الدينية على مستوى رفيع من الأهمية.



(67) ورد هذا النص عند: Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 2, p. 13.

(68) انظر: Brandt, *The History of the Reformation and other Ecclesiastical Transactions in and about the Low-Countries*, t. 3, pp. 385-386. (Le Tome 3 du texte néerlandais n'est pas à la B. N. de Paris).

(69) انظر: Roelof Murris, *Hollande et les hollandais au XVIIe et au XVIIIe siècles, vus par les français* (Paris: Edouard champion, 1925), pp. 226-227; Pierre de la Court, dans: Jean de Witt, *Mémoires de Jean de Wit* (La Haye: Van Bulderen, 1709), t. 1, pp. 42-43 et t. 3, p. 330; Chevalier Temple, *Remarques sur l'estat des provinces-uniès des Pays-Bas faites en l'an 1672* (La Haye: [n. pb.], 1680), chap. V, pp. 195-198, et Bernard de Mandeville, *La Fable des abeilles* (London: [s. n.], 1740), t. 1, p. 276.

كان ديرك فولكرتزون كورنهارت (1522 ـ 1590) في نهاية القرن السادس عشرأبرز الشخصيات في هذا المجال بلا منازع. إنه، بحقّ، أحد أبطال الحرية الدينية الكبار في القرن السادس عشر[70] ولو أن شهرته لم تتعدَّ البلاد الواطئة، على الأرجح. ولد ديرك عام 1522 في أمستردام من والد ثري يتعاطى تجارة الأقمشة. لكن والدته منعت عنه الميراث لاقترانه بفتاة فقيرة تكبره سنّاً، فامتهن الحفر ليكسب عيشه في هارلم. ولما كان شديد الولع بالدراسة فقد انصرف بادىء الأمر إلى قراءة كتابات الإصلاح الناشئ، لا سيّما مؤلّفات لوثر وكالفن وسيباستيان فرانك ومينو سيمونز. لم ينضمّ كونهارت إلى البروتستانتية يوماً بشكل رسمي، لكنه، بالرغم من تماديه في الجسارة الفكرية وإصدار الأحكام البالغة التحرّر على الكنيسة الكاثوليكية ـ إلى حد الكلام على «وثنية رومانية»[71] ـ حافظ على ديانته التقليدية من الناحية الخارجية، ولم يخشَ الانكباب على دراسة اللاتينية، رغم مجاوزته الثلاثين، كيما يتسنّى له متابعة النقاشات اللاهوتية على نحو أفضل، وهو لم يقتصر على مطالعة نتاج آباء الكنيسة بلغاتهم الأصلية بل درس أيضاً مؤلفات قدامى الكتّاب الكلاسيكيين، أمثال شيشرون وسينيكا وترجم بعض أعمالهم.

---

(70) حول كورنهارت، يمكننا العودة إلى المراجع الآتية: F. D. J. Moorrees, *D. V. Coornhert de libertijn* (Schoonhoven: W. N. Van Nooten, 1887); Carl Lorentzen, *Dieryck Volkertszoon Coornhert, der Vorläufer der Remonstranten, ein Vorkämpfer der Gewissensfreiheit* (Jena: H. Pohle, 1886); Bruno Becker, *Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D. V. Coornhert* (Gravenhage: [M. Nijhoff], 1928); H. Bonger, *D. V. Coornhert. Studie over een nuchter en vroom Nederlande* (Lochem: [n. pb.], 1941); Olga Rinck-Wagner, *Dirck Volckertszoon Coornhert 1522-1572 mit besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit* (Berlin: Ebering, 1919); Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries* (London: Macmillan, 1914), pp. 104-113; Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek*, t. 1, pp. 220-233, and Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 12 vols.(Leipzig: [Teubner, 1929]), pp. 95 ss.

Articles Coornhert dans: *Biographisch woordenboeck van protestansche godgeleerden in Nederlanden*, t. 2 (1919), et Koornhert, dans le *Dictionnaire de Bayle*, et H. Bonger, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszoon Coornhert* (Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1954),

يُعالج هذا العمل المميّز والدقيق عدداً من النقاط التي أشرنا إليها من دون أن يمكننا من التوسّع في شرحها. سنشير إليه في الحواشي اللاحقة تحت: *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszo Coornhert*.

(71) من بين أعماله الموجّهة ضد كالفن واحد بعنوان: *Verschooninghe van de Roomsche afgoderye* ([n. p.: n. pb.], 1560).

كان كورنهارت يشغل منصب أمين سر عمدة هارلم عند بداية التحرّكات الثورية، عام 1566، فتوطّدت أواصر المودّة بينه وبين غيوم دورانج، ما تسبب في توقيفه وسجنه في لاهاي في أيلول/ سبتمبر عام 1567. حتى إذا أخلي سبيله بعد أشهر رأى من الحكمة أن يتوارى بضع سنوات عن الأنظار. ثم عاد فظهر، عام 1572، أميناً لسر مجلس هولندا المحلي في هارلم. كان رجلاً مستقيماً، شجاعاً، على جانب كبير من عزّة النفس، احتج بشدّة ضد ابتزاز «الصعاليك» الذين كانوا يأتمرون بغيوم دو لا مارك، حاكم لومي، وضراوة ما يرتكبونه من أعمال. سوى أن الدائرة دارت عليه فاضطرّ إلى الهرب. كذلك كان مصدر ريبة الإسبان بحيث تم استثناؤه، عام 1574، من قرار العفو العام الصادر عن ريكسانس، ولم يعد إلى هارلم إلا بعد تهدئة غاند (عام 1576)، وقد قرر أن يهجر السياسة، ويتكرّس بالكلية للجدل الديني. ظهر نشاطه الجدلي من خلال محاورته المبشّرين وإصداره العديد من الكراريس التي تعالج موضوعات أخلاقية ولاهوتية، ما جعل الأحقاد تنصبّ عليه من جهة الكالفينيين الأصوليين الذين أقدموا على طرده عام 1588 من مدينة ديلفت حيث كان مزمعاً أن يُقيم. ولم يمضِ عامان حتى توفي في مدينة غودا بتاريخ التاسع والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1590. وقد حفرت على شاهدة قبره منظومة للشاعر شبيغل، صديقه المفضّل الذي يضاهيه ليبرالية، وأحد أعنف المعترضين على خرق الكالفينيين معاهدة الديانة[72].

يصعب علينا أن نختصر ببعض الخطوط العريضة شخصية كورنهارت المميّزة، من الناحيتين الخلقية والروحية[73]، فأول ما يقال فيه إنه أنسني مسيحي بحسب التقليد الإراسمي، يركّز اهتماماته شأن سائر الأنسنيين على قضايا الحياة

(72) كتب الشاعر شبيغل (Spieghel) في قصيدة له بعنوان *Nieuwjaar* عام 1578: هؤلاء الذين لم يكونوا يطالبون إلا بالعيش الحر باتوا بعدما حصلوا على الحرية يرفضون منحها للآخرين». هذا ما أورده: **Pieter Geyl, *The Revolt of the Netherlands*, 2nd Ed. (London: Williams and Norgate Ltd, 1945), p. 172.**

(73) هذا ما حاول بونجر فعله حين راح في نهاية أحد فصول كتابه حول الديانة والأخلاق لدى كورنهارت، يحشد لهذا الأخير مختلف النعوت: **H. Bonger, «Spiritualistich, bijbel-humanistisch, perfectistich, christen-moralist, met zwak mystieke en sterk rationalistiche inslag, zo benaderen wij hem het best,» dans: Bonger, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszoon Coornhert*, p. 64.**

الخلقية، حتى ليعتقد أن بمقدور الإنسان التوصّل في هذه الحياة الدنيا، بفضل جهوده الشخصية، إلى أسمى مراتب الكمال الخلقي، مذكّراً بقول المسيح في هذا الصدد: «كونوا أنتم كاملين، كما إن أباكم السماوي كامل»[74]. وإنّا لندين له بمؤلّف شهير أصدره عام 1586 حول «فن العيش الهنيء»، وهو عبارة عن موجز في الأخلاق يستوحي من الفلسفة الرواقية وقيم المسيحية.

كان كورنهارت، على الصعيد اللاهوتي، يخالف العقيدة الكاثوليكية في عدد من النقاط مخالفته لمبادئ الكالفينية واللوثرية، فقد حارب القَدَرية الكالفينية بشدة محاربته لفكرتي الارتهان الخلاصي والعدالة الجزائية لدى لوثر. كما عارض عقيدة الخطيئة الأصلية عند الكاثوليك وقابليتها الوراثية[75]. ذلك أنه ينظر بعين الريبة إلى كل ما من شأنه أن يهدّد الحرية الإنسانية، فلا عجب إذا كان رجال الدين البروتستانت قد اتهموه، عام 1582، بإحياء هرطقات بيلاجيوس وسلسيوس، على أثر صدور كتابه في دحض تعليم هايدلبرغ المسيحي[76].

فهل يصح، بالنظر إلى ما تقدّم، أن ننعت كورنهارت بالعقلاني؟ الحق أن أعماله تنطوي على بعض خصائص العقلانية مما يخوّلنا تفسير قوله المأثور (weet of rust) كالآتي: «إعرف الأشياء التي يمكنك معرفتها ودع ما سوى ذلك بسلام»[77]. إلا أننا نرتكب خطأ تاريخيّاً إن اعتبرناه من روّاد فلسفة الأنوار، فقد تأثّر بالصوفية الروحانية أيّما تأثير، واطّلع على أعمال سيباستيان فرانك، لا بل كرّس لها ذاته، كما تعرّف إلى هندريك نيكلايس مؤسس عائلة المحبة (Familia caritatis)، منذ العام 1555، وظلّ على علاقة معه مدة ثماني سنوات ولم يفترق عن هذا النبي إلا عندما أفرط في الهذيان[78]، ففي نظر الصوفيين الروحانيين أن

---

(74) يسميه برونو بيكر «رسول الكمالية»، انظر مقالته في: *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis*, t. 19 (1926), pp. 59-96.

انظر أيضاً: الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 5، الآية 48.

(75) Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 tomes en 2 vols. (Leipzig: W. Scholl), t. IV, 2e p., pp. 671-674.

(76) انظر: Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 1, p. 696.

(77) انظر: Bonger, Ibid., p. 42.

(78) Bruno Becker, *Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D. V. Coornhert* (Gravenhage: [M. Nijhoff], 1928), p. 13, et «Thierry Coornhert et Christophe Plantin,» Le Compas d'or De Gulden passer, nouvelle série, 1re année (1923), pp. 101-102. =

الأولية ليست للعقل البشري ولا حتى للكتاب المقدس، بل للروح القدس الذي يوجّه النفوس الفردية بكلامه الداخلي، وبملء الحرية. لقد كان كالفن منذ العام 1562 يأخذ على كورنهارت هذا التوجّه، ما حدا الجدلي، في إحدى دفوعاته الأولى، إلى مهاجمة رئيس الإصلاح الفرنسي في مسألة الكنيسة المنظورة والاحتفالات الخارجية[79]. لكن هذا الأخير ردّ عليه بحدّة في كرّاس له بعنوان: **ردّ على هولندي مغمور يدفع المسيحيين إلى تدنيس أجسادهم بكل عبادات الأوثان بحجة تحويلهم إلى روحانيين**[80]، آخذاً عليه تصديقه «أحلام رجل خيالي يُدعى سيباستيان فرانك» ما جعله لا يقيم أي وزن للاحتفالات الخارجية ويكتفي بكنيسة غير منظورة تضمّ النفوس المنقادة لروح الله. من هنا ندرك لماذا لم يراود كورنهارت أي ميل للابتعاد عن الممارسات الكاثوليكية والانضمام إلى أي كنيسة أو بدعة بروتستانتية، إذ كتب في كرّاسه يقول: «ما من احتفال على وجه الأرض ولا عبادة دينية يمكن أن يقود سوء استعمالهما إلى تدنيس ضمير نقي أو قلب نقي». لذا كان من الأفضل أن يبقى المرء حيث هو.

كان كورنهارت أشد تأثراً بالروحاني سيباستيان فرانك منه بسيباستيان كاستيليون، مع أن جدليّنا كان مطّلعاً حق الاطلاع على أعمال أنسنيّ بال التي عُني، كما رأينا[81]، بترجمة بعض منها. ذلك أن كورنهارت لم يكتشف كاستيليون، على الأرجح، قبل عام 1587[82]، ولا قُيّض لهذا الأخير، بالتالي،

= حول علاقات كورنهارت بالصوفين الروحانيين، انظر: Bonger, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszoon Coornhert*, pp. 107 ss.

(79) إنه الكتيّب: *Verschooninghe van de Roomsche afgoderye*, reproduit dans les oeuvres complètes de Dirck Coornhert, *Coornherts wercken*, Waer van eenige noyt voor desen gedruct zyn; [The Editor's Preface Signed: C. Boomgaert] (Amsterdam: Lacob Aertsz. Colom, 1630), t. 3, pp. 18-24.

انظر: Oga, *D. V. Coornhert (1522-1572) mit besonder berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit* (Berlin: [n. pb.], 1919), p. 29 ss., and Becker, *Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D. V. Coornhert*, p. 14.

(80) Michel Servet, *Calvini Opera*, t, 9, pp. 585-628.

(Philipp Melanchthon, John Calvin et Huldrych Zwingli, *Corpus Reformatorum*, 98 vols. (Halle: [n. pb.], 1834-1928), t. 37).

(81) انظر ص 835 ـ 836 من هذا الكتاب.

(82) انظر: B. Becker, «Coornhert en Castellio,» Paper Presented at: *Handelingen van het 18de Nederlandsche Philologen-Congres* (Nimègue: [n. pb.] 1939), pp. 49-51.

أن يوجّه مسيرته الروحية، وإن يكن قد أمدّه بعون ثمين في السنوات العشر الأخيرة من جدالاته، كما يستفاد من قوله عام 1580: «لقد وجدت من الحقيقة والتقى والثقافة في صفحة واحدة من كتابات كاستيليون ما لم أجده في كتب كالفن وباز كلها مجتمعة»[83].

* * *

يبدو أن النقاشات الشفهية مع الوعّاظ الكالفينيين قد استهوت كورنهارت فمضى يبحث عنها. وأشهرها في ديلفت (شباط/ فبرير عام 1578)[84] ولايده (نيسان/ أبريل عام 1578)[85] ولاهاي (تشرين الأول/ أكتوبر عام 1583)، على أثر هجوماته على كتاب هايدلبرغ للتعليم المسيحي[86]. نقاشات صاخبة ما كانت لتنتهي لو لم يقرّر الحاكم وضع حدٍّ لها. لقد هاجم كورنهارت نقاطاً عديدة من العقيدة، أخصّها القدَرية الخلاصية، كما قاوم بحدّة طموح المُصلحين إلى فرض حصرية عبادتهم ومعتقدهم بالقوة. لكنه كان في نضاله من أجل الحرية الدينية أكثر ما يعوّل على كتاباته التي تعمّد وضعها بالنييرلندية وليس باللاتينية، وبصيغة حوارية، في الغالب، لأن هدفه كان الوصول إلى الرأي العام متخطياً دائرة المثقفين واللاهوتيين الضيقة[87].

رأينا أن صدور أول ملصق إعلاني يمنع العبادة الكاثوليكية كان عام 1581[88]، حيث بدت سيطرة الكالفينية الحصرية في طريقها إلى التوطّد على الرغم من معاهدة الديانة. كذلك أخذت دعوة كورنهارت التحرّرية تزداد زخماً

---

(83) Coornhert, *Coornherts wercken*, t. 2, f°538.

(84) Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 1, p. 597.

(85) المصدر نفسه، مج 1، ص 597.

(86) المصدر نفسه، مج 1، ص 696 وما يليها.

(87) صدرت مجموعة كورنهارت في أمستردام في ثلاثة مجلّدات ضخمة، عام 1630 (*Coornherts wercken*). وإذا كنا نجد عرضاً مفصّلاً لمضمونها في: *Bibliotheca belgica* (Gand: n. pb., 1880-1890), Ire série, t. 6,

فإن بونجر يشير، هو الآخر، في فصل مميّز من كتابه إلى أهم أعمال كورنهارت التي تعالج مسألة التسامح: Bonger, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszoon Coornhert*, p. 1-29.

(88) انظر ص 826 من هذا الكتاب.

اعتباراً من هذا التاريخ، حيث قبل في شهر أيار/ مايو عام 1581 أن ينظّم عريضة باسم كاثوليك هارلم ويرفعها إلى أمير دورانج بهدف منحهم حرية العبادة في مدينتهم[89]. «فالرومانيون، كما يشير، ما برحوا منذ أربع أو خمس سنوات يعيشون في سلام متبادل مع مواطنيهم، أليس ذلك دليلاً على إمكان التعايش الهادئ على الأقلّ بين ديانتين في مدينة واحدة؟» لكن العريضة المرفوعة إلى السلطات العليا لم تلقَ جواباً، ولم يطل وقت حتى ألغيت العبادة الكاثوليكية رسمياً في مدينة هارلم.

وقد رأينا كورنهارت، في العام التالي 1582، يسهم في تنظيم عريضة أخرى مشفوعة بتنبيه، إذ قام شخصيّاً بصياغة المذكّرة الموجّهة من سلطات لايده إلى الهيئة التمثيلية في هولندا ردّاً على قرارات سينودس ميدلبورغ الأخير[90]. ولما كان هذا السينودس الذي أدان كولهايس بتهمة الهرطقة يتميّز بتصلّب قراراته واعتزامه فرضها على الجميع، بمن فيهم الحكّام، فقد لفت كورنهارت إلى طبيعة العصيان الوطنية لا الطائفية ضد إسبانيا، وكيف أن الكاثوليك والبروتستانت اتفقوا «على صون السلام، دونما اعتبار للديانة، وحماية بعضهم بعضاً من مكائد العدو الحربية»، فلماذا التعصّب والإصرار على نقض هذا العهد، بإثارة منافسات طائفية خطيرة؟ «إنّا نعتقد، بالعكس، أن من الأفضل للدولة أن يحتفظ كل شخص بمعتقده في حياته الخاصة، فنبقى كلنا موحّدين في السعي نحو الخير العام بدل أن نغيظ جيراننا وحلفاءنا بالبحث عن وحدة تعسّفية مصحوبة بالشتائم والاتهامات بالهرطقة». ولم يكن كورنهارت في ذلك إلا ليستعيد، عموماً، حجج «السياسيين» المعتدلين وتمييزهم المستحدث عهدذاك بين الوحدة المدنية والوحدة الدينية.



(89) «Requeste der Catholijcken tot Haerlem met sijnen aen-cleven,» dans: *Coornhert, Coornherts wercken*, t. 1, fol. 537-550).

(90) انظر: Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 1, p. 667.

Remonstrance of vertoogh by die van Leyde den heeren, ritterschappen ende steden, representerende de staten's landt van Hollandt (s. l.: s. n., 1582), (Knuttel, n°621); reproduit dans: Coornhert, *Coornherts wercken*, t. 2, pp. 185 et ss. Extraits dans Rogge, *Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten*, t. 1, pp. 248-253.

تلك السنة بالذات (1582) نشر كورنهارت أحد أهم مؤلّفاته حول الحرية الدينية بعنوان: **سينودس في حرية الضمير**[91]. وهو عبارة عن حوار يعرض الكاتب من خلاله أعمال سينودس وهمي تم عقده في مدينة خيالية أسماها فرايبورغ عام 1582، وقد أهداه «إلى جميع الأشخاص الأتقياء المحايدين وجميع خدّام الديانة المُصلحة العقلاء في البلاد الواطئة، واللافت، لدى سيباستيان فرانك هنا، هو استعماله صفة المحايدين المألوفة. أما الأعضاء المنتدبون للسينودس فهم: العلاّمة جيزونياس، نائب الرئيس، وعالمان آخران، الأول كاثوليكي والثاني من المصلَحين، وأخيراً، جملائيل الناطق باسم كورنهارت. وقد اشترك في النقاش كل من كالفن وباز وبرنز وبولينغر وف. موسكولوس إلى جانب عدد من العلماء الكاثوليك، هم: ميليخيور كانو، وهوسيوس، ورروار تابير. وللسينودس رئيس، بالطبع، يُدعى دانيال لكنه غائب على غرار المسيح الذي لن يظهر إلا في نهاية الأزمنة. ولما كان المؤلّف قد أورد في مستهل كتابه لائحة من ثلاثة وعشرين مرجعاً استخدمها لتوثيق عمله، فقد أمكننا التأكد من اطلاعه على كتاب كالفن: **الإعلان من أجل المحافظة على الإيمان الحقيقي** وكتاب تيودور دو باز: **بحث في الحاكم** وكتاب أكونتيوس: **أحابيل الشيطان**، فضلاً عن أعمال فرانك وكاستيليون.

يتألف هذا السينودس من تسع عشرة دورة تختص كل منها بمسألة محدّدة: هل الكنائس المنظورة معصومة عن الخطأ في الشأن الإيماني؟ ما قيمة الشواهد والأدلة المستقاة من التاريخ القديم والتقليد؟ ما القول في المؤسسات والاحتفالات غير الكتابية؟ لمن يحق الفصل في الأمور العقائدية؟ هل محاكمة الهراطقة من حق السلطات الكنسية أم السلطات المدنية؟ ما المقصود بحرية الضمير والمعتقد؟ هل يجوز للاهوتيين، بحسب **الكتاب المقدس**، أن يطلبوا حماية الحاكم؟ هل يجوز إعدام الهراطقة؟ وغيرها من مسائل، فما يريده كورنهارت هو الفصل في مسألة الضلالات العقائدية على اختلاف مظاهرها وتعرّف الموقف الذي يتعيّن اتخاذه من السلطات المدنية والدينية. وفي نهاية الحوارات جدول ـ «ميزان» يتألف من قائمتين متوازيتين يعرض فيها الكاتب إحدى ست عشرة ضلالة من أفدح ما يُنسب إلى الكثلكة من ضلالات، بالتناظر مع مقاطع أخرى تمّ اجتزاؤها من كتابات بروتستانتية تعلّم «ضلالات» مشابهة!

(91) Coornhert, *Coornherts wercken*, t. 2, f°1-42.

وهي طريقة مبتكرة في التشكيك بقيمة المعايير الموهومة التي يعتمدها مختلف المصلحين من أجل تحديد مواطن الضلال والصواب العقائديين، ففي هذه الحالة يحسن بالحزب الكالفيني أن يترك الناس وشأنهم بدل أن يسعى إلى فرض ما يظن أنه الحقيقة عليهم، بالقوة.

وهي العبرة نفسها التي يمكننا استخلاصها لا من الدورة الأخيرة وحسب، بل من معظم دورات السينودس السابقة حيث ينصح نائب الرئيس جيزونياس الأعضاءَ أن ينتظروا مجيء الرئيس دانيال - وبتعبير آخر السيد المسيح نفسه - ولا يوكلوا إلى أي سلطة أرضية حق التمييز والجِرم وإعدام «الهراطقة»[92].

وأما الدورة الحادية عشرة حول حرية الضمير والمعتقد فتستدعي أن نخصّها بكثير من الانتباه، حيث يُبيّن جملائيل - أي كورنهارت - استناداً إلى مثل ألمانيا وبولونيا، أن حرية كهذه لا تعكّر حياة الدول، وأنها يجب أن تشمل حرية العبادة «التي تراها هذه الفئة أو تلك ضرورية للخلاص». وأكثر ما يهوى الاستشهاد به، من نصوص الكتاب المقدس الدّالة عليها، هو كلام الرسل: «أمن البر عند الله أن نسمع لكم أم الأحرى بنا أن نسمع لله؟ أحكموا أنتم»[93]، كذلك «القاعدة الذهبية»، قاعدةَ المعاملة بالمثل التي أوصى بها السيد المسيح والتي غالباً ما استعان بها في مناقشاته سيباستيان كاستيليون: «فكل ما أردتم أن يفعل الناس لكم، إفعلوه أنتم لهم»[94]، مستنتجاً بأن «هذه القاعدة تصلح للفريقين أو بالأحرى للجميع، فكلنا لها خاضعون، ومجبرون على العمل بموجبها إلى حين يأتي السيد ويستعين بفعَلته لفصل الحبّ عن العُصافة، في موسم الحصاد»[95].

من أبرز ما يطالعنا في هذا السينودس، أيضاً، موقف كورنهات من سلطات الحاكم الذي يرفض أن يجعل منه مجرّد منفّذ لرغبات الخدّام الكنسيين، بالطبع، من دون أن يكون مؤيداً للنظرية «الإراستية». أما إذا كان قد دافع عنها في كتابه

---

(92) انظر: المصدر نفسه، v° 20 f°، v° 42.

ليس بمقدور أي امرىء أن ينصّب نفسه حاكماً في أمور الإيمان أو الهرطقة: لا ينفكّ كورنهارت يكرّر هذه الفكرة، انظر: Bonger, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszoon Coornhert*, pp. 72 ss.

(93) الكتاب المقدس، « أعمال الرسل،» الأصحاح 4، الآية 19.

(94) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 7، الآية 12.

(95) Coornhert, *Coornherts wercken*, f°23. Voir aussi le chapitre de Bonger sur l'inviolabilité de la conscience selon Coornhert, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszoon Coornhert*, pp. 41 ss.,

تبريرات حاكم لايده (1579)، فقد اضطرّ في نهاية السنة عينها إلى نشر اعتراض على الهيئة التمثيلية في هولندا بسبب منعها إياه من دحض ضلالات خدّام ديلفت كتابيّاً وشفهيّاً، على السواء[96]. لقد كشف له قرار الهيئة التمثيلية هذا خطورة تحكيم الحاكم في الخلافات الدينية. من هنا رأيناه في السينودس ينزع عن السلطة المدنية أهليّة البتّ في شؤون الهرطقة والدين. ألم يُحكم بالموت على الأنبياء والشهداء وحتى على المسيح نفسه، بسبب ادّعاء مثل هذه الأهلية؟ لذا يحسن بنا ألا نعهد إلى الحاكم بسوى دور الحماية الزمنية: «أوَ ليس إخماد الهرطقة بالحق دون المسّ بشخص الهرطوقي أقلّ خطراً من أن يقتل عضو كريم في المسيح بسبب إساءة استعمال السيف الزمني؟ أوَ ليس من الأفضل لنا أن نقيم الأمير حارساً أميناً يحمي الخراف من خطر الذئاب من أن نجعل منه ذئباً مفترساً يفتك بقطيع المسيح البريء؟»[97] بمثل هذا الكلام يتوجّه جملائيل إلى الأمراء المسيحيين قبيل اختتامه الدورة التاسعة عشرة، إذ يقول:

«لا تصدّقوا الذين ينصحونكم بإراقة الدماء بسبب الدين ويريدون أن يجعلوا منكم جلّادين. ثقوا أنهم كانوا لينصحوكم بعكس ذلك لو كانوا هم المضطهَدين... ألا وطّدوا السلم بالسيف الذي أعطاكم إياه الله! قاصصوا المجرمين، عاقبوا الخونة وشهود الزور ومن هم على شاكلتهم. أما بخصوص الدين، فادرأوا عن أبناء الله عنف أعدائهم. تلك هي مهمّتكم. ولا شأن للسيف بتعليم اللاهوت، وإلا طالبكم اللاّهوتيون بتقلّد السيف دفاعاً عن آرائهم الخاصة وحذا حذوهم الأطباء والجدليون والخطباء وأصحاب المهن الحرّة، فإن كنتم عاجزين عن حماية كل هذه المهن بالسيف، فما أعجزكم عن حماية اللاهوت! ذلك يصح أيضاً في كل ما يتعلّق بالروح والمشاعر الداخلية. وإذا كان الطبيب البارع يستطيع إثبات نظريته بعلمه من دون مساعدة الحاكم، فلمَ لا يستطيع اللاهوتي أن يفعل الشيء نفسه؟ لقد استطاع المسيح ذلك كما استطاعه الرسل،

= يشير نفس هذا المؤلف أن ليس بين كتاب القرن السادس عشر واحد يولي أهمية لمبدأ المعاملة بالمثل نظير كورنهارت (ص 64).

(96) Coornhert, «Van den aengegeven dwangh in der conscientien binnen Hollandt,» *Coornherts wercken*, t. 1, f°469-472.

(97) المصدر نفسه، مج 2، ر° 20 f°.

حول موقف كورنهارت من العلاقات بين الكنيسة والدولة، انظر: Bonger, Ibid., pp. 48-56.

كما إن خلفاءهم من بعدهم يستطيعون. إحموا جسد أبناء الله بالسيف الزمني. على أن سيفاً كهذا لا يمكنه أن يدرك النفوس. كونوا حكماء،إذاً، واتّبعوا نصائح المسيح وإيّاكم أن تطيعوا تعاليم المسيح الدجّال!»[98].

ها إنا ندرك السبب الذي من أجله أقام كورنهارت جملائيل متحدثاً باسمه في السينودس، فكما قام ذلك العضو القديم في المجمع يطالب زملاءه بعدم الإساءة إلى الرسل[99] كذلك أراد هذا الجدليّ أن يقنع حكّام عصره بتجنّب كل تدخّل مباشر في شؤون الدين، فالله وحده قادر أن يتكفّل بنصرة الحقيقة، في هذا المجال. أما اللجوء إلى القوّة الخارجية للدفاع عنها فباعثه افتراضنا أنها عاجزة عن ذلك بنفسها مما يتسبب في إهانة المسيح وروح الله[100].

كذلك قام كورنهارت، عام 1582، بنشر حوار طريف موجز حول «كيفية تخفيض عدد الفِرق»[101]، حيث اقترح، في إشارة منه إلى إنابة شارلكان (عام 1548)، أن يُصار إلى الاتفاق على «إنابة جديدة» يتم العمل بموجبها «إلى حين الإجماع على العقيدة الواجب اتّباعها»، وبانتظار ذلك، تتكفّل السلطات العامة، كما جرت العادة في العهدين القديم والجديد»، «بمنع الوعّاظ عند اعتلائهم المنبر من التفوّه بأي شيء، وعظاً كان أم قراءة، عدا ما ورد في نص الكتاب المقدّس الواضح من دون زيادة ولا نقصان. وكان كورنهارت يأمل أن تساعد هذه التدابير على التخلّص من السفاهات الكلامية والقضاء على الانقسامات واقتلاع الشيع من جذورها، مضيفاً أنه يجب «إصدار التعليمات للشعب تحت طائلة الغرامات المالية بأن يؤتى إلى الحاكم بكل الكتب التي تعالج مسائل الكتاب المقدس وتتضمن أموراً خارجة على الكتاب المقدس». والحاكم يحتفظ بها إما ليعيدها لاحقاً وإما لكي يتصرّف بها على قدر ما يجد ذلك مفيداً».

من الصعب أن نعرف إلى أي مدى كان هذا الجدلي يأخذ إيحاءاته على

---

(98) *Coornherts wercken*, t. 2, XIXe session, f°42 r°.

(99) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 34 ـ 39.

(100) انظر الدورة السابعة عشرة: Coornhert, «La XVIIe session,» *Coornherts wercken*, t. 2, f°37-38.

(101) Coornhert, «Middel tot minderinge der Secten (1582),» *Coornherts wercken*, t. 3, f°394-397.

محمل الجد، لكننا نراه بعيداً كل البعد عن مطالبة السلطات العامة بالتزام الحياد المجرّد من الكنائس والفرق، وإذا كان قد أنكر عليهم حق فرض اعتقاد أو قرار عقائدي، فإنه يعترف بشرعية بعض القوانين الموضوعة خصيصاً لتهدئة المنافسات الدينية.

* * *

ولسنا لنرى بين السجالات التي خاضها كورنهارت واحداً أثار ضجة مثل التي أثارها سجاله مع جوست ليبس في غضون العامين 1589 ـ 1590. كان هذا الأنسني الشهير قبل ارتداده إلى الديانة الكاثوليكية يُدرّس اللاتينية في جامعة لايده[(102)] منذ العام 1578، حيث بدا في الظاهر مطمئناً إلى الكالفينية مثلما سبق له في الماضي أن ارتاح إلى اللوثرية في جامعة إينّا. وقد أصدر عام 1589 في لاهاي مؤلّفه الشهير: **ستة كتب في السياسة أو في العقيدة المدنية**[(103)] الذي يعالج في الباب الرابع منه (الفصول 2 ـ 4) سلطة الأمير في الشأن الديني[(104)]. لكننا إذا نظرنا إلى تعليمه، ألفينا موقفه، منذ البداية، معتدلاً نسبياً، فهو يوافق، بالطبع، على توسيع «حكمة» الأمير بما يجعله محيطاً «بالشؤون الإلـهية والأمور البشرية، على السواء»، لكنه يضيف أن التصرّف بالقدسيات ليس من حقه، مبدئيّاً: «وأقصى ما يحق له هو المراقبة والسهر، إذ إن هدفه هو حماية الدين لا البتّ في شؤونه». علماً أن ليبس كان، من جهة ثانية، يدافع بعزم عن الوحدة الدينية في الدولة. هنا يكمن أصل المسألة التي ستتسبب له بالخلاف مع كورنهارت: هل من واجبنا، في ظل ظروف كهذه، أن نعاقب على كل انشقاق؟ ونعاقب كل من يُخطىء ضد الديانة؟ وجوابه أن التمييز واجب بين المنشقين المسالمين (الذين يخطئون سرّاً) والمروّجين للضلال (الذين يخطئون جهاراً). أما

---

(102) انظر: M. Roersch, «Lipse,» dans: *Biographie nationale de Belgique*, t. 12, pp. 239-289,

للاطلاع على تطوّر موقفه الديني يمكننا مراجعة مقالة أمانّ في: Amann, dans: Vacant and E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris: [s. n.], 1895-1950), t. 9, C. 778-783,

يُسمي المونسينيور أمانّ مجادل ليبس «شخصاً يُدعى كورنهارت» من غير أن يشكّك بشهرته الواسعة، على الإطلاق.

(103) أعيد نشر هذا الكتاب مراراً وضمّ إلى *Opera omnia*، انظر: Juste Lipse, *Opera omnia*, 4 vols. (Vesaliae: Apud A. Ab Hoogenhuysen et societatem, 1675), t. 4, pp. 1-272.

(104) *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, pp. 62-67.

الأولون فلا يصح التعرّض لهم[105]، وأما الآخرون «فلا مجال للرأفة بهم». ولا يتوانى هذا الأنسني عن الاستشهاد بـ «فيليبيّة» شيشرون الثامنة، إثباتاً لقوله: «إحرق، إقطع، فإن من الأفضل أن يهلك أحد الأعضاء من أن يُقضى على الجسم بكامله»، حتى ليخيل إلينا، في نهاية المطاف، أن ليبس يمتدح الفأس والمحرقة!

كان ردّ فعل كورنهارت عنيفاً أمام هذه الأقوال، إذ تبادل معه، في البداية، رسائل تتسم بالجفاء[106]، ثم تفاقمت الأمور بينهما على الرغم من توسّط بعض الأصدقاء المشترَكين، إلى أن نشر كورنهارت، عام 1590، أحد أهمّ مؤلفاته في حرية الضمير وردع الهراطقة[107]، حيث لم يكتفِ بمهاجمة جوست ليبس بل طاول بانتقاداته اللاهوتي الكاثوليكي جاك باميليوس الذي كان قد أصدر منذ فترة وجيزة كتاباً بعنوان: رفض تنوّع الديانات (أنفرس عام 1589)[108]، كما تعرّض لمقالة تيودور دو باز: في الحاكم[109]. وكان موضوع الجزء الأول من كتاب كورنهارت يتمحور حول هذه العبارة: «إن من يحمي الديانة بكلمته، كلمة الحق، هو الله نفسه لا الأمير بسيفه الفولاذي»[110]. وبكلمة أخرى، فليس بمقدور أي

---

(105) جاءت طبعة 1596 أكثر تشدّداً بعد عودة ليبس إلى الكثلكة حيث قال: يجوز في الأزمنة العادية تركهم يعيشون بسلام، أما في زمن الثورات، فلست متأكداً من ذلك. حول هذه الطبعات والخصوصيات يمكننا مراجعة: Ferdinand Van Der Haeghen, *Bibliographie lipsienne*, 3 vols. (Gand: C. Vyt, 1886-1888). Il Fait partie de la *Bibliotheca Belgica*.

(106) انـظـر: Guillaume Henri Marie Delprat, *Lettres inédites de Juste Lipse concernant ses relations avec les hommes d'état des provinces-unies des Pays Bas* (Amsterdam: C. G. Van der Post, 1858), préface.

(107) *Proces van't Ketter-dooden onde dwangh der conscientien tusschen Justum Lipsium, schrijver van de Politien anno 1589 daer voor, ende Dirck Coornhert daer teghen sprekende* (Gouda: n. pb. 1590), reproduit dans Coornhert, *Coornherts wercken*, t. 2, f° 44-172, et *L'Epitome processus de occiendis haeretici,s*

ما صدر بعد موت كورنهارت لا يعدو أن يكون موجزاً باللاتينية للمؤلف الضخم الموضوع باللغة النيرلندية.

(108) يتناول كورنهارت هذا المؤلَّف بالنقد في ختام الجزء الأول من كتابه 109-100f°. في ما خصّ باميليوس، انظر ص 257 من كتابنا هذا.

(109) يحتلّ نقد تيودور دو باز الجزء الثاني من: *Proces van't Ketter-dooden onde dwangh der conscientien tusschen Justum Lipsium, schrijver van de Politien anno 1589 daer voor, ende Dirck Coornhert daer teghen sprekende*, f°113 ss.

(110) [Coornhert, *Coornherts wercken*, livre I, n°57, f°56].

سلاح زمني أن يحمي الكنيسة:

«لا يفوت أمراء هذا العالم التباهي بأنهم حُماة الكنيسة المسيحية، لكنَّ أيَّ سلاح هو عاجز عن حماية الكنيسة، لأن ملكوت المسيح ليس من هذا العالم، فمن أراد أن يكون حامياً للكنيسة عليه أن يحمل سيف بطرس وبولس لا سيف أغسطس قيصر أو نيرون. إن الأباطرة يحمون المدن والبلدات بسيفهم المنظور، أما الرسل فيدافعون عن الكنيسة بالسيف الروحي، أي كلمة **الإنجيل**، وأيضاً بالعذابات التي يتحمّلونها شهادة لهذه البشارة»[111].

لقد حسم هذا الجدلي المسألة، كما في السينودس، بفصله ما بين الروحي والزمني كما كان يفعل في فرنسا «السياسيون» المعتدلون، وهو يختلف بذلك لا عن كولهايس فحسب، بل أيضاً عن «الإراستيين» المتسامحين الذين سيلتحق بهم غروسيوس، فالموقف الذي يعتمده ليبس يولّد، برأيه، بلبلة لا تُطاق، كما إنّه لا يستند إلى **الكتاب المقدّس**:

«يتكلم جوست ليبس على حكم الأمور الأرضية والإلـهية، فيخلط بينها إذ يعهد بهما إلى الأمير الزمني كما لو كانت سلطته تشمل المجالين معاً. لكن الواقع غير ذلك، لأن ما يفصل بين هذين الحكمين بعيد بعد الأرض عن السماء. وقد كان حريّاً بجوست ليبس أن يبرهن عن صحة نظريته، لكنه تحاشى ذلك»[112].

ليس الأمير، إذاً، رأس الكنيسة ولا ذراعها الزمنية، لذا كان في إمكانه إعدام مجرمي الشأن العام لا الهراطقة. أضف إلى ذلك أن عملية الردع الدموي للأخطاء الدينية هي عديمة الفاعلية، كما رأينا لدى الأناباتيست، فإن هذه البدعة لم تفتأ، على الرغم من اضطهاد الجميع لها تواصل انتشارها في كل مكان[113].

---

(111) المصدر نفسه، الكتاب الأول، رقم 133، 61م.

(112) المصدر نفسه، رقم 15، 54 م. يدعم كورنهارت طرحه ببعض المقاطع المأخوذة من بحث حول مفاوضات كولونيا (1580): *Annoteerder opte keulsche Vrede-hantel*. يستوحي واضع هذه المقالة من كتاب المدينتين للقديس أغسطينوس، حيث يرى المؤلف في هابيل رمزاً لملكوت الله الذي برأسه المسيح، وقايين رمزاً لمملكة هذا العالم التي يرأسها الحاكم، وهكذا تكون هاتان المملكتان مختلفتين، بحسب قوله، اختلاف السماء عن الأرض، والنفس عن الجسد، والأبدي عن الزمني (المصدر المذكور، 54م). ولم يكن هذا المؤلّف إلا أغايوس ألبادا، صديق كورنهارت الحميم، انظر: Bonger, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszoon Coornhert*, p. 18.

(113) انظر: Dirck Coornhert, *Epitome processus de occidendis haereticis, et vi conscientiis inferenda, inter Justum Lipsium* (Goudae: Typis C. Tournaei, 1626), p. 49.

أما الجزء الثاني من المؤلَّف، وهو مدين بالكثير لكاستيليون، فيؤكّد لاشرعية إعدام الهراطقة بعكس ما يذهب إليه تيودور دو باز. وفيه تطالعنا من جديد نصوص آباء الكنيسة منقّحة مع بعض الإضافات، إلى جانب كتابات المؤلّفين المعاصرين التي كان أنسنيّ بال قد جمعها في مقالته في الهراطقة(114). وقد بدا كورنهارت منطبعاً بروحية هذا الأخير عندما استرسل في شرح مطوّل لعقوبات العهد القديم ضد عبدة الأصنام والمجدّفين والأنبياء الكذبة، موضحاً أنه لم يتبقَّ من هذه الشرائع سوى ميزتها النموذجية، وقد غدت باطلة من حيث مضمونها الحرفي(115)، كما إنّ العقوبات القاسية التي يحكي عنها التاريخ المقدس باتت متعذّرة التطبيق(116). ويتساءل: أين هي المواضع التي تتطرّق فيها الشريعة القديمة إلى الهرطقة؟ لم يأتِ موسى للهرطقة على ذكر ولا أتى على ذكر الهراطقة وإعدامهم، فلا يسعنا الخلط بين التجديف أو عبادة الأصنام، وبين الضلال في الشأن الإيماني، من دون التماس الدليل(117). أما بالنسبة إلى الشريعة الجديدة، فإن العقوبات المشار إليها، كتلك التي حلّت بحننيا وسفيرة(118) وبريشوع الساحر(119)، ليست من البشر بل من الروح القدس(120). لا شك في أنه

(114) Sébastien Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, édition nouvelle, publiée par les soins de A. Olivet; préface de E. Choisy (Genève: A. Jullien, 1913), livre II, chapitre X ss., f°140ss.

(115) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، f°148-149, c. 15.

(116) يتفحّص كورنهارت، على التوالي، كل ما جمعه دو باز في مقالته من أمثلة: الكتاب المقدس، «سفر الخروج، الأصحاح 32، الآيات 33 ـ 35؛ سفر الأخبار الثاني، الأصحاح 15، الآيات 12 ـ 13؛ «سفر الملوك الأول،» الأصحاح 18، الآية 40؛ سفر الملوك الثاني، الأصحاح 9، الآيات 6 ـ 7 والأصحاح 9، الآيات 15 ـ 16، وغيرها... حول مجادلات كورنهارت ضد استخدام عقوبات العهد القديم: Bonger, *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszoon Coornhert*, pp. 33-37.

(117) Castellion, Ibid., livre II, c. 17, f°154.

(118) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآية 10.

(119) المصدر نفسه، «أعمال الرسل،» الأصحاح 13، الآيات 8 ـ 11.

(120) Castellion, *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, livre II, c. 20, f°157 ss.

في ما خصّ سائر نصوص العهد الجديد التي ورد الاستشهاد بها لدى كورنهارت، انظر مؤلّف بونجر نفسه، ص 37 ـ 40 و118 ـ 122 (جلاتيل).

يتحدّث عن الهرطقة، في نهاية الأمر، إنما ليس من باب التوصية بقتل الهرطوقي الذي لم يأمر القديس بولس بسوى تجنّبه بعد إنذاره أولاً وثانياً: «الرجل المبتدع بعد الأنذار مرّة ومرّتين أعرض عنه»[121][122].

وقد تملّك جوست ليبس بدوره غيظ شديد بسبب هذا الدحض الطويل، فاستحصل من سلطات لايده على تحذير علني من كتاب كورنهارت[123]، واجتذب إلى قضيته الهيئة التمثيلية في هولندا فأمرت بمنع إعادة طبعه[124]. وأخيراً، قام بهجوم مضاد في كرّاس له بعنوان: **كتاب في وحدة الديانة غير القابلة للنقاش**[125]. ويظهر أنه كان مغتاظاً من نشر هذا الكتاب باللغة العامية اعتقاداً منه بأن طرح المسألة خارج دائرة أهل العلم والثقافة الضيّقة النطاق قد يسيء إلى شهرته. وقد حافظ ردّ هذا الأنسني، في الجوهر، على مبادئ صاحبه في سلطة الأمير الدينية، لكنه قصد، بنوع خاص، إلى التلطيف من بعض التعابير المُزعجة مثل: لا تترك مجالاً للرأفة، إحرق، إقطع، والتي طالب بعدم تفسيرها حرفيّاً. والحقيقة هي أنه ليس في ردّ جوست ليبس موضع واحد ترد فيه لفظة إبادة أو قتل، إذ يعتقد أن من واجب الأمير التهديد بالسيف أحياناً كي لا يضطرّ إلى استعماله[126].

وقد تحوّل السجال إلى عداوة شخصية بين الرجلين، لأن لهجة كتاب: **في وحدة الديانة غير القابلة للنقاش** كانت متعجرفة، مقيتة، ما حمل كورنهارت على الردّ ثانية بمثل لهجة خصمه في دفوعة لم يسمح له الموت (عام 1590) بنشرها،

---

(121) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى طيطس،» الأصحاح 3، الآية 10.

(122) Castellion, Ibid., livre II, c. 17, f°154,

خصص كورنهارت الفصل الحادي والعشرين أيضاً للتدقيق في الأمثلة المأخوذة من تاريخ الكنيسة (f°161 ss.).

(123) صدر هذا التحذير في الثامن عشر من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1590 نجد نصّه في: Delprat, *Lettres inédites de Juste Lipse concernant ses relations avec les hommes d'état des provinces-unies des Pays Bas*, pp. 89-92.

(124) قرار صادر في الحادي والثلاثين من كانون الثاني/ يناير عام 1591، نجد نصّه في: المصدر نفسه، ص 92 ـ 93.

(125) *Liber de una religiona adversus dialogistam* (Leyde: [n. pb.], 1590), inséré dans les *Opera omnia*, t. 4, pp. 273-319.

(126) *Clementiae non hiclocus, ure et seca*, pp. 306-309.

فتكفّل ورثته بترجمتها إلى اللاتينية وإصدارها في السنة التالية(127). ولم يضف هذا الكرّاس المكتوب تحت وطأة الغضب أي جديد جوهري على تعليم كتابه السابق ضد جوست ليبس **حول حرية الضمير وردع الهراطقة**. ولكن، مهما قيل في سجالات كورنهارت الأخيرة، يبقى أن هذا الرجل كان في تلك الأزمنة العصيبة ذلك المدافع العنيد عن الحرية الدينية حتى الرمق الأخير، حتى ليُحسب من بين كتّاب المقالات القلائل الذين لم ينفوا في عصره إمكان التسامح مع الملحدين(128).

* * *

لا يسعنا، من الناحية العقائدية، أن نصادق على جميع الحجج التي بنى عليها كورنهارت موقفه، فإن لاعقائديته الأساسية التي يشارك فيها كاستيليون وسيباستيان فرانك، ولامبالاته تجاه مؤسسات الكنيسة والطقوس الخارجية كانتا توجّهانه نحو أشكال الفردانية الدينية الأكثر راديكالية(129). لكنه، بالمقابل، وجّه نقداً صائباً لتلك البلبلة السياسية والطائفية التي تشكّل جوهر التعاليم البروتستانتية وتجعل ديانة الرعايا رهن قرارات الأمير التعسّفية. كما إننا ندين له ولكاستيليون، بذلك الدحض القاطع لحجج الشريعة القديمة، إن لجهة إثبات سلطة الأمير الدينية أو لجهة تبرير استعمال السيف ضد الجرائم الروحية. أخيراً، نجد لديه، كما لدى الأنسنيين المنتمين إلى المدرسة الإراسمية، مفهوماً سامياً للكرامة الإنسانية ومقتضيات المحبة، فلا عجب إذا وجد الكاثوليك الهولنديون في

(127) هو الكتيّب: Dirck Coornhert, *Defensio processus de non occidendis haereticis* (Goudae: ex. off. P. S. Kies, 1591).

تم ضمّ النص الأصلي باللغة النيرلندية إلى: [«Verantwoordinghe van't proces van den ketteren niet te dooden,» *Coornherts wercken*, t. 3, pp. 479 ss.

(128) يشير بيكر إلى أن كورنهارت ذهب في هذه النقطة أبعد من كاستيليون بكثير. Becker, «Coornhert en Castellio,» Paper Presented at: *Handelingen van het 18de Nederlandsche Philologen-Congres*, p. 51.

حول التسامح مع الملحدين، انظر: Coornhert, *Defensio processus de non occidendis haereticis*, t. 2, f°87.

(129) كتب إليه جوست ليبس بهذا الصدد يقول: «إنك، بحماستك هذه لا تخدم قضية الحرية بل التحلّل والإباحة». أدرجت هذه الرسالة في: Lipse, «Liber de una religione,» in: Lipse, *Opera omnia*, t. 4, p. 280.

كورنهارت أحد المدافعين الأوائل عن حريتهم الدينية. وهو، على ما يبدو، شعور ل. ج. روجيه، أحدث مؤرخي مآسي هؤلاء وصراعاتهم، إذ كتب في خاتمة كتابه: «لم تنقرض سلالة كورنهارت الروحية في الجمهورية طوال القرن السابع عشر، وقد كان مصير كاثوليك هولندا دوماً، بفعل تأثيره أفضل من وضع بروتستانت البلاد الواطئة الجنوبية. ويعود الفضل التاريخي في ذلك إلى «التحرّريين»(130) الذين حافظوا، باقتفائهم أثر إراسم، نظرياً وعملياً، على تقاليد الأنسنية المسيحية، وفكرة الرباط التوليفي الموحّد لجميع المؤمنين بالمسيح، والحنين إلى لأم صدع يبدو إصلاحه مستحيلاً»(131).

6 ـ مارنيكس دو سانت ـ ألديغوند والسجالات حول التسامح مع الأناباتيست (1595 ـ 1598)

ظلّ التسامح مع الأناباتيست، في هولندا كما في ألمانيا، يطرح مسألة شائكة حتى نهاية القرن السادس عشر. وكان غيوم دورانج، كما رأينا، يؤيده(132) في البداية من دون أن يمنعه ذلك من حظر اجتماعاتهم الطقسية عام 1581 على نحو ما فعل بالطقوس الكاثوليكية(133). كانت السلطات في المدن الكبرى، مثل أمستردام، تميل إلى التسامح مع جميع الفِرق لأسباب اقتصادية، وكان الأناباتيست، بنوع خاص، يستحقون في نظر سكانها التساهل، بسبب علاقاتهم الوثيقة مع أوساط الحرفيين وصغار التجار(134). لكن الكالفينيين المتطرّفين لم يكفّوا عن محاربة هذه الفرقة، ما حمل السلطات المدنيّة في عدة أماكن على الانصياع إلى طلباتهم الملحّة وإصدار إجراءات قاسية بحق أتباعها(135).

وقد أُثير عام 1595 نقاش حاد حول موضوع الأناباتيست المعروفين

(130) بالمعنى الهولندي لا الفرنسي للكلمة.

(131) Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 2, p. 802.

(132) انظر ص 261 ـ 262 من هذا الكتاب.

(133) انظر: Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek*, t. 1, p. 150.

(134) انظر: Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 1, p. 811.

(135) انظر: Gelder, Ibid., t. 1, pp. 150 ss.

بـ «المتحمّسين». وكان أحد ألدّ أعدائهم مارنيكس دو سانت ـ ألديغوند (1538 ـ 1598)[136]، مستشار غيوم دورانج السابق. لكن الدهر كان قد حال به وأمسى يعيش معزولاً في جزيرة فالشيرين (Walcheren) من أعمال زيلندا منذ استسلام مدينة أنفرس وصدور اتهام قاس بحقه عام 1585 يعتبره علّة سقوطها. كذلك كان عدوّاً شرساً للكنيسة الرومانية بصفته تلميذاً لكالفن الذي سبق تعرّفه إليه في جنيف، حتى إنه حاول في إحدى دفوعاته الأولى، عام 1566، أن يبرّر تطرّف محطّمي الإيقونات المتصلّبين[137]. ثم أصدر بعد ثلاث سنوات هجائية بعنوان: **خلية الكنيسة الرومانية المقدّسة يتبارى فيها الحقد والروحانية حتى ليصحّ فيها قول جاك دو تو إنها «أخرجت الدين مخرج التهكم والسخر»**. على أنه سيكون، عام 1579، في عداد الذين وقّعوا على العريضة المرفوعة إلى جان دو ناسّو من أجل السماح بإقامة الطقوس الكاثوليكية في غيلدر[138]، وعندما سيتهمه أحد أعدائه، في ما بعد، بطرده الكاثوليك من البرابان، سيكتب قائلاً:

«لقد جعلت نفسي مشبوهاً، لا مكروهاً، على الإطلاق، في نظر ديانات كثيرة بسبب إصراري على وجوب ترك الكاثوليك الرومانيين يعيشون بحرية من

---

(136) Sur Marnix de Sainte-Aldegonde, on peut consulter: Théodore Juste, *Les Pays-Bas au XVIe siècle: Vie de Marnix de Sainte-Aldegonde (1538-1598)* (Bruxelles: Decq, 1858); Edgar Quinet, *Marnix de Sainte-Aldegonde* (Paris: [Germer-Baillière et cie, 1857]); «Marnix,» dans: *Le Dictionnaire de Bayle* et dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. 12, pp. 800-843; G. Oosterhof, *La Vie littéraire de Marnix de Sainte-Aldegonde et son «tableau des différens de la religion»* (Kampen: Ph. Zalsman, 1909); Gerrit Tjalma, Philips van Marnix, Heer van St Aldegonde: *Historisch-dogmatische Studie* (Amsterdam: [n. pb.], 1896); J. W. Tundermann, *Marnix Van St. Aldegonde en de subjectivistische stroomingen in de Nederlanden der 16. eeuw* (Goes: Oosterbaan, 1940); Dr De Pater, «De Godsdienstige verdraagzaamheid bij M. v. S. A.,» Antirevolutionare staatkunde, t. 12 (1930), pp. 1-45. Compléments bibliographiques dans la plaquette de Tobie Jonckheere et F. van Kalken et, *Marnix de Sainte Alegonde* (Bruxelles: [Office de publicité, 1952]).

(137) *Vraye narration et apologie des choses passées aux Pays-bas touchant le faict de la religion* ([s. l.: s. n.], 1567), reproduit dans: Philippe de Marnix de Sainte Aldegonde, *Godsdienstige en kerkelijke geschriften*, Voor het eerst of in herdruk uitgegeven met historische inleiding en taalkundige opheldering door J. J. Van Toorenenbergen, 3 vols. (La Haye: M. Nijhoff, 1871-1891), t. 1, pp. 35-133.

(138) انظر ص 261 ـ 262 من هذا الكتاب.

دون التعرّض حتى لرجال الإكليروس منهم، لا في ممارسة ديانتهم ولا في ملكية أراضيهم، كما إنّني بذلت قصارى جهدي أكثر من مرّة لبلوغ هذا الغرض بالتعاون مع جماعة غاند، حتى لم أعد موضع حقد الذين كانوا يحكمون المدينة يومذاك فحسب، بل وجدت نفسي مهدّداً بالموت بشكل معلن»[139].

لا يبدو أن مارنيكس، بالرغم من حقده على الكثلكة، يشاطر الخدّام الكالفينيين تعصّبهم المطلق[140]. لكنه، بالمقابل، لم يعدّل موقفه من الأناباتيست الذين فضحهم في رسالة له إلى تيودور دو باز، عام 1566[141]، واعتزم طردهم من ميدلبورغ خلافاً لرغبة أمير دورانج[142]، عام 1577، كما تصدّى لهم عام 1595 في هجائية ألهبت نار السجال بعنوان: «تمحيص ودحض جذري لتعليم المتحمّسين»[143]. وقد توجّه في تمهيدها إلى الحكّام مذكّراً إياهم بواجباتهم بصفتهم حماة الديانة الحقيقية والمنتقمين للعزّة الإلهية. ولئن كان مارنيكس لا يأتي على ذكر الإعدام فهو يطالب بجرم الأناباتيست وطردهم وإتلاف كتبهم لأن التغاضي عن رواج تعليمهم إنما يعني، في الواقع، السماح «بهدم قواعد الإيمان بالكامل وتقويض أساس التقوى كلّياً وخنق السلطة التي يملكها الله على ضمائر البشر»[144]. وقد شملت هذه الهجائية نفسها، إلى جانب الأناباتيست، أتباع «الوحي الداخلي» والصوفيين الروحانيين ضمن تسمية المتحمّسين أو «الملحدين»، فإذا كانت، من جهة، تصرّ على دمج الأناباتيست المسالمين، أمثال المينونيين، بقدامى متعصّبي مدينة مونستر أو ألمانيا الجنوبية، فلعلها، من جهة أخرى، تدرج

(139) Philippe de Marnix de Sainte Aldegonde, «Réponse apologétique,» dans: Philippe de Marnix de Sainte Aldegonde, *Oeuvres, correspondance et mélanges*, éd. Lacroix (Paris: Bohné, 1860), p. 436.

(140) للاطلاع على آراء مارنيكس في التسامح مع الكاثوليك، انظر: Aart Arnout van Schelven, «De opkomst van de idee der politieke tolerantie in de XVIde eeuwsche Nederlanden,» *Tijdschrift voor Geschiedenis*, t. 46 (1931), pp. 126-127.

(141) نجد هذه الرسالة في: *Oeuvres, correspondance et mélanges*, p. 115.

(142) رسالة إلى غاسبار فرهايدن (آذار/ مارس 1577) في: المصدر نفسه، ص 227 ـ 228.

(143) صدرت هذه الهجائية باللغة النيرلندية تحت عنوان: *Ondersoeckinge ende grondelijcke wederlegginge der geestdrijvische leere*, reproduit dans Aldegonde, *Godsdienstige en kerkelijke geschriften*, t. 2, pp. 1-240. Analyse de ce pamphlet dans Tjalma: Tjalma, *Philips van Marnix, Heer van St Aldegonde: Historisch-dogmatische Studie*, pp. 189-238.

(144) *Ondersoeckinge ende grondelijcke wederlegginge der geestdrijvische leere*, p. X.

الأناباتيست في تيار ديني واسع ينطلق من تاولير واللاهوت الجرماني[145] ليصل إلى «المتحرّرين» مروراً بكل من توماس مونتزر وسيباستيان فرانك ودايفد جوريس وهندريك نيكلايس وهيل و«أصدقاء البيت». وفي نظر مارنيكس أن المسؤول الأكبر عن هذا التيار هو سيباستيان فرانك[146] الذي يدحض تعاليمه مطوّلاً متوقّفاً عند إزدرائه «الحرف» في الكتاب المقدس ومنحه الأولية المطلقة للمعنى الروحي، والعبادة الباطنية الخالصة والخاضعة لوحي مباشر من الروح القدس. وقد طفق جميع «المتحمّسين» يُشيدون في إثر هذا النبي بقول القديس بولس: «فهو الذي مكّننا أن نكون خدَم عهد جديد، عهد الروح، لا عهد الحرف، لأن الحرف يُميت والروح يُحيي»[147]، ويستخلصون منه أن الروح القدس هو المعلّم الوحيد الذي يستطيع أن يُرشدنا[148].



ولم تلبث هذه الهجائية أن أثارت ردود فعل «المتحرّرين»، فكتب غاسبار كولهايس إلى مارنيكس يلومه على هجماته ضد فرانك واختلاط الأمور عليه اختلاطاً أخرجه عن حدود العدل، إذ لم يميّز بين الأناباتيست المسالمين والثوّار. وأضاف أن أساليب كهذه تهدد بقيام محاكم تفتيش جديدة لا تقلّ خطورة عن محاكم التفتيش الإسبانية[149]. هنا يُطرح السؤال: هل كان كولهايس هو مؤلّف الردّ الصادر عام 1595 والذي يحمل عنوان: **دفاع عن س. فرانك**؟ أغلب الظن، لا، ولو ان هـ. ك. روجيه (Rogge) وم. تجالما (Tjalma) يريان العكس[150]. على أن الكتاب المذكور كان يستجيب لأمنيات اللاهوتي السابق في جامعة لايده[151]. وقد صاغه الكاتب بشكل حوار بين ثلاثة أشخاص: آشيتوب (Achitob) المدافع

---

(145) المصدر نفسه، ص 9 ـ 10.

(146) المصدر نفسه، ص 15 وما يليها.

(147) الكتاب المقدس، «الرسالة الثانية إلى أهل قورنتس،» الأصحاح 3، الآية 6.

(148) المصدر نفسه، ص 110.

(149) انظر: Rogge, *Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten*, t. 2, p. 74.

(150) انظر: «Koolhaes,» dans: J. P. de Bie et M. J. Loosjes, éd., *Biographish woodenboeck van protestantsche godgeleerden in Nederlanden* (La Haye: n. pb.], 1910-), t. 5, p. 191, note 1.

(151) Analyse dans Rogge, Ibid., t. 2, pp. 78 ss.

عن فرانك؛ وبالاك (Balac) ممثل مارنيكس؛ وكليمانس (Clemens). كما دعا أعضاء الهيئة التمثيلية في توطئة كتابه إلى التعهّد بعدم الإصغاء لذلك المدافع عن إكراه الضمائر وقمعها، متعجّباً لرؤية مارنيكس يدافع عن التعصّب، بعدما سبق له أن جارى الإصلاح في إعلانه أن الإيمان عطية من الله[152]. أما تتمة الحوار فتتضمن تبريراً لمواقف فرانك العقائدية، حيث لم يجد آشيتوب صعوبة في نفي كل صلة مشتركة بين مؤلّف الأخبار ومنشقي مونستر الذين كان قد دانهم بشدّة.

لكن الردّ الأعنف كان في هجائية مغفَلة صدرت بعد هذه بقليل تحت عنوان: **الترياق أو الدواء الناجع ضد النصائح الدموية والسامة لفيليب دو مارنيكس سيد سانت ـ ألديغوند**[153]. ويرجّح مارنيكس أن يكون مؤلّف هذا الكتاب هو إيميري دو ليير (Emmery de Lyere)، ذاك الفارس البارع لدى غيوم لو تاسيتورن سابقاً، وحاكم جزيرة كلوندرت. ولا حاجة بنا إلى التدقيق في صحة هذا الإسناد[154]، لكننا نكتفي بالقول إن هذا الكرّاس يحوي، شأن سابقه، نقاشات عقائدية حول تعليم الصوفيين الروحانيين والأناباتيست. كما يذكّر، بشيء من الخبث، بما تعرّض له مارنيكس من انتقادات مذلّة بعد سقوط أنفرس. وما يلفتنا بالنسبة إلى موضوع اهتمامنا، هو أن هذا المؤلف الجدلي، وإن لم يرد فيه ذكر لكورنهارت، يمتلىء بأفكاره وينطبع بها أشد انطباع: «إن الديانة المسيحية

---

(152) سبق ورود هذه الحجّة: «الإيمان عطية الله» عام 1566 في: *Brief discours envoyé au roy Philippe nostre sire et souverain seigneur, pour le bien et profit de sa majesté et singulièrement de ses Pays-Bas: Auquel est montré le moyen qu'il faudrait tenir pour obvier aux troubles et émotions pour le faict de la religion et extirper les sectes et hérésies pullulantes en ses dicts pays* ([s. l.: s. n.], 1566).

انظر ص 764 من هذا الكتاب.

(153) إليك العنوان الكامل لهذا الكتاب: *Antidote ou contrepoison contre les conseils sanguinaires et envenimés de Philippe de Marnix Sr de Sainte-Aldegonde, contenus en un certain livre par lui mis en lumière contre les zélateurs spirituels, qu'il appelle en son langage, «Gheestdrijvers», composé en forme de lettre responsive, par un gentil-homme allemand, studieux de la paix et amateur de la liberté belgique* (s. l.: s. n., [1598]), (Knuttel, n°966).

لم نحظَ بهذا النص، لكن مارنيكس يفنّده بنداً بنداً ويورد الكثير من مقاطعه المختارة في: Marnix de Sainte Aldegonde Marnix de Sainte Aldegonde, «Réponse apologétique,» dans: Marnix de Sainte Aldegonde, *Oeuvres, correspondance et mélanges*, pp. 399-508. (Cf. Knuttel, n°1052-1053).

(154) انظر حول هذه القضية: Juste, *Opera omnia*, p. 229 en note.

ـ يقول المؤلّف ـ تأبى أن تأسرها القوانين، وتبغي التمتع بحرية الروح المطلق. إن روح الله يريد أن يكون هو المعلّم والمشترع الأوحد الذي لا يسمح بأن تفرض عليه الشرائع، بل يحرّر أتباعه وينتدبهم فوق كل شريعة لمهمة دينية»[155]. ألم يقل القديس بولس: «إذا كان الروح يقودكم، فلستم في حكم الشريعة؟»[156] فلا يسعنا، إذاً، إكراه أي إنسان في المجال الديني. من حقنا أن نناضل، بالتأكيد، من أجل الحقيقة بهدف إبعاد الضلال والهرطقة، ولكن بالسيف الوحيد الذي كان الرسل يستعملونه، أعني كلمة الله[157]، فلا دخل لسيف الحاكم في هذه الصراعات، ولا ولاية له على الشأن الروحي. لكن ذلك لا يحول دون «استعماله سيف العدالة ضد الأشرار الذين يستسلمون للموبقات وجرائم قتل القريب، متسترين بالديانة، بل إنهم يعكّرون صفو السلم الأهلي بمؤامراتهم ودسائسهم»[158]. هؤلاء يحتكمون إلى الشريعة القديمة في حثّهم الأمير على استعمال السيف لمعاقبة المجدّفين والهراطقة، لكن العهد الجديد أبطل الشريعة القديمة التي «جُعلت فقط رمزاً للموت الأبدي المُعدّ للذين لا يؤمنون بالسيد المسيح»[159]. كما لا ينفكون يردّدون أن من واجب السلطة المدنية إنزال العقوبات الأرضية بالذين يهينون العزّة الإلهية:

«كما لو أن الله بحاجة إلى سواعد البشر للحفاظ على مجده. إن ملكوته ليس من هذا العالم... وما كان أبديّاً لا يُقهر لا يحتاج إلى حماية بشرية، لذا كانت حال من يطالب دودة أرضية بائسة بحماية عزّة خالق الكون كله كحال من يقدّم الخادم على السيد والخليقة على الخالق»[160].

---

(155) *Antidote ou contrepoison contre les conseils sanguinaires et envenimés de Philippe de Marnix Sr de Sainte-Aldegonde, contenus en un certain livre par lui mis en lumière contre les Zélateurs spirituels, qu'il appelle en son langage, «Gheestdrijvers», composé en forme de lettre responsive, par un gentil-homme Allemand, studieux de la paix et amateur de la liberté belgique*, p. 86, et Marnix, [*Réponse*...], pp. 454-455).

(156) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 5، الآية 18.

(157) Antidote, Ibid., p. 24, et Marnix, Ibid., p. 474.

(158) المصدر الأول، ص 35، والمصدر الثاني، ص 458.

(159) المصدر الأول، ص 34، والمصدر الثاني.

(160) المصدر الأول، ص 9 ـ 10، والمصدر الثاني، ص 456.

أخيراً، يذكّر المؤلّف بمثل الزؤان[161] وخطاب جملائيل[162]، في معرض تشجيعه على التسامح الأهلي. كما لا ينسى قاعدة المبادلة بالمثل التي يعبّر عنها بهذه الملاحظة الطريفة: إذا كان يحق للحاكم الكالفيني إبادة الهراطقة، «فقد جاز لملك إسبانيا أيضاً أن يستعمل الحق نفسه ضد رعاياه، ما دام مجلسه قد أقرّ أننا هراطقة»[163].

لم يشأ مارنيكس أن يدع إعلاناً كهذا يمرّ بدون ردّ، فنشر سنة وفاته (1598)، كتاباً مضاداً بالفرنسية لكتاب الترياق عنوانه: ردّ دفاعي[164]. وإذا كان في مؤلّفه السابق قد هاجم سيباستيان فرانك، فإنه في ردّه الجديد سيهاجم دايفد جوريس الذي كان المؤلّف المغفل قد ذكّر في هجائيته بنبش قبره ومحاكمته المرعبة بعد وفاته[165]. كذلك ظلّ مارنيكس ثابتاً على مواقفه بالنسبة إلى سلطات الحاكم الدينية الذي رأى فيه ميلانختون منذ عهد بعيد حارساً للوَحي الشريعة.[166] غير أنه امتنع عن المطالبة بعقوبة الإعدام لجرائم ذات طابع ديني محض، واقتصر على المطالبة بالنفي أوالطرد وفق القوانين المرعيّة[167]. حسبنا الإشارة إلى ردّه على حجّتين كتابيّتين أوردهما خصمه: الأولى، طروحات جملائيل المعتدلة[168] والثانية، مثل الزؤان[169]، حيث قال إن جملائيل «أراد فقط أن يصل إلى نتيجة مؤدّاها أن على أعضاء المجلس (السنهدرين) عدم التسرّع في حكمهم والانتظار ريثما يتحققون من أن عمل الرسل هو من الله وليس من البشر». ومتى حصل لديهم يقين بهذا الخصوص لم يعد ثمة ما يعوقهم عن التصرّف[170]. أما في مثل الزؤان، فإنه لا يُجرّد الحاكم من سلطته، ولا ينطبق إلا على «المرائين» والمتصنّعين والهراطقة المتخفّين: «هؤلاء يجب تحمّلهم وتركهم لحكم الرب». لكنه، بالمقابل، يعطي

(161) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 30.
(162) المصدر نفسه، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 38 ـ 39.
انظر: Marnix, [*Réponse*...], pp. 473-474.
(163) المصدر الأول، ص 26.
(164) انظر: Marnix de Sainte Aldegonde, *Oeuvres, correspondance et mélanges*, pp. 399-508.
(165) انظر ص 874 ـ 878 من هذا الكتاب.
(166) Aldegonde, *Oeuvres, correspondance et mélanges*, pp. 458 ss.
(167) المصدر نفسه، ص 470.
(168) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآيات 38 ـ 39.
(169) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 30.
(170) المصدر نفسه، ص 473.

ملء الحرية في معاقبة «الهراطقة العلنيين» كونهم قد «فصلوا أنفسهم بأنفسهم عن حقل الرب»[171].

* * *

هذا الجدل حول مسألة المتحمّسين أو الأناباتيست يتيح لنا أن نستشف مدى انقسام الرأي العام بشأنهم في نهاية القرن السادس عشر بالذات. وقد تجدّد بعنف بعد وفاة مارنيكس بقليل، على أثر ظهور ملصق إعلاني في كرونينغه بتاريخ السابع من أيلول/ سبتمبر، عام 1601، يتضمّن إدانة بالغة القسوة لعبادة الأناباتيست وعاداتهم الدينية[172]، ما أدّى إلى عودة حرب الدفوعات التي كان غاسبار كولهايس فيها أيضاً من المجلّين[173]، فقد أصدر، على التوالي، عام 1602، ثلاثة ردود دفاعية ضد عدد من المدافعين عن هذا الإجراء المتعصّب، حيث طفق يلوم المسيحيين بمرارة على صراعاتهم الداخلية بسبب طقوس احتفالية خارجية، وذلك انسجاماً مع مبادئه العقائدية، إذ كتب قائلاً: «لو عمدت كل فئة إلى إلغاء تجاوزاتها الخاصة لاتحدنا جميعنا واكتفينا فقط بتعاليم المسيح ورسله وأنبيائه وبعض طقوس الكنيسة الرسولية، ولاغتبطنا بالأمور الروحية أكثر من اغتباطنا بتغذية الخلافات حول احتفالات خارجية من صنع البشر»[174]. ثم أضاف: وبعد، فلماذا نحرم المنونيين في كرونينغه من حرية يتمتع بها إخوان لهم في مقاطعات أخرى؟ كما أنكر في انفجار موجة التعصّب الجديدة غلوّ الكالفينيين المتحجّرين الذين أساءوا بالماضي إلى قضية الثورة أيّما إساءة[175].

لقد انقلبت صراعات السنوات اللاحقة بين الأرمينيين والجوماريين لمصلحة الأناباتيست، على الأرجح، بفعل تحويل اهتمام أعدائهم باتجاه آخر. كما إن موقف الأناباتيست المسالم ومساهمتهم في تطوّر التجارة قد أكسباهم ودّ بعض الحكّام ما جعل عبادتهم معترفاً بها عملياً في الجمهورية خلال فترة انعقاد سينودس دوردرخت، عام 1619[176].

---

(171) المصدر نفسه، ص 475.

(172) Sur Ce Placard, voir: Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek*, t. 1, p. 155.

(173) انظر: Hendrik Cornelius Rogge, *Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten*, 2 vols. (Amsterdam: Y. Rogge, 1856-1858), t. 2, pp. 91 ss.

(174) المصدر نفسه، مج 2، ص 94.

(175) المصدر نفسه، مج 2، ص 101.

(176) انظر: Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek*, t. 1, pp. 175-176.

7 ـ بورجوازي ليبرالي: ك. ب. هوفت، عمدة أمستردام

ثمة أيضاً قضية غريبة ذات طابع ديني أثارت في نهاية القرن السادس عشر جدلاً آخر حول التسامح، فبينما كان الجميع يتناقشون في المسائل الدينية، سمح أحد العاملين في صناعة المخمل لنفسه ـ ويدعى غوسين فوغلسانغ ـ أن يتدخّل في النقاش ويعبّر كتابياً وشفهياً عن بعض النظريات الغريبة حول وجود الله في كل مكان والثالوث الأقدس وألوهة المسيح[177]. وكان، أكثر من ذلك، قد وضع كتاباً بعنوان: **نور الحقيقة**[178] أثار غيظ مجلس خدّام أمستردام الذي لم يكتفِ بجرم فوغلسانغ بل رفع مذكّرة إلى الحكّام بهدف تأليبهم على هذا الهرطوقي، ما أدّى إلى إيداع المذنب السجن. وكان يمكن أن تؤول القضية إلى أسوأ ما آلت إليه لولا تدخّل أحد أعضاء الحكومة، كورنليس بيترسون هوفت، وهو شخصية مرموقة شغلت اثنتي عشرة مرّة منصب عمدة أمستردام بين عامي 1588 و1626، وتوجيهه إلى معاونيه بيانين يشكلان مقالة متكاملة ضد الاضطهاد الديني[179].

لم يكن هوفت علاّمة ولا كاتباً جدلياً على غرار كورنهارت، لكنه كان مثال التاجر والحاكم الهولندي المتفاني في سبيل القضية الوطنية والشديد الحرص على السلم الأهلي. وقد دافع بعزم ثابت عن استقلالية الدولة بوجه تطفّل الرعاة، كما ضمّن تقريره الأول المقدّم في الخامس عشر من تشرين الأول/ أكتوبر، عام 1597، عرضاً لأفكاره العامة حول السياسة والدين، مؤكّداً أن الاتحاد الأهلي الذي مكننا من الانتصار على إسبانيا يفترض حرية الضمير:

«لقد حملنا السلاح من أجل طرح نير الاستبداد لا من أجل السيطرة على

---

(177) انظر: المصدر نفسه، مج 1، ص 251، و Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 1, pp. 813-814

(178) انظر: Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 1, p. 834.

(179) المصدر نفسه، مج 1، ص 813 ـ 835 Longs extraits dans:

Texte complet dans: Cornelis Pieterszoon Hooft, *Memoriën en adviezen*, Ed. by Enno van Gelder, 2de deel (Utrecht: [Kemink & Zoon], 1925), t. 2, pp. 36-68, 68-96. Dans la suite C. P. Hooft a ajouté à ces deux mémoires des remarques additionnelles que M. Enno van Gelder a éditées (Beilagen, I-XVI, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek*, pp. 98-204).

الضمائر... وما كان ليتسنّى لنا العودة إلى تلك البلاد التي تم طردنا منها لو لم يفتح لنا السكان أبواب بيوتهم، ومن بينهم عدد كبير من الكاثوليك الرومانيين الذين هالتهم فظاعة الإسبان، يقيناً منهم أن كلاًّ منهم سينعم بحرية الضمير. لذا لا يمكنني التسليم بوجوب إكراه ضمير أيٍ شخص كان، بل أشدّد على أن من حق كل إنسان أن يتمتع بالحرية الكاملة في الشأن الديني شرط ألا تتعارض مع تلك التي أنعم بها علينا الله»[180].

ما يراه هوفت هو أن النشاط السرّي الذي يمارسه الخدّام القادمون من خارج يشكّل تهديداً للحرية الدينية في الوقت الحاضر. لقد تم استقبال هؤلاء بمحبة كبيرة لكنهم ردّوا بكثير من العجرفة والإزعاج، إذ كانوا يبغون التسلّط على الكنيسة رافضين أن يأخذوا عادات الأمّة وطبائع سكانها بعين الاعتبار، كما كانوا يفجّرون الخلافات في كل مكان بقصد توريط السلطة المدنية فيها. إن رجال الكنيسة هؤلاء في استعجالهم تغليب أفكارهم «لا يعيرون اهتماماً كافياً لطباع مواطنينا، فإننا متمرّسون بالكتاب المقدس، على مثال أهل بيريه[181]، ولا نبدّل ديانتنا بسهولة كما يفعل سوانا من شعوب الأمم التي تتبع عادة ديانة أمرائها»[182]. وثمة أيضاً من يريد، بتأثير من الرعاة، أن يحتفظوا للكالفينيين وحدهم بكل المناصب الرفيعة في الدولة والإدارة. إنها لسياسة عبثية خطرة: «وقد علّمتنا الخبرة أن الذين يفتقرون إلى الشرف لا يتردّدون في اعتناق أي دين يمكّنهم من زيادة مداخيلهم وبلوغ أربهم»[183].

لقد كان هوفت يريد، وإن يكن منتمياً إلى الطائفة الكالفينية، أن تكون التنظيمات الكنسية مدروسة بحيث لا تستثني أي بروتستانتي بالمعنى الشامل للكلمة. كما كان يستهجن تصوّر بعضهم أن الدستور الكنسي الخاص بجنيف، وهي مجرّد مدينة، قد يصلح لأن يكون نموذجاً لجميع الأمم. أوَ ليس من الأفضل، كما يقول، أن نستلهم مثَلَ الشعب اليهودي في زمن المسيح حيث تتنوّع الفرق ما بين فرّيسيين وصدّوقيين وأسينيين وناصريين وركّابيّين... الخ.

---

(180) Hooft, *Memoriën en Adviezen*, t. 2, p. 38.

(181) يقول أعمال الرسل إن أهل بيرية «قد قبلوا كلمة الله برغبة شديدة. وكانوا يتصفحون الكتب كل يوم ليتبيّنوا هل تلك الأمور كذلك». (الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 17، الآية 11).

(182) Hooft, Ibid., p. 49.

(183) المصدر نفسه، ص 56 ـ 57.

لكن أتباعها يعيشون رغم ذلك معاً بسلام من دون أن تفسد خلافاتهم العقائدية وحدة الأمة الدينية[184].

* * *

لم يمضِ شهر على هذا التقرير حتى قدّم هوفت تقريراً آخر إلى حكّام أمستردام في السادس والعشرين من كانون الثاني/ يناير عام 1598، يعالج فيه بصورة أدقّ مسألة اضطهاد المنشقين، حيث إنه لم يجد ضيراً في إقدام المجلس الكنسي على رمي فوغلسانغ بالحِرم بسبب تعاليمه الهرطوقية، لكنه كان يجد من غير المقبول، أن يُطرح هذا المسكين في السجن ويُضطهد، وهو أب لخمسة أولاد وزوجته حامل[185]! هم يزعمون أن أفكاره غريبة، ولكن، أوَ ليست تعاليم «البابويين» حول الحضور الحقيقي أو أفكار اللوثريين حول التواجديّة هي أيضاً مستغربة بالنسبة إلينا؟ ومع ذلك، لا نتوي معاملة اللوثريين والبابويين كما نستعدّ لمعاملة فوغلسانغ[186]. هم يتهمونه بالتجديف، لكن رعاتنا يبسطون معنى هذه اللفظة إلى ما لا نهاية، فكل من لا يشاركهم تفكيرهم من بابويين ولوثريين ومينونيين «ومتحمّسين» تلازمهم تهمة التجديف[187]! أوَ ليس من الأفضل الإقرار بضرورة منع استعمال القوة والسيف في مجال الآراء الدينية؟ لقد منع الله داوود من بناء الهيكل لأنه سفك دماً كثيراً[188]، فكيف «ندّعي تشييد الهياكل الحيّة بالعنف»[189]؟ كما إنّ جميع الذين يطالبون باستعمال القوة في الآونة الحاضرة كانوا سيبدّلون رأيهم، بالتأكيد، لو كانوا هم المضطهَدين. وإذا كانوا يحتجّون بقولهم إن «الإسبان يضطهدون ظلماً وبهتاناً، بينما هم عن حق يفعلون»، فإن «البابويين واللوثريين أيضاً يردّدون الكلام نفسه عندما يكونون في موقع السيادة»[190].

كذلك يشير حاكمنا إلى أن الاضطهاد أمر خطير، لأننا لا نعود نعرف أين

(184) المصدر نفسه، ص 67.

(185) المصدر نفسه، ص 89

(186) المصدر نفسه، ص 70 ـ 71.

(187) المصدر نفسه، ص 72.

(188) الكتاب المقدس، «سفر الأخبار الأول،» الأصحاح 22، الآية 8.

(189) المصدر نفسه، ص 71.

(190) المصدر نفسه، ص 73.

يتوقف، فإن حالنا نحن الذين ننزع إلى معاملة السجين بقسوة بتهمة الإفراط في التفسير الحرفي للكتاب المقدّس هي كحال مارنيكس دو سانت ـ ألديغوند الذي كان يطالب بمعاقبة «المتحمّسين» لإغراقهم في الروحانية والتصوف. ثم إننا بعد معاقبتنا الآراء المتطرّفة نتحوّل إلى معاقبة المعتدلين ونخلص في نهاية المطاف إلى المعاقبة على كل ما لا يروق لخدّامنا الروحيين[191]. أوَ ليس من الأفضل أن نتصرّف بمحبّة لأن الضعف قابل للتسلل إلى كل مكان ولأن كبار ملافنة الكنيسة وأقدمهم أدركهم الوهن مثل سائر الناس؟ وثمة أيضاً لدى الكالفينيين برهان دامغ مأخوذ من عقيدتهم القدَرية يبطل جميع أشكال إكراه الضمير والاضطهاد، فإذا ما صحّت هذه العقيدة فقد لزم أن ليس بمقدور أي إنسان أن ينجوَ من قضاء الله الأزلي، وأي فاعلية تكون عندها لإجراءات العنف والقمع التي نمارسها بالنظر إلى التدابير الأزلية[192]؟

إن الاضطهاد يبدو عاجزاً عن تبديل آراء البشر، حتى على هذه الأرض، فلا محرقة ملك إسبانيا ولا مجازره تمكّنت من إعاقة توسّع الإصلاح، وهي بدل أن تفتّ من عزيمة أتباعه نفحتهم بالشجاعة[193]. أخيراً يختتم هوفت مذكّراً بموقف كل من جملائيل[194] ومحامي الشعب غاليون[195] والحاكم لينسياس[196] من النزاعات القائمة بين اليهود والرسل. هؤلاء الرجال تصرّفوا تصرّف الحكماء المنصفين حين رفضوا التدخّل بالقوة ونصحوا بعدم استعمالها ضد التبشير بالتعاليم الجديدة : «فلمَ نختار تصرّفاً آخر ونشجع بأعمالنا على الاضطهاد لأسباب دينية»[197]؟

وقد أشار إينو فان غيلدر إلى أن هوفت غالباً ما يستشهد في كتاباته بأكونتيوس لكنه لا يُسمّي أبداً كورنهارت[198]. وهو أمر لافت، بالتأكيد، نظراً إلى القرابة الفكرية الواضحة بين هذين الرجلين اللذين يمثلان البورجوازية الهولندية.

---

(191) المصدر نفسه، ص 74 ـ 75، و93.

(192) المصدر نفسه، ص 80.

(193) المصدر نفسه، ص 91 ـ 92.

(194) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآية 34.

(195) المصدر نفسه، «أعمال الرسل،» الأصحاح 18، الآيات 12 ـ 17.

(196) المصدر نفسه، «أعمال الرسل،» الأصحاح 23، الآيات 25 ـ 30.

(197) المصدر نفسه، ص 94.

(198) Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek*, p. 262.

لكننا لا نستبعد أن يكون تعاطف كورنهارت الشديد مع سيباستيان فرانك وإقلاعه عن كل عبادة خارجية قد أثارا انزعاج عمدة أمستردام، من دون أن يفوتنا التنويه بإسهام هذين الأنسنيّين في إشاعة مناخ من الحرية في هولندا خلافاً لتقاليد جنيف والكالفينية المتعنّتة.

أما فوغلسانغ، فقد تعرّض بعد تدخّل هوفت الثاني أيضاً لمضايقات دامت عدة أشهر، إلى أن أخلي سبيله نهائياً، على ما يبدو، في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1598[199].

* * *

وكانت قد عرضت لحكّام أمستردام، في تلك الأثناء، قضية أخرى ذات طابع عقائدي فرضت عليهم التدخّل. إذ وصل من بولونيا شخصان ينتميان إلى مذهب الوحداوية هما كريستوف أوستورود (Ostorod) وأندريه فوادوفيوس (Voidovius)، وأخذا ينشران في المدينة تعاليم فرقتهما حول سريّ الثالوث الأقدس والتجسّد[200] مما أثار غضب السلطات الرسمية التي بادرت إلى وضع اليد على كتبهم وأرسلتها إلى جامعة لايده من أجل تفحّصها. وقد حكم اللاهوتيون بأنها كتب رجسة مفعمة بالهرطقة، فقام حكّام أمستردام بطرد الرجلين، على الفور، في الثالث من أيلول/ سبتمبر عام 1598. أما بالنسبة إلى الكتب فقد تقرّر في البداية حرقها، ثم قرّ الرأي على وضعها في مكان آمن لمن يريد الاطلاع عليها. ولم نرَ هوفت يتدخّل في القضية من أجل المطالبة بالحرية لهذين المبشّرَين إذ قلّما كان يحبّذ المرسلين الدينيين القادمين من الخارج[201]. من هنا نفهم إحجامه عن كل محاولة لمنع طردهما. لقد كان أقل ليبرالية من كورنهارت، بالتأكيد، لا يقبل بحريّة الفِرق المطلقة ولا حتى بإعطاء ملء الحرية إلى الكاثوليك الذين لم يركن إلى وطنيتهم يوماً[202].

---

(199) Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 1, p. 835.

(200) المصدر نفسه، مج 1، ص 839 وما يليها.

(201) عارض عام 1611 بشدّة مجيء الخدّام الأجانب الذين كانوا يريدون قلب الأمور رأساً على عقب.

(202) Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek*, p. 253.

سوى أن المبشِّرَين المطرودَين استعاضا عن فشلهما، بنشرهما كتاباً بعنوان: **دفاعية**[203] حيث طفقا يعترضان بشدة، متوسِّلَين تعابير ما كان لينكرها كورنهارت، على اعتداد الحكام بـ «السهر على العزّة الإلهية» بحمايتهم إحدى الكنائس أو فرقة ما على حساب الفِرق الأخرى: «لا تتصرّفوا على هذا النحو إذا كنتم حريصين على العزّة الإلـهية والكنيسة بل اسهروا على ألا تتسبب صرامة اللاهوتيين وتسلّطهم في قمع الحرية المسيحية. اسمحوا بممارسة العبادة، ولكن امنعوا الفِرق من أن يمزّق بعضها بعضاً في المواعظ والكتابات، واعملوا ما من شأنه أن يحملها على البحث عن السلام».

---

(203) *Apologia ad decretum illustrium et amplissimorum Ordinum provinciarum foederatarum Belgii, editum contra C. Ostorodum et A. Voidovium, die 3 sept. anno* 1598. (Knuttel, n° 1157). Des Extraits de ce libelle se trouvent dans: *Stanislas von Dunin- Borkowski, Spinoza* (Münster: [n. pb.], 1935), t. 3, pp. 424-425.

الفصل السادس

مسألة التسامح المتبادل في زمن النزاع الأرميني (1603 ـ 1625)

من واجبنا التنويه بالنزاع الذي دار بين الأرمينيين والجوماريين في مطلع القرن السابع عشر نظراً إلى ارتباطه بالسجالات السابقة، على الأقلّ من حيث نتائجه المتعلّقة بالحرية الدينية، فقد أدخل انشقاقاً خطيراً إلى صفوف الكالفينية، وطرح مسألة التسامح من جديد.

1 ـ مواقف أرمينيوس وأتباعه

حصل هذا الانشقاق، كما هو معروف، بمناسبة المعارضة الشديدة التي واجهتها نظرية القدَرية الكالفينية في الأوساط الأنسنية، ففي نظر أتباع إراسم أن القرارات الأزلية السابقة حتى لتوقّع حصول الخطيئة الأصلية، تلك التي تحدّد بشكل مبرم مصير كل إنسان، في السماء أو في جهنم، هي قرارات جائرة وخُلفيّة. ولما كان بعض المدافعين الليبراليين، أمثال كولهايس وكورنهارت، قد شرعوا يستعيدون، منذ نهاية القرن السادس عشر، انتقادات سيباستيان كاستيليون لهذه التعاليم، فقد كُلّف راعٍ شاب من أمستردام يدعى جاك أرمينيوس (1550 ـ 1609) أن يدحض اعتراضاتِ كورنهارت حوالي عام 1590. لكنه لم يفلح وانتقل بدوره إلى المعارضة[1]، ثم انضمّ إليه بعد سنوات، إضافة إلى كبير موظفي

(1) حول القضية الأرمينية، انظر: Geeraert Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden* (Amsterdam: J. Rieuwertsz, 1674-1677), t. 2 et t. 3; Petrus Johannes Blok, *Geschiedenis van het Nederlandsche volk*, 4 vols. (Leiden: A. W. =

هولندا جان فان أولدنبارنفلت، راعٍ آخر هو جان فتنبوغارت (1557 ـ 1644) الذي كان صديقاً مقرّباً للأمير موريس. ومقرّباً إليه كانت بداية الاضطرابات عام 1603 على أثر تعيين أرمينيوس أستاذاً في لايده بدل فرانسوا جونيوس، حيث نشب جدال بينه وبين زميل له يدعى جومار قسَّم الأوساط الكالفينية إلى فريقين هم: الأرمينيون والجوماريون.

لن نعرض لآراء هذين الفريقين العقائدية بالتفصيل، لكننا نكتفي بالإشارة إلى الموقف الذي اتخذه الأرمينيون من الحرية الدينية أثناء هذا النزاع.

ربما مِلنا، من الوهلة الأولى، إلى اعتبار الأرمينيين أبطالَ التسامح الواثقين في مقابل الجوماريين المدافعين عن الكالفينية المتصلّبة ووحدة الدولة الطائفية. سوى أن حدود الرهان الأساسي في هذا الصراع كانت دون ذلك بكثير، لأن أتباع أرمينيوس كانوا يريدون تطويع متطلّبات الديانة الرسمية العقائدية لمصلحتهم الخاصة، ولم يطالبوا بالتسامح تجاه العبادة الكاثوليكية وفِرق الأناباتيست. أما أن يكون الكاثوليك والأناباتيست قد أصابوا منفعة من هذا النزاع فذلك ما لا سبيل إلى إنكاره، وإن كان لا يدخل في قصد خصوم جومار الذين تضاءل اهتمامهم بهذه الناحية إلى حدّ أنه سيجري اتهامهم قريباً بالتواطؤ مع إسبانيا والآباء اليسوعيين والبابوية[2] بهدف القضاء عليهم. لقد حصلت بعض الاتصالات بين الأرمينيين والكاثوليك[3]، بالتأكيد، لكننا، إذا استثنينا غروسيوس وبعض الإيرينيين، لا نعتقد أن كبار قادة الحركة أمثال أرمينيوس وفتنبوغارت وأبيسكوبوس أو فورسيوس كانوا

Sijthoff, [1923-1926]), t. 2, pp. 431-500; A. W. Harisson, «The Beginnings of Arminianism,» (Ph. = D. Dissertation, University of London, 1926); *Hendrik Cornelius Rogge, Johannes Wtenbogaert en zijn tijd, door*, 3 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1874-1876); Douglas Nobbs, *Theocracy and Toleration: A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650* (Cambridge: University Press, 1938); Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), and Johannes Kühn, *Toleranz und offenbarung* (Leipzig: F. Meiner, 1923), pp. 363-397, et Articles: «Arminius»; «Episcopius»; «Gomarus»; «Remonstranten», «Wtenbogaert», dans la: *Revue historique*.

(2) انظر: Johannes Lindeboom, «Betrekkingen tusschen Romsch-Katholieken en Remonstranten in der tijd der synode van Dortrecht,» *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis*, t. 28 (1935), pp. 4 ss.

(3) تعمّق ليندبوم في دراسة هذه العلاقات بين الأرمينيين والكاثوليك في مقالته المذكورة.

أحرص من الجوماريين على مداراة الكاثوليك[4]. حتى لو كانوا راغبين في ذلك ضمناً، فإن مطالبتهم بتوسيع دائرة التسامح لصالح «البابويين» تعتبر ضرباً من التهوّر، لأن طلباً كهذا كان سيُفسّر كأنه إثبات إضافي لتوددهم إلى اليسوعيين و«عبادة الأصنام الرومانية». يبقى أن السجال الكبير بين الكالفينيين حول عقيدة القدَرية قد أججّ النقاشات السابقة حول الحرية الدينية، وأن الكتابات الأرمينية بما وظّفته من حجج وأدخلته من اعتبارات إلى العلاقات بين الدولة والديانة، قد أثارت مسائل تفوق ما كان يمكن توقعه منذ البداية.

* * *

وقد ترك لنا أرمينيوس نفسه مستنداً في غاية الأهمية حول موقفه الداخلي من الانقسامات الدينية. إنه ذلك الخطاب الذي ألقاه في لايده في الثامن من شباط/ فبراير عام 1605 بمناسبة انتهاء رئاسته الجامعية[5]، وفيه يفنّد، على التوالي، مسألة الخلافات الدينية وأسبابها والعلاجات الممكنة لتهدئتها. ولم يكن يعدل معارضته الشديدة للاضطهادات إلا رفضه اللامبالاة إزاء أشكال العبادة الخارجية. إن معالجة الداء لا تكون بتأكيدنا أن الخلاص ممكن في كل الديانات[6]، بل إن العلاج الناجع يكون، أولاً، بالصلاة ومراعاة المحبة في أحكامنا. وعلينا أن نتصوّر، بنوع خاص، كم يصعب على الإنسان بلوغ الحقيقة وصون نفسه من الضلال، فما يبدو لنا خبثاً وسوء نية إن هو، في الواقع، إلا خطأ في التقدير، فلنضع أنفسنا في موضع من يعارضوننا، «ولنتلبّس شخصية خصمنا خالعين عليه شخصيتنا، ما دام يمكن أن نكون كلانا مخدوعين. بل فلنتصوّر أن هذا الذي يبدو لنا متورّطاً في الضلال ومحكوماً بسوء النية، قد يكون مرسلاً إلينا من الله كي نتعلّم من فمه حقيقة ما زلنا نجهلها حتى اليوم»[7].

مثل هذا الموقف المحبّ يؤهّل الروحَ للبحث عن الحقيقة. وهو ما يميّز،

(4) حول موقف المتنبهين هذا، انظرأيضاً: Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, t. 2, pp. 724-725.

(5) Jacques Arminius, «Oratio de componendo dissidio religionis inter Christianos, dans: *Jacques Arminius, Opera theologica* (Lugduni Batavorum: apud G. Basson, 1629), pp. 71-91.

(6) المصدر نفسه، ص 75 و84.

(7) المصدر نفسه، ص 87.

بحسب ج. كوهن، طبع أرمينيوس الروحي(8). هذا الأخير لا يحبّ أولئك اللاهوتيين «الذين لا يصغون إلى الآخرين ولا يقرأون كتاباتهم إلا من أجل كشف هرطقاتهم(9) ظنّاً منهم أنهم بلغوا تمام العلم والمعرفة»، في حين أن تنوّع الآراء يجب أن يقدّم لنا فرصة الاستنارة، فالأولى لنا أن نبحث لدى الآخرين، عن الأمور التي نتفق معهم عليها بدل أن نحصر تفكيرنا بهذه الخلافات: «هذه النقاط المشتركة ربما بدت لنا من الوفرة والجوهرية بحيث تتضاءل أمامها النقاط الأخرى عدداً وأهمية»(10). وإذا كان أرمينيوس يؤيّد فكرة عقد مجمع يدعو إليه الحاكم أو الأمير فذلك من أجل تحديد هذه النقاط، على أن يُعلّق على مدخل قاعة الاجتماعات هذا الإعلان: «للجادين في طلب الحقيقة والسلام فقط»(11). حتى إذا اتفق كل أعضاء المجمع على النقاط الجوهرية تعهّدوا بالامتناع، لاحقاً، عن كل جدل عنيف حول النقاط المتنازع عليها، فيصبح من الممكن إذ ذاك أن تعيش الكنائس بمحبة وسلام(12).

يطالعنا في اعتبارات أرمينيوس هذه برنامج أنسني للتسامح الديني، برنامج محدود، بدون ريب، طالما أنه لا يهدف إلا إلى تسوية الخلافات الطارئة حديثاً داخل الكنيسة القائمة. إلا أنه يستنير بملاحظات سيكولوجية لم تكن رائجة يومذاك في هذا النوع من الكتابات.



كان الكاتب الجدلي الطويل الباع، غاسبار كولهايس، يتتبع السجال الجديد من كثب. وقد اعتقد في إحدى دفوعاته الأخيرة (1609) أن من المناسب التدخّل مرّة جديدة لتوسيع الجدال(13)، ولما كان قد قيّض له أن يشهد على نزاعات أخرى، فقد رأى أن مصدر الأحقاد والانقسامات الحاضرة يكمن في قصر نظر

(8) Kühn, *Toleranz und offenbarung*, p. 367.

(9) [Epist. 101], citée par Kühn: *Toleranz und offenbarung*, p 367.

(10) Arminius, *Opera theologica*, p. 87.

(11) المصدر نفسه، ص 88.

(12) المصدر نفسه، ص 89 ـ 90.

(13) *Naedencken of de disputatiën van de godtlycke praedestinatie* (Gouda: [n. pb.], 1609). (Knuttel, nº 1639).

انظر: Rogge, *Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten*, t. 2, pp. 121 ss.

جميع المصلِحين، فلنرجعن، إذاً، إلى الروح الرسولية التي من ثمارها السلام والوفاق والمحبة الأخوية! إن الحرية المسيحية هي عنصر أساسي لهذه الروح بحسب تعليم القديس بولس: «إن المسيح قد حرّرنا تحريراً، فاثبتوا إذاً ولا تدعوا أحداً يعود بكم إلى نير العبودية»[14]. لذا كان لا يجوز لأي امرىء ـ يستنتج كولهايس ـ أن يسيطر على إخوته: لا لوثر على زفنغلي وكارلشتاد، ولا كالفن على كاستيليون وسرفيه، ولا مينو سيمونز على لوثر وزفنغلي وكالفن. كما لا يجوز لأيٍّ منا التسلّط على الكاثوليك ولا على ضمير أي إنسان، لأن من حق البشر أن يكونوا ما يريدون ما دام كلّ منهم يمثل في حضرة ربه، أي الله، وليس أمام بشر، كائناً من كان»[15]. أما السجال حول القدَرية الخلاصية فلا يُعلّق عليه كولهايس كبير أهمية لأن السلوك المسيحي يتقدّم برأيه على دقّة المعتقدات: «هب أن عقيدة القدَرية التي يقول بها كالفن، هي صحيحة وصائبة، وأني أقبل هذا التعليم، أفأكون لأجل هذا أكثر فضيلة وتقىً وصلاحاً أمام الله؟» هكذا ظلّت تتردد في تجدّد الصراعات العقائدية أصوات الليبرالية التي عرفها القرن المنصرم. لقد كانت المواقف الأرمينية، كما قلنا مراراً، أضيق من ذلك بكثير: فلا يسعنا الخلط بينها وبين مواقف كولهايس التي كانت ترمي إلى احتواء جميع من يسمون أنفسهم مسيحيين في الوحدة الدينية عينها.

2 ـ آراء فتنبوغارت وأبيسكوبيوس حول دور الدولة في النزاعات الدينية

بلغ النزاع أشدّه بين أتباع جومار ومناصري أرمينيوس بعد وفاة هذا الأخير في التاسع عشر من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1609. وكانت رئاسة الحزب قد آلت من بعده إلى فتنبوغارت، مستشار أولدنبارنفيلت وواعظ الأمير موريس، حين ثارت في لايده عاصفة شعواء على أثر تعيين كونراد فورسيوس مكان أرمينيوس، فاضطرّ ملك إنجلترا، جاك الأول، إلى التدخّل لتهدئتها شخصياً بإصداره بلاغاً تهديديّاً ضد فورسيوس، ذاك «الملحد الشرير»، وضد «الهرطقات

(14) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل غلاطية،» الأصحاح 5، الآية 1.

(15) انظر: المصدر نفسه، ص 127.

المشؤومة» التي كانت قد ظهرت في البلاد الواطئة، منذ وقت قصير[16].

كانت خطة الأرمينيين في هذا الصراع هي نفسها التي اتبعها كولهايس منذ العام 1580، والتي تقضي بالالتجاء إلى السلطة المدنية هرباً من تعصّب المجامع الدينية، لتوقّعهم أن يكون الحكّام العلمانيون أكثر تساهلاً من السلطات الكنسية في الشأن العقائدي. وقد راحوا يطالبونهم بإجبار الكنيسة الكالفينية على التسامح مع الأرمينيين، ما نشّط «الإراستية» في هولندا وأمدّها بعزم جديد اعتباراً من العام 1610. وكان فتنبوغارت في المناظرة التي أنشأها بين أرمينيوس وجومار قبل ذلك بسنة، قد أكّد بعزم أمام المجلس التمثيلي في هولندا حق الحاكم المطلق في الشؤون الدينية[17]. ثمّ قام بعد وفاة أرمينيوس بتحرير «تنبيهه» الشهير الذي وقّع عليه أربعون راعياً بروتستانتياً،[18] في الرابع عشر من كانون الثاني/ يناير عام 1610 وتقديمه إلى أولدنبارنفيلت بعد أشهر. وفيه يبيّن ضرورة تدخّل الحكّام من أجل إقامة السلم الديني وتجنّب الانشقاق في صفوف الكنيسة الكالفينية. ومنذ ذلك الحين أُطلقت على الأرمينيين تسمية «المنبّهين» نسبة إلى «تنبيه» عام 1610 فيما عُرف أعداؤهم الجوماريون باسم «الضد ـ منبّهين».



تلك السنة بالذات رأى فتنبوغارت من المناسب أن يبرّر بيانه التنبيهي بدراسة عقائدية، فأصدر كتيباً بعنوان: **بحث في وظيفة الحاكم المسيحي الأعلى وسلطته في الشؤون الكنسية**[19]، يتوجّه فيه إلى أعضاء مجلس هولندا بإهداء بليغ الدلالة:

---

(16) *Déclaration du roi de Grande-Bretagne* (s. l.: s. n., 1611).

(17) انظر: Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 2, pp. 165-167.

(17) انظر: Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 2, pp. 101 ss.

(18) انظر: Hendrik Cornelius Rogge, *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd, door* 3 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1874-1876), t. 2, pp. 20 ss.

(19) *Tractaet van 't Ampt ende authoriteyt einer hooger ohristelijcker overheydt in kerkelijcke saecken* (La Haye: [n. pb.], 1610). (Knuttel, n°1767-1768). Nous avons consulté la 3e éd. (Rotterdam: [n. pb.], 1647). Une Analyse de ce traité se trouve dans Rogge, *Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten*, t. 2, pp. 26-31 et dans Alexander Adam Seaton, *The Theory of Toleration under the Later Stuarts* (Cambridge: The University Press, 1911), pp. 27-49.

«ثقوا بأنَّ سلطتكم هي من عند الله الذي أقامكم على شعبكم نظير آلهـة، فاسهروا جيداً على تعليم رعاياكم، ولا تقبلوا على المنبر بأي سجال باطل، ولا تسمحوا بتضييع الساعات الثمينة على أمثولات لا تجدي الحياة المسيحية نفعاً. لا ترضوا بأن يقع رعاياكم فريسة الاضطراب والانقسام والتمزق بسبب أشخاص متعطشين للخصومة والنزاع. ولكن، هل من واجب السلطة السهر على ذلك كله؟ أجل، إنها وظيفتكم. ولكم ملء الحق في ممارستها تقدّركم على ذلك نعمة الله. إن سنّ القوانين لرعاياكم أمر عائد إليكم وحدكم، فاحرصوا على ألا يسنّها عوضاً عنكم آخرون».

هذه المقالة هي في ذاتها دراسة نقدية للأنظمة الثلاثة الممكنة بالنسبة إلى علاقات الكنيسة والدولة، فبحسب هذه الأنظمة الثلاثة أن الله هو مصدر كل سلطة. إنما ينبغي استبعاد نظامين منها هما: النظام «البابوي»، الذي يُنيط السلطة المدنية بالبابا ورجال الإكليروس[20]، ونظام «التحاذي» الذي يُثبت وجود سيادتين مستقلّتين، متمايزتين، كما يعلّم كثيرون من الكالفينيين[21]. وكلاهما يحرم السلطة المدنية من فرض سيادتها المطلقة التي يتعيّن عليها ممارستها باسم الله في المجالين الروحي والزمني على السواء. لا شك في أن الوظائف المدنية هي غير الوظائف الكنسية، لكنّها كلّها خاضعة لإدارة السلطة العليا ومراقبتها[22]. وحده هذا النظام الثالث يتّسم بالإنصاف لأنه الوحيد المستمد من الكتاب المقدّس. وقد استشهد فتنبوغارت بملوك العهد القديم كموسى ويوشيّا كما استند إلى تعليم القديس بولس في رسالته إلى أهل رومة[23]. لكنه لم يستشهد بإراست، بل بموسكولس الذي كان كتابه: **نقاط مشتركة** يحظى، على ما يبدو، بشهرة واسعة في الوسط البروتستاني[24]. ومن البدهي أن يستبعد فتنبوغارت تلك المقابَلات الشهيرة التي أنشأها الفكر الوسيطي بين النفس والجسد، والشمس والقمر، لأن اعتمادها، على حدّ قوله، يحملنا على مجاراة اليسوعيين والبابوية[25].

---

(20) *Tractaet van 't Ampt ende authoriteyt einer hooger ohristelijcker overheydt in kerkelijcke saecken*, pp. 11-18.

(21) المصدر نفسه، ص 19 ـ 86.

(22) المصدر نفسه، ص 99.

(23) المصدر نفسه، ص 68 وما يليها، والكتاب المقدس، «رسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآيات 1 ـ 7.

(24) انظر ص 288 ـ 289 من هذا الكتاب والمصدر نفسه، ص 90.

(25) المصدر نفسه، ص 135.

فإذا ما اعترض بعضهم قائلاً إن السلطة المدنية غير مؤهلّة لإصدار الأحكام في القضايا اللاهوتية وأخذ القرارات بشأنها، رددنا عليهم بقولنا إن الجهلة بين رجال الإكليروس كثيرون، شأن أولئك الأساقفة والكهنة الذين تحدث عنهم يُسطِنيانس ممن يجهلون صيغ المعمودية والتقديس[26]! وأبرز ما يقتضي اللفت إليه هو أن من واجب الحاكم صرف النظرعن كل ما عدا الحقائق الأساسية وترك الباقي للنقاش الحر فلا يتدخّل في هذا المجال إلا باسم النظام العام من أجل لجم تطرّف المتجادلين[27]. وما كان الحزب الأرميني ليطالب في ظل الوضع الراهن إلا بمثل هذه الخدمات التي يمكن اختصارها بالحصول على حماية الدولة في مواجهة تعصّب الجوماريين.

وقد أدّى إعلاء شأن السلطة المدنية وامتيازاتها الدينية على هذا النحو إلى توسيع حدود الحق في القدسيات الذي تعود بداياته، كما رأينا، إلى موسكولس وإراست ولاهوتيي زوريخ[28]. وقد وجدنا هذه العبارة نفسها لدى جوست ليبس[29]. إلا أن هذا الأنسني كان يطالب بوحدة الديانة الصارمة في الدولة. أما فتنبوغارت فيذهب أبعد من ذلك. لا شك في أنه لم يكن في نيته الكلام، كما قال هو نفسه،[30] إلا على الحاكم المسيحي باستثناء كل من عداه، لكنه يعترف على الرغم من بأنّ ذلك أن الحاكم لم يعد مرتبطاً حصراً بأي كنيسة أو فرقة. بل إنه يحقق للأمة وحدة دينية أوسع هي وحدة «الحقائق الأساسية»، لذا يمكنه السماح، باسم سلطته الدينية وضمن حدود الحقائق الأساسية، بتعايش الكنائس المتنافسة. على أن فريقاً آخر من المنظّرين سيعمد، كما سنرى، إلى توسيع سلطات الأمير بالنسبة إلى الديانة.



(26) *Novelles*, 137.

(27) *Tractaet van 't Ampt ende authoriteyt einer hooger ohristelijcker overheydt in kerkelijcke saecken*, p. 134.

(28) انظر ص 843 ـ 848 من هذا الكتاب.

(29) انظر ص 863 ـ 864 من هذا الكتاب. انظر: Johannes Heckel, «Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra,» in: Johannes Heckel, *Festschrift Ulrich Stutz*, dargebracht von schülern, freunden und verehrern (Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1938), p. 282.

(30) *Tractaet van 't Ampt ende authoriteyt einer hooger ohristelijcker overheydt in kerkelijcke saecken*, pp. 7-10, and Nobbs, *Theocracy and Ţoleration: A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, p. 23.

ولن يطول وقت حتى يسلك نهجَ فتنبوغارت اللاهوتي سيمون أبيسكوبيوس (1583 ـ 1643) الذي كان قد شغل في لايده مكان جومار المستقيل عام 1612. ولعل خصم أرمينيوس يكون قد تنازل عن منصبه مرغماً، فقد أخفق في إبعاد فوسيوس الذي أدّى تعيينه إلى تفاقم السجال، وجُلّ ما استطاع فعله هو إدخاله «منبّهاً» آخر إلى جامعة لايده. يشكل كتاب أبيسكوبيوس: **المناظرات اللاهوتية** عصارة تعليم هذا اللاهوتي خلال الفترة الممتدة بين عامي 1612 و1616 حيث نرى الطروحات المخصصة لسلطة الحاكم الدينية تستبعد، على طريقة فتنبوغارت، كلاً من «النظام البابوي» ونظرية «التحاذي» الكالفينية. على أن ثقة المؤلّف الشديدة بالسلطة العامة لم تمنعه من مطالبتها بالحفاظ على حرية الرأي في الشأن العقائدي: «لما كان تعليم الآخرين فعل محبة وكان الله يريد أن يرانا نتمّم وصية المحبة، فقد تعيّن السماح بأن تكون لكل امرىء حرية الضمير التي يستحيل بدونها القيام بأفعال المحبة، وإلا وجب الاحتجاج مع الرسل قائلين: «أمِنَ البِرّ عند الله أن نسمع لكم أم الأحرى بنا أن نسمع لله؟ أحكموا أنتم»[31]. لقد أوجس أبيسكوبيوس من الخطر الذي قد ينشأ عن إعطاء السلطة المدنية حقّ التدخّل في القدسيات، فلم يجد بدّاً من المطالبة بأمير مسيحي تنحصر مهمته بحماية أسس الإيمان.

3 ـ تنظيم 1614 والسجالات حول التسامح المتبادل

عمد المجلس التمثيلي في كل من هولندا وفريزيا الغربية أمام فشل المؤتمرات الكنسية في لاهاي عام 1611 ودلفت عام 1613 إلى اتخاذ إجراء شديد التأييد لسياسة «المنبّهين»، عام 1614، فمنع الرعاة من التطرّق إلى المسائل المتنازع عليها في عظاتهم وتعكير صفو الأمن بسجالاتهم العقائدية، كما مارس حقه في القدسيات بإصداره مرسوماً يفرض التسامح المتبادل بين الأرمينيين والجوماريين[32]. مع الإشارة إلى أن من وضع نصّ القرار هو الحقوقي العلماني

(31) Bisschop Episcopius: *Disputationes theologicae tripartitae*, pars I, disp. 17, and «De jure magistratus cira sacra,» dans: *Opera theological*, [Edidit Philippus a Limborch. Praefatio Arnoldi Poelenburgh], 2 parties en 1 vol. (Roterodami: apud A. Leers, 1665), II, 2, pp. 409-411.

(32) C'est la *Resolutie tot den vrede der kercken*. (Knuttel, n°2109).

الشاب هوغو غروسيوس، صديق فتنبوغارت وأولدنبارنفلت الذي دخل حقل السياسة حديثاً بحكم تعيينه كبير موظفي روتردام، وسيجد فيه «المنبّهون» لاحقاً أحد أهم علمائهم وأشهر المدافعين عنهم.

أحدث قرار 1614، كما كان متوقّعاً، اضطرابات في جميع الأوساط. وكان أعضاء مجلس أمستردام يناصبونه العداء، ففوّضت مهمة إقناعهم إلى غروسيوس الذي ألقى في الثالث والعشرين من نيسان/ أبريل عام 1616 خطاباً بهذا الخصوص ترك أثراً طيّباً في النفوس والذاكرة[33]؛ إذ لفت، أولاً، إلى أن إحكام الدولة سلطتها على الشؤون الكنسية هو فتح مبين للإصلاح على حساب مسلّمات البابوية وممارساتها. وتابع قائلاً إن المجلس التمثيلي في هولندا قد أصدر بناء على هذه السلطة مرسوماً بفرض وفاق التسامح المتبادل بين الكنائس، وإن طبيعة العقائد المسيحية المزدوجة كفيلة بتبرير مثل هذا القرار:

«بعض هذه العقائد يحتّم على كل راشد مثقّف أن يفهمها ويعتنقها بإيمان صادق كي لا يُعرّض خلاصه الأبدي للخطر. هذه العقائد تُشكّل الركيزة (ركيزة الإيمان)، وعددها محدود في نظر الكنائس المُصلَحة كلها وقد جرى التعبير عنها بوضوح في مواضع متفرّقة من **الكتاب المقدّس** يرافقها وعد بالخلاص للذين آمنوا بها وترهيب بالدينونة لمن لم يؤمنوا. أما سائر نقاط العقيدة، فليست هي الأساس لكنها بنية فوقية إذا تم عرضها بالتطابق مع كلام الله جاز اعتبارها بمثابة الذهب والفضّة، وبالعكس متى ابتعدت عن معيار الحقيقة حيث يجب النظر إليها كما لو كانت قشّاً وهباءً. على أن المعلّمين الذين يبنون على أساس من القش لا يُعرّضون خلاصهم الأبدي للخطر[34]. وبالتالي، يستحيل أن نطرد من الكنيسة من اعتبرهم المسيح نفسه أعضاء له. من هنا يجب أن نسامح ضعف هؤلاء الناس ونمتنع عن إدانتهم، فنقبلهم بيننا بانتظار اليوم الذي تنكشف فيه الحقيقة كاملة»[35].

---

(33) انظر: Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 2, pp. 233-235.

تجد نصّ هذا الخطاب في: المصدر نفسه، مج 2، ص 345 ـ 383.

(34) يُلمّح غروسيوس إلى القديس بولس في رسالته الأولى إلى أهل قورنتس (الأصحاح 3، الآيات 10 ـ 15).

(35) Brandt, Ibid., t. 2, pp. 348-349.

ويستنتج غروسيوس وجوبَ تسامح «المنبّهين» و«الضد ـ منبّهين» بعضهم مع بعض. حتى إنه يستذكر بطريقة تبعث على الاستغراب، مثَل البابوية في سجال الإعانات، حيث لم يشأ الكرسي الرسولي، على حد قوله، أن يقضي بين الدومينيكان واليسوعيين، فمنعهم من إنزال الحِرم بعضهم ببعض[36]، تماماً كما تمكّن المجلس التمثيلي في هولندا من فرض التسامح المتبادل بين الأرمينيين والجوماريين. إن السلطان الذي تسلّموه من السيد يخوّلهم ذلك، حتى ولو لم يَنَل «موافقة الخدّام الكنسيين»، فهم غير مقيّدين بقرارات السينودس. أم لعلّ مثل ملوك اليهودية والأباطرة القدماء وملوك إنجلترا لا يكفي[37]؟

سوى أن بلاغة غروسيوس لم تقطف الثمار المرجوّة من أمستردام بسبب وقوع الحكّام تحت تأثير الحزب الجوماري القوي ورفضهم تبنّي قرار المجلس التمثيلي لحسابهم الخاص[38].

* * *

ولم تكن النقاشات دون ما ذكرنا تواصلاً حول الموضوع المزدوج الذي يشمل «التسامح المتبادل» وسلطات الحاكم الدينية. وكان فتنبوغارت قد أصدر عام 1615 دفاعاً عن المجلس التمثيلي في هولندا وقراره بشأن السلم بين الكنائس[39]. ثم كانت مداخلة عام 1616 للأنسني الكبير جيرار فوسيوس (1577 ـ 1649) الذي اتّبع نهج صديقه غروسيوس في اعتزامه دحض كتاب «الضد ـ منبّه»، أنطوان فالايوس، حول «وظائف الرعاة»[40]، وإصداره بحثاً في حق الحاكم في الشؤون الكنسية، وهو كتيّب على جانب من الإيجاز، لكنه يحتوي

(36) المصدر نفسه، ص 356.

(37) المصدر نفسه، ص 357 ـ 359. يبدو أن جاك الأول، بعد استيائه من تعيين فورسيوس في لايده، عاد فخفّف من عداوته للمنبّهين. المصدر نفسه، مج 2، ص 211.

(38) المصدر نفسه، مج 2، ص 383 وما يليها.

(39) Jan Utenbogaert, *Verdedigingh van de Resolutie der Staten van Hollant totten vrede der kercken* (La Haye: [n. pb.], 1615), t. 1. (Knuttel, n°2194).

(40) Antonius Walaeus: *Het ampt der Kerckendienaren* (Middelburg: [n. pb.], 1615), (Knuttel, n°2204), en traduction latine dans ses *Opera omnia theologica* (Leyde: [n. pb.], 1647). انظر: Nobbs, *Theocracy and Toleration: A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, pp. 6 ss.

على الكثير من الأمثلة المستقاة من الكتاب المقدس والتاريخ الكنسي[41]. كذلك قام في السنة عينها «منبّه» آخر يدعى جاك تاورينوس (1576 ـ 1618)، وهو خادم كنسي في أوترخت، بنشر مقالة «في التسامح المتبادل» ضد تريغلانديوس[42]. أما إذا كان قد استثنى الكاثوليك من هذا التسامح[43]، فقد اقترح، بالمقابل، أن يُدفع بالتفاهم بين الجماعات المسيحية الأخرى إلى أقصى حد ممكن[44]، فقد أعرب عن استعداده، بنوع خاص، «لاعتبار كل الذين يعترفون بآراء «الضد ـ منبّهين» إخوة له والعيش معهم بمحبة ووئام»، لكنه طلب إلى هؤلاء ألا يطمحوا إلى فرض اعتقاداتهم[45]. كما كرّس فصلاً[46] كاملاً لتبيان الأسباب التي من شأنها أن تحبب إلى النفس هذا التسامح المتبادل الذي سيكون كسباً للحقيقة، بالدرجة الأولى، لأنه متى هدأت النزوات سهل اعتلانها. وساعة تهدأ المنافسة بين الفرق تبدأ الانقسامات المسيحية بالانحسار تدريجياً، فإذا ما تمكّن المنبّهون والضد ـ منبّهون، لا سيما هؤلاء الأخيرون، من الاتفاق حول الحقائق الأساسية للخلاص، فسننتهي من الصراعات الحاضرة التي تمزّق الكنيسة والأمّة، ويكون للمحبة كما للحقيقة شأن ودور بما يهيب بجميع الأفرقاء إلى الإفصاح عن مشاعرهما بعيداً عن كل حدّة وإصرار على الغلبة مهما كلّف الأمر[47]. بذلك نغدو شبيهين بالآب السماوي الذي يحتمل

---

(41) أعيد نشر هذا البحث في : Gerardus Joannes Vossius, *Opera* (Amstelodami: [Ex typogr. P. et J. Blaeu, prostant apud Janssonio-Waesbergios, H. et Vam T. Boom et R. Goethals, 1701]), t. 6, pp. 857-872. Analyse dans: Nobbs, *Theocracy and Toleration: A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, pp. 49-59.

(42) J. Taurinus, *Van de onderlinge verdraagsaamheydt* (Utrecht: [n. pb.], 1616), (Knuttel, n° 2262).

انظر: Rogge, «Jacob Taurinus en de Utrechtsche kerk in het begin der 17de eeuw,» *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis*, t. 3 (1889), pp. 105-264.

(43) انظر: Herman Arend Enno Gelder, *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek* (Haarlem: Tjeenk Willink, 1947), p. 240, no. 2.

(44) المصدر نفسه، مج 4، 61، f° Kiiij.

(45) Rogge, Ibid., p. 200.

(46) [Taurinus, *Van de onderlinge verdraagsaamheydt*], chap. IV, f° Eij ss.

(47) المصدر نفسه، XII، 33، f° Xiij et iiij.

وجود الأشرار والسالكين في الضلال على الأرض، كما نقتدي بالمسيح الذي قيل فيه إن «القصبة المرضوضة لن يكسرها والفتيلة المُدخّنة لن يُطفئها»[48].

ولن يفتأ أتباع أرمينيوس بعدذاك يترددون على موضوع التسامح المتبادل باستمرار، حتى لنجد خليفة أبيسكوبيوس، إيتيان دو كورسيل يطلق عليه عام 1650، هو الآخر، تسمية «البلسم الخلاصي»، أي العلاج الوحيد الفعّال لجميع النزاعات[49]. وما كان هؤلاء في ذلك إلا ليستعيدوا، بالإجمال، مبدأ عزيزاً على قلب كاستيليون وكورنهارت، هو قاعدة التبادل الإنجيلي[50].

4 ـ «الحق في القدسيات» عند ألتوسيوس وغروسيوس

كانت الدوافع الدينية في أساس استدارة «المنبّهين» نحو السلطة المدنية التي سألوها في نزاعهم مع الجوماريين أن تتسامح معهم إن لم تشأ المدافعة عن تعاليمهم. لكن هذا اللجوء من جانبهم إلى الدولة كان ضرباً من التهوّر. وإذا كنا نقع على ممارسة شبيهة في الإصلاح اللوثري ـ أو الزفنغلي ـ فإن الإصلاح، بإسناده رعاية الديانة للأمير، كان يتوجّه إلى شخص مسيحي هو الأول بين الأعضاء الكنسيين، طالباً إليه أن يحافظ على وحدة الكنيسة الدينية محافظته على نظامها الخارجي شأن قائد روحي. كذلك رجال القانون اللوثريون، أمثال يواكيم ستيفاني وجان غيرهارد، كانوا حوالي العام 1600 يصوّرون الأمير «أسقفاً» على رعاياه، مما يتيح لنا أن نرى في نظام «الأسقفية» هذا امتداداً ما لمفاهيم المصلحين الأوائل حول دور الأمير أو الحاكم في الكنيسة[51]. لكن الأمر لا يعدو كونه وهماً، فقد اعتاد الأمراء والحكّام، منذ عهد بعيد، ألا يروا في هذه الصلاحيات الدينية إلا مجرّد نتيجة لسيادتهم السياسية. حتى إذا راح موسكولس وإراست وكولهايس و«المنبّهون» يتمدّحون بحق الولاية الكنسية وقدرتهم على

(48) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 12، الآية 20، والمصدر نفسه، Mj, f° 76, IV.

(49) Préface aux *Opera theological* d'Episcopius.

انظر: Etienne de Courcelles, *opera theological* (Amstelodami: apud D. Elsevirium, 1675), pp. 791-792.

(50) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 7، الآية 12.

(51) انظر: K. Rieker, Die *rechtliche Stellung der evangelischen Kirsche Deutschlands im ihrer geschichtliche Entwickelung bis zur Gegenwart* (Leipzig: [n. pb.], 1893), pp. 208 ss.

الفصل في كل ما يتعلّق بها من شؤون، كان جميع هؤلاء اللاهوتيين، في الواقع، يدعمون، ربما من غير أن يدروا، وجهة نظر «الإراستية» الحقيقية، أي إلحاق الدين بالدولة بشكل صريح، فلا يبقى أمام منظّري القانون والسيادة السياسية إلا أن يصوغوا ما أصبح بالممارسة أمراً واقعاً.

من ناحية أخرى، كان يقيم في البلاد الواطئة خلال فترة الصراعات الكبرى ضد المصيرية الكالفينية ممثلان شهيران للعلوم القضائية، هما: جان ألتوسيوس وهوغو غروسيوس. أما ألتوسيوس (1557 ـ 1638)، وهو ويستفالي المنشأ، فقد علّم القانون مدة طويلة في جامعة هيربورن قبل أن يصبح عام 1604 مواطناً وعضواً في مجلس بلدية مدينة أمدن في فريزيا الشرقية(52). وأما غروسيوس (1583 ـ 1645)، كبير موظفي روتردام، فكان أحد أصدقاء أولدنبارنفلت ومستشاريه الأكثر حظوة(53). والرجلان ينتميان إلى حزبين متعارضين على الصعيد الطائفي بفعل انضمام الأول إلى صفوف الجوماريين وانتماء الثاني إلى المدرسة الأرمينية التي كان المدافع الفعّال عنها على الدوام. لكنهما توفّرا كلاهما على إرساء سلطة الدولة الدينية على قاعدة الحق الطبيعي.

* * *

قمة مؤلفات ألتوسيوس كتاب بعنوان: **السياسة المرتّبة على الطريقة القانونية** ظهرت طبعته الأولى في هيربورن عام 1603، لكن طبعته الثالثة الصادرة عام 1614 بالتزامن مع أبحاث فتنبوغارت وفوسيوس في سلطة الحاكم الدينية، جاءت أكثر تفصيلاً من الأولى ما أغنى السجال بفيض من المعارف والمعلومات. إن عرض هذا النظام السياسي الذي يشكّل صلب الكتاب جملة لا يدخل ضمن

(52) حول ألتوسيوس، انظر: O. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatsheorien*, 3th Ed. (Breslau: [n. pb.], 1929); Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), pp. 567-616. Voir également la préface de M. Friedrich à la dernière édition de l'œuvre d'Althusius, Johannes Althusius, *Politica Methodice Digesta*, With an Introduction by C. J. Friedrich, 3 th Ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932).

(53) انظر: William Stanley MacBean Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius*, Grotius Society Publications; no. 4 (London: Sweet and Maxwell, 1925), and Joachim Schlüter, *Die Theologie des Hugo Grotius* (Göttingen: [n. pb.], 1919).

اختصاصنا[54]، لكنّا نكتفي بالإشارة إلى أن ألتوسيوس، وإن اختلف مع بودان في رؤيته الأكثر ديمقراطية لصاحب السلطة العليا، يستوحي من رجل الحقوق الفرنسي في اعتباراته العامة حول السيادة، فهو يرفض اعتبارهذه الأخيرة مطلقة، بالطبع، لأن كل سلطة بشرية تخضع، على حدّ قوله، للشريعتين الإلـهية والطبيعية[55]. وبعد تسجيله هذا التحفّظ يتحوّل إلى تحديد السيادة بقوله إنها «القدرة الأسمى والأعلى والأشمل في التصرّف بكل ما يتعلّق عموماً بخلاص أعضاء المملكة أو الجمهورية روحاً وجسداً»[56]، مصدر هذه السيادة هي الطبيعة التي ترسم الحد النهائي لسلسلة من التجمعات العضوية تتدرّج من العائلة نحو مجتمعات آخذة في الاتساع بفعل تكوّن اتحادات أشدّ تعقيداً[57]. هذه السيادة المطلقة والشاملة لا تقبل التجزئة ولا التنازل. لذا كان حق السيادة يشمل الناحيتين المدنية والكنسية بالفعل عينه[58]، فما من شيء يفلت من سيطرة السلطة العامة: لا العقيدة ولا السلوك الديني ولا الإدارة الكنسية ولا تعيين الرعاة. إذ إنها، في هذه المجالات كلها، تتمتع بحقها الأسمى في المراقبة والحماية والإدارة[59]. وقد عمد ألتوسيوس إلى تدعيم طروحاته بفيض من الشواهد المستقاة من الكتاب المقدس والتاريخ الكنسي. لكن هذه النصوص الدينية على وفرتها لا تفلح في تغيير وجهة نظرنا، إذ المقصود بذلك كله هو إقامة نظام محض دنيوي وسياسي يرتكز إلى العقل والشريعة الطبيعية[60]. هنا يتبادر إلى ذهننا كتاب **المدافع عن السلام** لمارسيل دو بادوفا الذي وطّد، هو الآخر، انطلاقاً من كتاب **السياسة** لأرسطو، سلطة الدولة الدينية على قواعد محض زمنية.

لا تبدو أقوال ألتوسيوس في التسامح، للوهلة الأولى، ليبرالية جداً[61]، فهو

---

(54) قام السيد مينار بهذه المهمة على أتم وجه في أطروحته التي ذكرناها. انظر كذلك كتاب أو غيركيه.

(55) *Politica*, éd. de 1614, IX, 20-21. (Critique de Bodin).

(56) المصدر نفسه، IX، 26.

(57) عالج هذا الموضوع في الفصول التسعة الأولى من كتابه.

(58) المصدر نفسه، IX، 31. الفصل الثامن والعشرون مخصص بكامله للإدارة الكنسية التي ليست إلا أحد أشكال الإدارة العامة للأمّة.

(59) المصدر نفسه، XXVIII، 5.

(60) هـذا مـا أشـار إليه كـل مـن: Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatsheorien*, pp. 58-59, et Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, pp. 596-597.

(61) *Politica*, XXVIII, 52 ss.

يقسو على الأبيقوريين والملحدين والهراطقة الذين يهدمون أسس الإيمان، على حد قوله، ويرى أن هؤلاء الكفرة يستحقون ما هو أكثر من النفي والسجن وحتى السيف[62]. أما الكاثوليك، فإنه بالكاد يتنازل لهم عن حرية الضمير والمعتقد رافضاً تسليمهم الكنائس «كي يمارسوا فيها شعائرهم الوثنية»[63]. وإذا كان قد بدا أكثر تساهلاً مع الفِرق المسيحية التي لا تزال تحتفظ بأسس الإيمان[64]، فإنه، لسوء الحظ، لم يدلِ برأيه في الجماعات الأرمينية وما إذا كان يعتبرها هي أيضاً كذلك. أما الفصل الثامن والعشرون من كتابه فينطوي على فوائد جليلة[65]؛ إذ إنه، أولاً، يمنح الحاكم ألتوسيوس حق الانحياز في السجالات اللاهوتية ومطاردة المنشقين «بالسلاح والسيف». ثمّ يضيف أنّ: «الحاكم الذي لا يمكنه قمع النزاعات الدينية من دون أن يشكل خطراً على الدولة، عليه أن يتساهل مع المنشقين لمصلحة السلام والهدوء العامين، ويسمح لهم أيضاً بممارسة ديانتهم إلى أن يهديهم الله بنوره». وهو ما يفعله القبطان الذي يتعيّن عليه قيادة سفينته في مهب الرياح المناوئة»[66].

كان «السياسيون» في فرنسا قد نادوا منذ عهد بعيد بالتسامح حفاظاً على السلم الأهلي. ولم تكن هذه الحجة تحمل في ذاتها أي جديد. لكن فرقاً جوهرياً كان يميّز موقف ألتوسيوس من موقف «السياسيين» الفرنسيين، وهو أن هؤلاء كانوا يدافعون نظير كورنهارت عن لا أهلية الدولة في المجال الديني، ويطالبون بالتسامح تجاه الفرق في الظروف العصيبة من أجل حماية أهدافهم المتصلة بالسياسة الزمنية، من غير أن تكون لديهم إرادة الفصل الحقيقية بين الدين والدولة، في حين كان ألتوسيوس يصرّ على سلطان الدولة الديني مؤكّداً أهليتها في شتّى المجالات بما فيها المسائل العقائدية. وفي ظل نظام كهذا، يبدو التسامح عرضياً، في حال وجوده، وبدل أن يستند، كما عند «السياسيين» إلى مبدأ أهداف الدولة الزمنية ولاأهليتها في الشأن العقائدي، يتعلّق حصراً بمصلحة الأمير أو الحاكم الذي إما أن يحافظ بالقوة على وحدة الديانة وإما أن يتسامح بشأن تعدّد الكنائس وفق ما تقتضيه

---

(62) المصدر نفسه، XXVIII، 57.

(63) المصدر نفسه، XXVIII، 56.

(64) المصدر نفسه، XXVIII، 59 و IX، 42.

(65) المصدر نفسه، XXVIII، 66.

(66) هذه الفكرة الأخيرة مقتبسة من كتاب جان بودان: Jean Bodin, *République*, III, 7.

سياسته وما يعرض لها من متغيّرات. إن إلحاق الدين كليّاً بسياسة محض زمنية، أو ما كان يعرف أيضاً في البلاد الجرمانية باسم «الإقليمية»، هو أخص خصائص «الإراستية». وبالتالي، فإن عبارة الناس على دين ملوكهم التي شاعت في ألمانيا منذ نهاية القرن السادس عشر[67] تكتسب في هذا النظام كامل دلالتها فلا تعود ميزة حصرية لنظام الكنيسة الدولة، بالمعنى الدقيق للكلمة، بل تعني بالأحرى أن: «من يملك الأرض يفرض الديانة»، أي إنّ السيادة الإقليمية تعطي حق التصرّف بالديانة[68]، بحيث يعود للأمير أمر تنظيم الشؤون الدينية بما يتناسب ومصالحه، وعدم السماح بأكثر من عبادة واحدة، أو ربما التساهل مع أخرى إن كان ذلك ما تقتضيه مصلحة الدولة العليا، فـ «الإقليمية»، كما نرى، تتماشى تماماً مع أشدّ أنواع التعصّب، مما يخوّلنا أن نستشفّ الطريقة التي تؤدي إلى استخلاص التطبيقات الليبرالية منها. هذا هو الاتجاه الذي ستعمل مدرسة الحق الطبيعي البروتستانتية من خلاله في المستقبل[69].

* * *

كان غروسيوس بصدد تأليف بحثه: **في سيادة السلطة المطلقة على القدسيات** عند صدور طبعة كتاب ألتوسيوس الثالثة (عام 1614). علماً أن هذا البحث، وإن كان تاريخ وضعه يعود إلى فترة ما بين عامي 1614 و1617، لم يصدر إلا بعد وفاة مؤلفه (1647)، كما تشهد مراسلات هذا الأخير إلى صديقه فوسيوس[70]. إنه موجز مثالي في الحكم الملكي، من حيث متانة تعابيره ووضوحها، فضلاً عن أن سعة ثقافة غروسيوس كانت ترفده بوافر من الأمثلة المستقاة من التاريخ الوثني القديم والكتاب المقدس وتاريخ الكنيسة. لكن نظامه

---

(67) من أول من استشهد بهذه العبارة القانوني: Joachim Stephani, *Institutiones Juris canonici* (Francfort: [n. pb.], 1612), liv. I, c. 7, n°52.

انظر: Johannes Heckel, *Festschrift Ulrich Stutz*, dargebracht von schülern, freunden und verehrern (Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1938), pp. 233-234.

(68) انظر: A. Rechenberg, *An cujus region ejus sit religio?* 1695, article 11.

كتب ريخنبرغر: «لذا كان يحق لحكّام المناطق ذات السيادة أن يفرضوا على رعاياهم اعتناق ديانتهم وتنظيم شؤونها المقدّسة وممارستها في العلن».

(69) Sur Pufendorf, voir Lezius, *Der Toleransbegriff Lokes und Pufendorfs* (Leipzig: n. pb.], 1900), pp. 58 ss.

(70) انظر: Douglas, *Theocracy and Toleration: A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, pp. 62-63.

الفكري يرسو على قاعدتي العقل والشريعة الطبيعية، على نحو ما نرى في سياسة ألتوسيوس، فكما إنّ سلطة ربّ العائلة واحدة وتشمل في الوقت ذاته ممتلكات أولاده الزمنية وخيراتهم الروحية، كذلك هي سلطة الحاكم واحدة(71)، ووحدتها واجبة إلى حدّ أنها لا تحتمل أدنى تجزئة. من هنا كان الأباطرة يعنَون بالقدسيات والزمنيات على السواء»(72)، ولا مجال، بالتالي، للقبول بأي ولاية كنسية مستقلّة. إن الجسم الإكليريكي هو على شاكلة الجسم الطبي تماماً، فبعضهم يهتم بالنفوس وبعضهم الآخر بالأجساد. وإذا كان الفريقان غير متعلّقين بالدولة من حيث إحاطة كلّ منهما بـ «فنّه» وإتقانه له، فإنهما لا يمارسان هذا الفن إلا في ظل سلطة الحاكم وتحت مراقبته وإشرافه(73). إن امتداد سلطان الحاكم هذا إلى المجال الديني هو الذي يصون له كل هيبته:

«ليس ما يظهر سلطة الحاكم المطلقة في أبهى حلّة مثل رؤية الديانة تـُمارس علناً وهي خاضعة لهذه السلطة. إن جميع الكتّاب السياسيين يصنفون هذه الميزة بين حقوق السيادة. والتجربة شاهدة على ذلك. لماذا انتصرت الديانة الرومانية تحت حكم ماري (تودور)؟ ولماذا تغلّبت الديانة الأنجليكانية في عهد إليزابث؟ لا لسبب آخر غير إرادة هاتين الملكتين، أو بالأحرى إرادة الملكتين ومجلس العموم أيضاً. تماماً كما إن إرادة الملوك هي التي تحدد الديانات المسيطرة على كل من إسبانيا والدانمارك والسويد»(74).

كان غروسيوس منصرفاً بالكلية إلى البرهنة عن صحة أفكاره فلم يتبسّط في مسألة الانقسامات الدينية. لكن إشاراته لم تكن دون ذلك فائدة وأهمية. فالقاعدة الأساسية هي وحدة الديانة في الدولة، بالتأكيد، و«كما إن إدخال الديانة الحقيقية أمر يعود للملك وحده كذلك يعود له وحده إبطال الديانات المزيّفة باللطف أو بالقوة»(75). لكننا نرى أن حرية الأمير، حتى حول هذه

(71) Hugo Grotius: *De imperio summarum potestatum circa sacra Commentarius posthumus*, Editio secunda (Parisiis: [n. pb.], 1648), chap. I, pp. 3-4. Il Existe une traduction française de cet ouvrage: *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, traduit du latin (Londres; Paris: [Gabriel II Martin], 1751).

(72) *De imperio summarum potestatum circa sacra Commentarius posthumus*, chap. III, pp. 39 et 62.

(73) المصدر نفسه، الفصل 4، ص 64 وما يليها.

(74) المصدر نفسه، الفصل 8، ص 182.

(75) المصدر نفسه، الفصل 8، ص 185.

النقطة، تبقى في نظر غروسيوس كاملة مما يجيز له منع اللاهوتيين من التمادي في النقاشات الدينية، وقد سبق لقسطنطين أن فعل مثل ذلك تجنّباً لأيّ انقسام. عسى أن يحدث ذلك في أيامنا[76]! لكن الأباطرة القدماء ذهبوا إلى ما هو أبعد بتغاضيهم، أحياناً، عن ممارسة الديانات الباطلة، فقسطنطين لم يمنع العبادات الوثنية بعد ارتداده، كذلك جوفيانس وفالنطِنيانس اللذين تساهلا مع المنشقين والهراطقة إلى حد وضعهما قوانين جديدة تهدف إلى تنظيم اجتماعاتهم[77]. أفلا يصح الاستنتاج، إذاً، بأن مصلحة الدولة هي التي تتحكّم بالسياسة الدينية؟ وأن التسامح بشأن الفرق المنشقة أو حظر قيامها هما، في نهاية المطاف، رهن مشيئتها وحدها؟

لم يعرض غروسيوس، في الواقع، إلى تعدّد العبادات في الدولة إلا بكثير من التحفّظ، شأنه في ذلك شأن ألتوسيوس، حيث ظلّ، كما سنرى، يحفظ، على طريقة الأنسنيين القدماء، حنيناً إلى الوحدة المسيحية. بيد أن الاقتناعات الدينية الثابتة التي كان يصدر عنها هذان المنظّران في موضوع السلطة السياسية لم تحل دون إرسائهما أسس «الإقليمية» بحيث ستقود ممارسة التعلمن السياسي في أوروبا إلى وضع متناقض. ذلك أن قادة الدولة سيزدادون سعياً إلى تثبيت حقّهم في القدسيات بنسبة تزايد شعورهم بالانفصال واللامبالاة حيال الاعتقادات المسيحية، وسيُصدرون باسم سيادتهم الدينية بالذات، قوانين تنص على التسامح بشأن الفرق المسيحية متى بدا لهم ذلك مفيداً لمصالحهم الزمنية. وهكذا لن تكون قوانين التسامح في البلاد البروتستانتية إلا تعبيراً جديداً عن تبعية الديانة الكلية للدولة.

لقد جاوز النزاع الأرميني بكثير مشكلة القدَرية، كما نرى، فأنتج ما بين عامي 1610 و1616 أدباً جدليّاً غزيراً حول مشكلتين وثيقتي الاتصال بها، هما: مشكلة التسامح ومشكلة سلطة الدولة الدينية، حتى ليمكن القول إنه يشكّل محطة في تاريخ تطوّر هاتين المشكلتين في عالم الإصلاح، لأن الدولة البروتستانتية أخذت منذ ذاك الحين تتعلمن من دون أن تتخلّى عن سيطرتها على الديانة.

---

(76) وفيه تلميح واضح إلى النزاع الأرميني: المصدر نفسه، الفصل 4، ص 188 ـ 189.

(77) المصدر نفسه، الفصل 8، ص 187.

5 ـ سينودس دوردريخت وسحق المنبّهين (1619)

أن يكون الحق في القدسيات بيد السلطة المدنية ولا يمارس بالضرورة في اتجاه الحرية الدينية، تلك هي الحقيقة التي سيتعلّمها أتباع أرمينيوس قريباً، وعلى حسابهم الخاص. هؤلاء الواثقون بحاميهم الكبير أولدنبارنفيلت كانوا يرون في الحكّام العلمانيين حماةً فعّالين لِـ «تسامح المتبادل». لكن النزاع الذي قسم الكالفينية كان يقترن، لسوء الحظ، بنزاع سياسي خطير حيث كان أولدنبارنفيلت وغروسيوس يمثلان حزب المجالس المحلية، أو حزب كبار البورجوازيين والتجار الذين لم يكونوا جمهوريين وحسب، بل شديدي التشبّث بالسيادة الإقليمية أيضاً. وفي مواجهتهم حزب آخر مؤيّد للديكتاتورية العسكرية والمركزية الإدارية هو الحزب الأورنجي الذي تدعمه طبقتا النبلاء والفلاحين إضافة إلى موريس دو ناسو حاكم المقاطعات الشمالية. وقد أخذ البورجوازيون الليبراليون يميلون تلقائيّاً إلى «المنبّهين» في حين ظلّت الجماعات الفلاحية مقيمة على الكالفينية المتصلّبة. أما ابن لو تاسيتورن فلم يؤثر عنه شخصيّاً أي تعاطف مميّز مع عقيدة جنيف من منطلق عقائدي بحت لأنه كان أقرب إلى التشكيك منه إلى التصديق ولا يفقه شيئاً من السجالات اللاهوتية. إلا أن خضوعه للتأثيرات السياسية ومنافسته كبير الموظّفين حملاه على الانضمام إلى الجوماريين وتأمين الدعم لهم حالاً بجيوشه ونفوذه. وقد أصبح سيد الموقف عام 1618، من غير أن يضطر إلى خوض حرب أهلية حقيقية. وفي التاسع والعشرين من آب/ أغسطس تم توقيف أولدنبارنفيلت بقرار من مجلس هولندا المحلّي، ليصار في الثالث عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر إلى افتتاح سينودس ذي صفة محض كنسية في دوردرخت. وقد دامت فترة انعقاد هذا السينودس الذي طالما طالب به الكالفينيون حتى شهر أيار/ مايو عام 1619 حيث صدر إعلان بإدانة المنبّهين رسميّاً[78]،

---

(78) نُشرت مقرّرات أعمال هذا السينودس الرسمية في: Nederlandse hervormde Kerk, *Acta Synodi Nationalis Dordrechti habitae anno 1618 et 1619* (Dordrechti: [n. pb.], 1620). Traduction française en 2 vols. (Leyde: [n. pb.], 1622-1624).

بالنسبة إلى تاريخ هذا السينودس وما أسفر عنه من نتائج، راجع المجلّد الثالث المخصص له بالكامل من مجموعة براندت: Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*, t. 3.

مما وضع الخدّام الروحيين العاملين في صفوف هذه الفرقة، وعددهم مئتان، أمام خيارين: إما الكفّ عن كل نشاط رعوي وإما النفي، وألجأ، بالتالي، عدداً كبيراً منهم إلى الخارج، من بينهم أبيسكوبيوس وفتنبوغارت. وفي موازاة دورات السينودس كانت تجري محاكمة شكلية لأولدنبارنفيلت أسفرت في الثاني عشر من أيار/ مايو 1619، عن صدور الحكم بإعدام كبير الموظّفين هذا الذي قطع رأسه صبيحة اليوم التالي بالذات، وكان له من العمر اثنتان وسبعون سنة. أما صديقه غروسيوس فقد نجا من السجن المؤبّد بفراره ولجوئه إلى فرنسا. وهكذا حلّت الهزيمة الشاملة بالأرمينيين بعدما تولّى عملية القمع موريس دو ناسّو، رأس تلك السلطة المدنية التي كان «المنبّهون» قد دافعوا عن امتيازاتها بحميّة عظيمة!

دامت محنة «المنبّهين» حتى وفاة موريس دو ناسّو عام 1625. حتى إذا خلفه في الحكم أخوه فريدرك ـ هنري (1625 ـ 1647) تمكّن منفيوهم بفعل إغضاء الحكومة عنهم من العودة إلى وطنهم حيث نعموا بتسامح فعلي وشكّلوا الجماعات الأرمينية بصيغتها التي ما تزال قائمة حتى أيامنا هذه.

6 ـ بعد الهزيمة الأرمينية
كتابات أبيسكوبيوس وغروسيوس

لن نمضي في استعراض النقاشات التي استمرّت تؤجج نار الخصام في هولندا بين الكالفينيين المحافظين والكالفينيين الليبراليين. لكننا سنكتفي، في ختام فصلنا، بتبيان خصائص الكتابات الأخيرة للقادة الأرمينيين الثلاثة: فتنبوغارت وأبيسكوبيوس وغروسيوس. أكثر ما تكرّس فتنبوغارت للتاريخ الديني، فبادرإلى عرض أصول النقاشات حول القدَرية الخلاصية وتطوّراتها[79]، ثمّ شرع في إعداد تأريخ كنسي للقرون الأخيرة يركز على البلاد الواطئة بصورة أساسية. سوى أن هذا المؤلَّف الأخير لم يُنشر إلا عام 1646 بعد وفاته بسنتين[80]. وقد أظهرت

(79) *Oorspronck ende voortganck der Nederlantsche Kerckelijcke verschillen tot op het Nationale Synode van Dortrecht* (n. p.: n. pb., 1623).

(80) Voir l'article «Wtenbogaert,» *Revue historique*, t. 21 pp. 517-518 et la biographie d'Wtenbogaert par H. C. Rogge, déjà mentionnée.

دراسة مراسلاته أنه، كما يُشير ج. كوهن[81]، كان، بعكس المُصلحين الأوائل، يرى الدين أقرب إلى التقوى الشخصية والمحبة منه بكثير إلى المعرفة السديدة للحقيقة، فإذا ما استثنينا العقائد الأساسية التي أشار إليها الكتاب المقدس بوضوح، رأيناه يتخلّى عن إعلانات الإيمان والقرارات السينودسية كلها، يقيناً منه أن المحبة والتقوى وحدهما تستطيعان، بل توجبان، توحيد الجماعات المسيحية التي يتهددها خطر الانفصال جرّاء الخلافات العقائدية.

* * *

ظل أبيسكوبيوس اللاهوتي الأول في جماعة المنبّهين حتى وفاته، عام 1643[82]. وكان قد استُدعي عام 1634 إلى إدارة كلية اللاهوت في جامعة أمستردام. كما وضع مؤلفات لاهوتية كثيرة تتناول مسألة التسامح المتبادل على جولات عدة، فدحض أثناء إقامته في فرنسا، عام 1623، طروحات الكالفينيين جاك كابيل (1570 ـ 1624)، وسيدان، في معرض النزاع حول القدَرية الخلاصية. وكان هذا الأخير يحظّر على الأرمينيين المجاهرة بآرائهم الخاصة ولا يبقي لهم إلا على حرية الضمير والمعتقد، بحجة الحفاظ على سلام الكنيسة الخارجي، فجاء أبيسكوبيوس يظهر ببساطة ويسر تعسّفية هذا الاعتداد، معلناً أن الكالفينيين المتصلّبين بلجوئهم إلى مثل هذه الحجج يجعلون أنفسهم مستحقين «لأن يُعاملهم الآخرون بالمثل، بل وغير مستحقين لرؤية الآخرين يصغون إلى شكواهم أو يقبلون شكاواهم، بموجب القاعدة القائلة: كل ما تكرهه لا تفعله بأحد من الناس»[83]، كذلك أضاف إلى مبدأ التبادل هذا الوارد في سفر طوبيا، حجة أخرى مستفادة من اليهودية التي لم يؤدِّ تعدد الفرق فيها إلى تمزيق وحدتها:

---

(81) Johannes Kühn, *Toleranz und offenbarung* (Leipzig: F. Meiner, 1923), pp. 389 ss.

(82) حول ابيسكوبيوس، انظر: Antonie Hendrik, Haentjens, *Simon Episcopius (Leiden: A. H. Adriani, 1899).*

دراسة في فكره السياسي، انظر: Douglas Nobbs, *Theocracy and Toleration: A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, pp. 91-107.

(83) Episcopius, «*Examen thesium theologicarum Jacobi Cappeli quas inscripsit: de Controversiis quae foederatum Belgium vexant et satiusne fuerit tolerari sententiam Arminii quam damnari,*» dans: Episcopius, *Opera theologica*, pars II, t. 2, pp. 185-186.

انظر الكتاب المقدس، «سفر طوبيا،» الأصحاح 4، الآية 15.

«شاهدنا على ذلك الكنيسة اليهودية التي، وإن كانت تضمّ الكثير من المجامع والجماعات، عدا التباينات الخطيرة بين أعضائها، ظل لها هيكل واحد وطقس واحد وعبادة واحدة، فما المانع من أن يقتدي المسيحيون بها؟ علماً أن الخطر ليس أعظم، في نظرهم، منه في نظر اليهود، ولا للمسيحيين ستْرٌ أجمل من ذاك الذي كان يستعمله اليهود لتغطية خلافاتهم الكبيرة، فإذا كانوا يشتركون في الحقيقة الجوهرية نفسها والديانة نفسها والرجاء نفسه والخلاص نفسه، فما الذي يمنع هؤلاء الذين يظلون متحدين في الشركة نفسها من أن ينقسموا أحياناً إلى فرق متمايزة نتيجة تباعد أحكامهم حول الحقائق غير الضرورية للخلاص؟[84]».

كذلك يعود أبيسكوبيوس بعد سنوات إلى مسألة التسامح في دفاعه عن طائفة المنبّهين[85] (1629)، من غير أن ينكر هذه المرة أيضاً، بالرغم من أحداث عام 1619، سلطة الحاكم على الكنيسة، لكننا نشعر بوضوح أنه يُحيطها بتحفظات عملية جديّة، فهو، بعد أن يذكّر بنصوص لقطنطيوس وطرطليانس، يحظّر على السلطة المدنية لا التعدّي على حرية الضمير والمعتقد وحسب، بل إلغاء حرية ممارسة العبادة أيضاً، فالواقع أن هاتين الحريتين متماسكتان لأن: «الدين من دون ممارسة كالحياة من دون غذاء»[86]. على أن هذا المبدأ الذي كثر التردد عليه في السجالات السابقة قد يكون أبعد مما يوحي به ظاهره. ألا يصح تطبيقه على كاثوليك هولندا الذين يحرّم عليهم التشريع الجائر كل عبادة خارجية؟ لم يبيّن أبيسكوبيوس رأيه في الموضوع، فهل كان ذلك تحفّظاً مقصوداً أم مجرّد هفوة لامنطقية؟ أم تراه كان يعتقد شأن كثيرين أن الديانة الكاثوليكية تعرّض الدولة للخطر؟

وقد ألفى هذا اللاهوتي نفسه في تتمة النقاش مقوداً إلى مناقشة حق الحاكم

---

(84) المصدر نفسه، ص 189.

(85) كان أبيسكوبيوس قد وضع هذا الكتيّب *Confessio Remonstrantium*، عام 1619، عندما كان في أنفرس وأسس الجماعة الأرمينية مع فتنبوغارت في أرض المنفى. وقد هاجمه أربعة أساتذة من مدينة لايده، فردّ عليهم أبيسكوبيوس في: «Apologie,» in: *Opera theologica*, par II, t. II, à la suite de la *Confessio*, pp. 95 ss.

(86) Episcopius, *Opera theologica*, «Ad censuram c. 24 de disciplina ecclesiastica», p. 239.

في إعدام الهراطقة[87]، فمضى يهاجم بلا هوادة طروحات كل من كالفن وباز وجوست ليبس، قائلاً: «كان المصلحون يتزاحمون على الدفاع عن «حق إعدام الهراطقة» وكأنه قلعة الإصلاح الحصينة وملاذ الديانة الحقّة». كما استعرض حججهم الكتابية كي يبيّن، في أعقاب كاستيليون وكورنهارت، بطلان اللجوء إلى العهد القديم، فإن عقوباته لم تعد مقبولة ومن الحماقة التأكيد بأن شرائع موسى تشكّل حقاً عامّاً ودائماً للمسيحيين[88].

ولم يطل وقت حتى انبرى نيكولا فيديليوس (1596 ـ 1642)[89] يهاجم كتابَ **الدفاع** ـ وهو كالفيني ألماني المنشأ تمّ تعيينه حديثاً أستاذاً في جامعة ديفينتر ـ فردّ عليه أبيسكوبيوس بحدّة في مقالة: **فيديليوس الراوي** (1633) التي عرض فيها مرّة أخرى نظريته في التسامح المتبادل على قاعدة العقائد الأساسية[90]. وإذ يعاود التطرّق إلى سلطات الحاكم[91]، نشهد انقلاباً طريفاً في المواقع بفعل تحوّل الكالفينيين المحافظين إلى اتهام أعدائهم بالاستخفاف بالسلطة المدنية! لقد عمل أبيسكوبيوس كل ما بوسعه من أجل الدفاع عن نفسه ضد هجومات فيديليوس، وإذا كان قد استأنف الطرح الأرميني حول سلطة الحاكم المطلقة: «لا نعرف على الأرض سلطة أعظم من سلطته ولا سلطة محاذية لها»[92] فقد حرص على الحدّ من مطلقيته في المجال الديني، فما أبعدنا عن تلك الثقة الكبيرة التي كانت الكتابات الأرمينية الأولى توليها للأمراء فيما مضى!

* * *

أما غروسيوس الذي أصبح ضيف شرف على فرنسا والسويد معاً فقد اكتسب شهرة واسعة بفضل رائعته: **في قانون الحرب والسلم** الصادرة في باريس

---

(87) المصدر نفسه، ص 240 وما يليها.

(88) المصدر نفسه، ص 243 ـ 244 وما يليها.

(89) Nicolaus Vedel, *De Arcanis Arminianismi libri duo* (Lugduni Batavorum: apud F. Hegerum, 1631). Sur Vedeluis, voir la notice de Jean-Noël Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, 18 vols. (Louvain: Impr. Académique, 1763-1770), t. 3, pp 121-132.

(90) *Opera theologica*, pars II, t. II, p. 357 ss.

(91) المصدر نفسه، ص 367 ـ 374.

(92) المصدر نفسه، ص 368. إن حق التحاذي يستهدف، كما نعلم، طرح الكالفينيين المتعصّبين. انظر ص 890 ـ 892 من هذا الكتاب.

عام 1625. ولم يعد يظهر في وطنه، حتى بعد سنة 1625، إلا بشكل متقطع ولفترات قصيرة. على أن أعماله في القانون العام لم تصرفه عن المسائل الدينية الكبرى في المسيحية. من هنا يحسن بنا لدى دراسة مؤلفاته أن نركز بعض الشيء على هذه الناحية التي تتخطّى آفاق الأرمينية إلى حد بعيد[93].

لقد أرسى غرسيوس قواعد «الإقليمية»، كما قلنا آنفاً، في كتابه سيادة السلطة المطلقة في القدسيات. والملاحظ أن ليس بين مؤلفاته كتاب يعظّم سلطة الحاكم الدينية مثلما يعظّمها الكتاب المذكور. ولما لم يصدر هذا الأخير إلا بعد وفاته فقد جاز التساؤل عمّا إذا كان المؤلّف قد أصرّ على إصداره بعد الأحداث المؤسفة التي وقعت عام 1619. ألم يفطن بدوره إلى خطورة منح السلطة الزمنية هذا القدر من الصلاحيات في مجال القدسيات؟ كل ذلك جائز، وإن يكن ما نقوله محض افتراض. ومهما يكن، فإن غروسيوس سيبقى ذاك المدافع الذي لا يلين عن التسامح المتبادل والعدو الذي يرفض استعمال القوة في خدمة الغرض الديني، ففي قانون **الحرب والسلم** نراه يحرّم جميع الحروب الهادفة إلى فرض المسيحية بالقوة ويدحض بالمناسبة التفسير المتطرّف للآية اللوقانية القائلة: «وأرغم من فيها على الدخول»[94]. ويتابع قائلاً إنه لـ «ظلم عظيم أن نضطهد الناس الذين يعترفون بشريعة المسيح الحقيقية، وهم يشككون ببعض النقاط أو يضلّون عنها إما لأن موضوع هذه الشريعة لم يُحسم بعد وإما لأن معنى تلك الشريعة يبدو من الالتباس بحيث اختلفت تفسيراتها لدى الأقدمين». كذلك يشير غروسيوس مستشهداً بكل من سلفانس والقديس أغسطينوس إلى مدى صعوبة ردّ

---

(93) حول حياة غروسيوس ولاهوته ومراسلاته ومجمل كتاباته، انظر: Levesque de Burigny, *Vie de Grotius*, 2 vols. (Paris: De Bure, 1752), et William Stanley MacBean Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius*, Grotius Society Publications; no. 4 (London: Sweet and Maxwell, 1925).

Sur sa théologie: Joachim Schlüter, *Die Theologie des Hugo Grotius* (Göttingen: [n. pb.], 1919). Son Oeuvre théologique a été réunie dans Hugo Grotius: *Opera omnia theologica*, 4 vols. (Amstelaedami: apud haeredes I. Blaeu, 1679), et sa correspondance, dans: *Epistolae quotquot reperiri potuerunt* (Amstelodami: ex typographia P. et J. Blaeu, 1687). Répertoire général des œuvres et éditions de Grotius dans Pieter Johan Jurriaan Diermanse et Jacob ter Meulen, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius* (La Haye: M. Nijhoff, 1950).

(94) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 14، 23.

Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*, liv. II, c. 20, article 48.

البشر عن ضلالات قديمة تجذّرت في نفوسهم، فليس بمقدور القوّة أن تصنع ذلك بل الصبر والمحبة[95].

إن تسامح غروسيوس هو أرحب بكثير من تسامح الخدّام الأرمينيين، فـ «التسامح المتبادل» الذي كان يطالب به تاورينوس وأبيسكوبيوس، كما رأينا، لم يكن يتعدّى الخلافات اللاهوتية بين الكالفينيين، في حين كانت صلات رجل القانون الكبير هذا ممعنة في الاتساع وطبعه أكثر تفهماً، فقد اعتاد في فرنسا أن يتعرّف إلى الكاثوليك، وكان شديد التقدير لمنّة الحرية الدينية التي يتمتع بها أتباع دينه في المملكة الفرنسية[96]. كما كان على علاقة باللوثريين في ألمانيا والسويد. حتى السوسينيون كانت تجمعه بهم علاقات صداقة، وبخاصة جان كريل الذي عرّفه إلى هذه الفرقة[97]، فكان إذا نادى بالتسامح بسطه على جميع الكنائس المسيحية. لكنه، برأيه، لا يعدو أن يكون حلاً مؤقتاً، فهو يبقى، شأن قدامى الأنسنيين، رسول الوحدة المسيحية قبل كل شيء آخر[98]. وقد كتب عام 1641 إلى فتنبوغارت يقول: «لقد تحرّقت شوقاً طوال حياتي من أجل توحيد العالم المسيحي»[99]. إنه، كما يريد أن يكون، من سلالة كبار الإيرينيين أمثال إراسم وميلانختون وفيتزل وكاساندر[100]. ومثلما كان إراسم، في بداية الإصلاح اللوثري، يبغي حماية المسيحية القديمة التي يتهدّدها خطر الانشقاق الجديد، كذلك غروسيوس لم يكن ليسأم، بعد مئة عام من الصراعات الضارية، من إحيائها هو الآخر.

وهو أكثر ما سيولي هذا المشروع اهتماماً في السنوات الأخيرة من حياته،

(95) المصدر نفسه، liv. II, c. 20. article 50 يستشهد غروسيوس بنصوص سلفانس الجميلة في الهراطقة البرابرة، انظر: «De gub. Dei,» V, 2 dans: Migne, *Patrologie latine*, LIII, 95-96.

كما يستشهد بنصوص القديس أغسطينوس ضد المانويين: («Contra ep. Manichei quam vocant Fondamenti,» 2-3 dans: Migne, *Patrologie latine*, XLII, 174-175).

(96) يمتدح غروسيوس الملك الفرنسي لويس الثالث عشر في معرض إهدائه كتاب في قانون السلم والحرب بقوله: «لأنك لم تلجأ إلى القوة من أجل إكراه مشاعر نفوس الذين يختلفون عنك في الأمور الدينية».

(97) انظر: Schlüter, *Die Theologie des Hugo Grotius*, pp. 89 et 109.

(98) انظر: المصدر نفسه، ص 48 وما يليها.

(99) انظر *Epistolae*, nº 1544, p. 690.

انظر كذلك رسالته إلى كريل: رقم 297، ص107.

(100) عمد إلى تسميتهم بنفسه في رسالته إلى: Israël Iasky (1641), *Epistolae*, no 1478, p. 668.

على ما يبدو، يوم كان سفيراً للسويد في باريس، حيث أعاد عام 1642، تحت عنوان: الطريق إلى السلام الكنسي، نشر مداولة كان كاساندر قد أصدرها عام 1565 حول العقائد المتنازع عليها بين الكاثوليك والبروتستانت، بعدما أضاف إليها تعليقاته الخاصة[101]. كان غروسيوس، شأن كاساندر، يسعى إلى توحيد الكنائس على قاعدة العقائد الأساسية. لكن القضية لم تعد تقتصر، بالطبع، على توحيد العقائد بين الأرمينيين والجوماريين، بل غدت انطلاقاً لمحاولة أشمل من ذلك بكثير يستوحي فيها غروسيوس من كتاب لاهوتي كاثوليكي، وهو أمر جدير بالملاحظة. هذا الكتاب، وإن يكن مثار جدل[102]، يُظهر، على الأقل، أن رجل القانون العلماني كان، على العكس من الخدّام الأرمينيين، يختار ما يناسبه حتى عند «البابويين».

بيد أن نقاشاً طويلاً سينشأ على أثر ذلك ويمتد حتى وفاة غروسيوس بفعل مدافعة أحد الرعاة الفرنسيين عن الموقف المناوئ، موقف الكالفينية المتعنّتة والمتصلّبة. كان هذا الراعي المدعوّ أندريه ريفيه (1573 ـ 1651) شخصاً جديراً بالاحترام يدرّس في لايده وبريدا منذ العام 1620، لكنه مجادلٌ من الطراز الأول، دائم التربّص بالليبراليين يتحيّن الفرصة المناسبة للانقضاض عليهم[103]. وقد بدأ ينشر اعتراضات نقدية حول نقاط العقيدة الأساسية التي تطرّق إليها كاساندر وناشره الحديث العهد، فما كان من غروسيوس إلا أن رد عام 1642على اعتراضاته بالمثل[104]. لكن ريفيه عاد فتصدّى له في مقالة بعنوان: تمحيص لاعتراضات هوغو غروسيوس، فردّ عليه هذا الأخير ثانيةً بأمنية من أجل السلام الكنسي ضد تمحيص أندريه ريفيه (عام 1642)[105]. ولما كان ريفيه يدّعي العمل، هو أيضاً، من أجل سلام الكنيسة، فقد نشر عام 1643 دفاعاً عن

---

(101) نجد كتاب كاساندر مداولة في البنود المتنازع عليها بين الكاثوليك والبروتستانت في: Cassander, *Opera omnia*, pp. 908-1014. Il est reproduit dans Grotius, *Opera omnia theologica*, t. 3, pp. 551-612. Les *Annotata* de Grotius sont à la suite, pp. 615-628.

(102) سبق أن عرضنا نهج كاسندر، انظر ص 344 وما يليها من هذا الكتاب.

(103) انظر سيرة حياته في: E. Haag, *La France protestante*, 1re éd. (Paris: [s. n.], 1876), t. 8, pp. 444-449.

(104) Grotius, *Opera omnia theologica*, t. 3, pp. 637-650.

(105) المصدر نفسه، مج 3، ص 651 ـ 676.

السلام الصادق والحقيقي ضد أمنية غروسيوس. ثم كان ردّ أخير لغروسيوس سيظهر سنة وفاته (1645) بعنوان : مناقشة دفاع ريفيه[106].

تظهر أفكار هذا الحقوقي المبرّز بجلاء من خلال جدله الأدبي، فقد ظلّ، على الصعيد الشخصي، إلى جانب البروتستانتية على الدوام، على الرغم من تعاطفه المتزايد مع الديانة الكاثوليكية[107]. لكنه لم يكن يشعر بالارتياح في أي من هذه الكنائس أو الفِرق. أما مأخذه الكبيرعلى الإصلاح فهو ذلك الذي لم يفتأ يردده الأنسنيون المسيحيون منذ البداية، ومؤدّاه أن الإصلاح ضاعف الانشقاقات والانقسامات في المسيحية[108]، ففي نظره أن العامل الأهم للانقسام يكمن في الكالفينية المتأصلة في التعصب، بالدرجة الأولى: «حيثما حلّ أتباع كالفن دبّت الفوضى»[109]، فهم ما أن يسمعوا رأياً يخالف رأيهم حتى يعلو صياحهم وكأن هنيبعل على الأبواب[110]. لكن تنبيهه كان أشد قسوة: «لا بد من أن تنشأ شرور جسيمة في جميع الممالك إذا ما قبل حكامها الانقياد لا لله بل لروحية كالفن التي هي أقرب كثيراً إلى روح إيليا منها إلى روح **الإنجيل**.. حاشا أن يكون فينا مثل هذه الروح الذي كان قاتلاً منذ البدء»[111].

لكن انتقادات غروسيوس للكنيسة الرومانية كانت من نوع آخر، فقد كان راسخ الاقتناع بأن الكنيسة تمتلك الحقائق الأساسية الضرورية للخلاص، ولا يصح، بالتالي، أن يُصار إلى استبعادها بتهمة الشرك وعبادة الأوثان في إطار المساعي الرامية إلى إحياء الوحدة. إلا أنها تلطّخت بطريقتين: **أولاً**، بضعفها

(106) المصدر نفسه، مج 3، ص 677 ـ 745.

(107) انظر: J. Schlüter, *Die Theologie des Hugo Grotius*, pp. 110 ss. (Contre La Thèse de M. Krogh-Tonning, *Hugo Grotius and die religiöse Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit* [(n. p: n. pb.,]1904), et Ludovicus Jacobus Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, 3 dl. (Amsterdam: Urbi et Orbi, 1945- 1947), t. 2, pp. 721-723.

(108) Grotius, *Opera omnia theologica*, t. 3, p. 654.

انظر: Schlüter, *Die Theologie des Hugo Grotius*, pp. 52 ss.

(109) المصدر نفسه، مج 3، ص 649.

(110) المصدر نفسه، مج 3، ص 654.

(111) تحمل هذه الجملة الأخيرة تلميحاً قاسياً إلى ما ورد في إنجيل يوحنا الفصل الثامن، الآية 44 التي تنعت الشيطان بأنه «منذ البدء قتّال للناس»، انظر: Grotius, Ibid., t. 3, p. 675.

الأخلاقي، وثانياً، بإفراط اللاهوت المدرسي (السكولاستي) والأرسطاطالية معاً في الاستنتاج وإقامة البرهان. كما إننا نلمس تطوّراً أكيداً في موقف غروسيوس من البابوية[112] التي راح فهمه لدورها يتعمّق بنسبة تزايد توقه إلى الوحدة التي يشترط فيها أمرين للحؤول دون انزلاق الكنيسة إلى الاستبداد، هما: إبطال حقوق البابا في الشأن الزمني، والحفاظ الشديد على حقوق الأسقفية[113].

وفي آخر مؤلّفات غروسيوس صفحة أساسية حول كيفية تحقيق الوحدة:

«كل الذين عرفوا غروسيوس يعلمون أنه كان دائم الرغبة في عودة المسيحيين إلى وحدة الجسم الواحد. لقد ظنّ بالأمس أن من الممكن البدء بتوحيد البروتستانت في ما بينهم. لكنه ما لبث أن أيقن باستحالة ذلك، لأن الكالفينيين، عدا كونهم في معظمهم شديدي العداء للسلام، لا يربط بينهم أي جهاز إداري خاص كفيل بتأمين الشراكة الكنسية... لذا بات غروسيوس يعتقد شأن كثيرين أن البروتستانت يمكنهم تحقيق الوحدة فيما بينهم فقط في حال انضمامهم إلى المسيحيين المرتبطين بكرسي روما، ذلك الكرسي الذي بدونه لا مطمع في أي سلطة مشتركة في الكنيسة»[114].

كان الشاعر الهولندي الكبير فونديل (1587 ـ 1679) يتابع باهتمام كبير كتابات غروسيوس الأخيرة حول توحيد الكنائس. ولا غروَ، فقد كان ينتمي إلى الفرقة المينونية قبل ارتداده إلى الكثلكة عام 1641. وقد وظّف منذ ذلك الحين قواه كلها في خدمة الإيمان الروماني[115]، فترجم عام 1645 أهم مقاطع هذا السجال إلى اللغة النيرلندية ممهّداً لها بمقدّمة من وضعه بعنوان وصية غروسيوس، جاء فيها[116]:

---

(112) Schlüter, *Die Theologie des Hugo Grotius*, pp. 62 ss.

(113) Grotius, Ibid., t. 3, pp. 682-683.

(114) Grotius, «Rivetani opologetici... discussio,» dans: Grotius, *Opera omnia theologica*, t. 3, p. 744.

(115) انظر: Camille Looten, *Etude littéraire sur le poète néerlandais Vondel* (Lille: Impr. de Le Bigot frères, 1889), pp. 222 ss.

(116) *De Werken van Vondel*, éd. J. van Lennep (Amsterdam: [n. pb.], 1859 ss.), t. 4, pp. 637 ss.

«لسنا هنا أمام «خلايا رومانية» ولا شروحات مجمّلة لبغيّ بابل وسفر الرؤيا، بل إنها الكلمات الأخيرة، زفرات السيد الشهير هوغو غروسيوس الخالد الذكر... لم يكن رائده الطموح ولا المصلحة الشخصية، كما يشيّع زوراً بعض المُغرضين الذين يتحكّم بهم منطق الحزب، وقد كان حريّاً بهم أن يعرفوه على وجه أفضل، لكن ذلك صادر عن اقتناعه الصادق ومحبته وضميره»[117].

بلغ غروسيوس نهاية مطافه العملي في وقت كانت المقاطعات المتحدة تخرج معه نهائياً من الصراعات الدينية الكبرى التي طبعت أولى عقود وجودها القومي، فقد أخذت الكنائس المختلفة والفرق البروتستانتية تألف العيش جنباً إلى جنب من دون صدامات ونزاعات. لكن الكاثوليك ظلوا يفتقرون إلى التسامح القانوني الذي كان البروتستانت ينعمون به منذ عهد هنري الرابع في المملكة الفرنسية. لكن ما يشفع بهم، على الأقل، هو السماح لهم بالحياة، على عكس ما كان يحصل في إنجلترا، وكانت حركة المرسلين تساعدهم على الخروج من حال الانحطاط الطويل. لا شك في أن الانقسام الديني كان يمعن في الاتساع والترسّخ. وهو، بالتأكيد، شر عظيم. لكن جذوة الحنين إلى الوحدة المفقودة لن تخمد في نفوس كبار المفكرين النبلاء أمثال فونديل وغروسيوس. والمشجّع هو أن النزوع إلى استخدام القوّة والقمع في خدمة الدين بدأ يخف لدى كافة الفرقاء الذين باتوا بعد هذه النزاعات والسجالات أكثر فهماً لمبدأ التبادل الإنجيلي في تطبيقاته العملية. لقد غلب هذا المبدأ على ما عداه، وفي ذلك كسب إيجابي وثابت لمستقبل هولندا. ولكن، لمَ لا يكون مرّد هذا الانتصار إلى العمل الدؤوب الذي حقّقه تقليد الأنسنية المسيحية في بلد إراسم؟

(117) المصدر نفسه، مج 4، ص 640. نتبع ترجمة لوتن مع بعض التعديلات الطفيفة. أما «الخلايا الرومانية» التي يتحدّث عنها فونديل فليست إلا عنوان الهجائية اللاذعة التي وجّهها مارنيكس دو سانت الديغوند ضد البابوية.

الباب الثامن

الإصلاح الأنجليكاني
الكاثوليك وغير الأنجليكانيين أمام السلطة الملكية

وضعت السلطة المدنية يدها على الإصلاح منذ نشأته في إنجلترا حيث قام الملوك ومستشاروهم بفرضه على الأمة. وما حققه أول هؤلاء الملوك هنري الثامن (1509 ـ 1547) بفعل حلوله مكان البابا على رأس كنيسة إنجلترا لا يعدو أن يكون انشقاقاً، بادىء الأمر. وسيتم تنظيم دخول البروتستانتية في عهد وصاية إدوار السادس (1547 ـ 1553) على يد الوصيين المتعاقبين الدوق دو سومرست (Somerset) والكونت دو وارويك (Warwick)، ثم تتولّى إليزابث (1558 ـ 1603)، على أثر ردّ الفعل الكاثوليكي الذي طبع عهد ماري تودور (Tudor) (1553 ـ 1558) مهمة ترسيخ الإصلاح الأنجليكاني، بصورة نهائية.

نتج من إمساك السلطة المحكم بالعمل الإصلاحي تأخر ملحوظ في قيام معارضة منظّمة في الأمة الإنجليزية، فلم تعرف النقاشات حول التسامح تطوراً ملموساً إلا في أوائل القرن السابع عشر. على أن هذا التأجيل لم يزدها إلا حدّة واضطراماً، وسيكون القرن السابع عشر في إنجلترا هو العصر الذهبي لنشوء السجالات حول حرية الضمير والمعتقد وامتيازات الدولة الدينية. لكننا رأينا ألاّ نتناول منها إلا الأعمال الأولى التي شهدتها فترة الازدهار العجيب تلك، كي لا نخرج كثيراً عن الأطر التي رسمناها لكتابنا هذا[1].

(1) ثمة كتاب أساسي عالج هذا الموضوع هو: Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940),

لكنه يتوقف عند عام 1660، وردت الإشارة إليه في: I، II، III، IV.

الفصل الأول

هنري الثامن وترسّخ الانفصال الأنجليكاني (1534 - 1547)

منذ انعقاد جمعية ويستمنستر (Westminster) اللاهوتية الشهيرة أثناء الحرب الأهلية (1643 - 1649)، أصبحت لفظة «إراستية» مألوفة في بريطانيا العظمى للدلالة على تبعيّة الحياة الكنسية الشاملة لمصالح الدولة[1]. وقد أظهرت دراساتنا السابقة كيف تطوّر هذا النهج في سائر البلدان الأوروبية[2]. لكن ما يُميّزالإصلاح الأنجليكاني، هو حضور «الإراستية» الفاعل في صلبه منذ انطلاقته. ولم تكن هذه اللفظة موجودة بعد، بالطبع، لكن جوهرها الواقعي وعقيدتها كانا آنذاك مطابقين لمقتضيات هذا النهج. ذلك أن روّاد الإصلاح في البلدان الأوروبية، وبخاصة لوثر وزفنغلي، أدخلوا الدولة في التجربة منذ البداية بالتماسهم حمايتها ودعمها لقضيتهم باكراً. غير أن عمل الأمير الديني لم يكن، بحسب تفكيرهم الأولي، نتيجة حقه في السيطرة بل تعبيراً عن واجب يتعيّن عليه القيام به. أما في إنجلترا، فكل ما هنالك رهن بمبادرة ملك لا يخشى أن يقلب الأوضاع في الكنيسة لا لسبب إلا لكي يحافظ على مصلحة عرشه، والأصح أن يُقال، من أجل حماية شخصه، فالحقيقة أننا لم نعرف في أوروبا إصلاحاً انطبع إلى هذا الحد بمقتضيات مصلحة الأمير وحدها متلبّسة مصلحة الدولة العليا. من هنا يتضح لنا أن الإصلاح الإنجليزي «إراستيّ» في أصله، وسيتأثر بسطوة النفوذ الملكي لاحقاً.

---

(1) انظر: John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, 2nd Ed. ([s. l.]: Cambridge University Press, 1922), vol. 3, pp. 311, and Wilbur Kitchner Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940).

(2) انظر ص 897 وما يليها من هذا الكتاب.

1 ـ إنجلترا قبل الانفصال

لم يعكّر صفوَ إنجلترا[3] أي اضطراب ديني حتى العام 1527، فقد كان هنري الثامن في الثامنة عشرة عند اعتلائه العرش سنة 1509، وهي سنة زواجه بكاترينا آراغون ابنة فرديناند وإيزابيل الكاثوليكية. ولما كانت كاترينا هذه أرملةَ أرتور شقيق الملك الذي توفي عام 1502 بعد أشهر من زواجه، فقد اقتضى الحصول على تفسيح لعقد مثل هذا الزواج. وكان هنري الثامن متسلّطاً، مستبدّاً شديد التحرّر في سلوكه، فلم يشعر، بادىء الأمر، بأي تعاطف مع الإصلاح الناشىء، لا بل إنه نشر عام 1521 كتاباً ضد لوثر بعنوان: **في إثبات الأسرار السبعة**، ما حمل البابا ليون العاشر على منحه لقب «مدافع عن الإيمان» مكافأة له ولخلفائه من بعده[4].

كانت إنجلترا موطن الأنسنيين آنذاك، وقد أقام فيها إراسم مراراً بين عامي 1499 و1517، فقد كانت تربطه صداقة حميمة بجون كوليه الذي كان أستاذاً في جامعة أكسفورد قبل أن يصبح عميد جامعة القديس بولس في لندن. وفي العام 1509 حلّ ضيفاً على توماس مور حيث ألّف كتاب **مدح الجنون**. ثم عيّنه الأنسني الشهيد جون فيشر أستاذاً لليونانية في جامعة كامبردج عام 1511. ولم يكد توماس مور يفرغ من إعداد كتابه **اليوطوبيا** حتى نشره له[5] إراسم عام 1516. يومها لم تكن تهدّد المملكة أي هرطقة مما يفسر تخابث هؤلاء الأنسنيين وتناولهم الفلسفة السكولاستية الرجعية بأصناف الدعابات الساخرة، ومهاجمتهم رجال الإكليروس

---

(3) حول تاريخ حصول انشقاق هنري الثامن، انظر: Gustave Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)* (Paris: Perrin et cie, 1930); Pierre Janelle, «L'Angleterre catholique à la veille du schisme,» (Thèse de doctorat, université de Paris, faculté des lettres, 1935); H. Maynard Smith, *Henry VIII and the Reformation* (London: Macmillan, 1948), and Philip Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England* (London: The Whitefriars Press, 1944), I: *[The King's proceedings* (1950), et [*Religio Depopulate* (1953), (catholique)].

انظر كذلك عرض: M. P. Janelle, dans: Augustin Fliche et Victor Martin, *Histoire de l'église* (Paris: Bloud and Gay, [1950]), t. 16, pp. 311-375.

(4) انظر: Hughes, Ibid., t. 1, pp. 146- 147.

(5) في ما يتعلّق بأوساط الأنسنيين الإنجليز في بداية القرن السادس عشر، لا يسعنا إلا الإحالة إلى سيرة توماس مور، انظر: Raymond Wilson Chambers, *Thomas More* (Londres: [n. pb.], 1948).

والرهبان بعنف سواء بسبب سلوكهم الخلقي أو بسبب مبالغاتهم التقوية. على أن من الممكن أيضاً ألا يكونوا قد فطنوا إلى نمو الحركة المناهضة للإكليروس بين صفوف طبقتي التجار والصناعيين. وهي حركة ضد - إكليريكية بالمعنى الحقيقي للكلمة ستعتمد عليها السياسة الملكية لاحقاً[6].

لم يكن من هرطقة آنذاك غير هرطقة «اللولاردية» (Lollardisme) التي فقدت الكثير من سطوتها، ولم يعد لها وجود خارج بعض التجمعات الصغيرة في لندن وجنوب إنجلترا. لكنها كانت لا تزال مصدر قلق للسلطة الملكية التي لم تقصّر عن ملاحقة أتباعها. هؤلاء كان يطولهم قانون هنري الرابع الصادر عام 1401 والذي ينصّ على وجوب إحراق الهرطوقي، كما يسمح للأساقفة بتوقيف المذنبين وتسليمهم إلى السلطة الزمنية في حال ارتدّوا إلى غيّهم أو تمادوا في الضلال. وكان يمثل أمام المحكمة الأسقفية من وقت إلى آخر عدد من المتّهمين نذكر منهم على سبيل المثال أربعين متهماً في لندن عام 1510، وستة وأربعين في أشفورد (Ashford) عام 1511، وسبعة وثلاثين في لندن عام 1517... إلخ. هؤلاء في معظمهم كان يُخلى سبيلهم بعد ارتدادهم وقيامهم بأعمال تكفيرية متنوّعة. سوى أنه غالباً ما كان أكثرهم يُساق تعنّتاً إلى المحرقة، فقد تمّ إحراق اثنين في لندن عام 1511 وخمسة في أشفورد العام نفسه، واثنين في لندن عام 1517 وأربعة في أمرشهام (Amersham) عام 1521[7]. وهكذا كانت القاعدة الوسيطية حول وحدة الإيمان معتمدة في إنجلترا ومطبقة بمثل الصرامة التي كان معمولاً بها في سائر بلدان أوروبا.

لم يكن للوثرية وجود في إنجلترا قبل العام 1521. لكن بعض طلاب (scholars) جامعة كامبردج كانوا قد اعتادوا التلاقي في ذلك الحين من أجل التداول حول الأفكار الجديدة في فندق «الحصان الأبيض» الذي سيُعرف لاحقاً بفندق «جرمانيا»، مما لا يتركنا في شك حول مصدر هذه التعاليم. من بين المشاركين في هذه الاجتماعات وليام تيندال (Tyndale)، وبارنس (Barnes)،

---

(6) انظر: Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, pp. 10 ss.

(7) انظر: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, t. 1, pp. 127-129.

إن الأرقام التي يوردها هوغ تفوق تلك التي نجدها عند جانيل، انظر: Janelle, «L'Angleterre catholique à la veille du schisme,» pp. 42-43.

ولاتيمير (Latimer)، وكرانمر (Cranmer) الذي سيصبح رئيس أساقفة كونتربري. بعد كامبردج جاء دور أكسفورد في الانفتاح على الأفكار اللوثرية التي أخذت تقلق السلطات العليا اعتباراً من عام 1525[8]. وكان أكثر الطلاب حماسة وليام تيندال الذي لجأ إلى ألمانيا عام 1524 ليعمل بحرية وينشر بسهولة أكبر كتاباته الدعائية[9]. وقد أصبحت ترجمته **للعهد الجديد** متداولة في إنجلترا ابتداء من عام 1526. ثم ظهر مثل الوكيل الخائن[10]، عام 1526، وكتاب **طاعة الإنسان المسيحي** (1528) الذي يشيد بسيادة الملك وسلطاته الدينية[11] أيّما إشادة. وإذا كان القديس توماس مور قد ألّف كتابه **الحوار** (لندن، 1529) فذلك بهدف دحضه[12].

وعلى الرغم من ذلك كله، ظل انتشار اللوثرية بطيئاً إلى حين حصول الانشقاق، فالإعدامات الأحد عشر المنفّذة بتهمة الهرطقة ما بين عامي 1527 و1533، لم تَطُلْ سوى عدد قليل من اللوثريين الحقيقيين، أما الباقون فكانوا من أتباع «اللولاردية»[13].

2 ـ الانشقاق والأبحاث الأولى حول السلطة الملكية

ثم خطر ببال هنري الثامن عام 1527 أن يبطل زواجه بكاترينا داراغون بعد سبع عشرة سنة من زواجهما. ولن نستعيد من دعوى الطلاق في سياق حديثنا هذا

(8) Hughes, Ibid., t. 1, p. 133.

(9) حول تعاليم تيندال ومنشوراته، انظر: المصدر نفسه، ص 133 ـ 146 و Janelle, Ibid., pp. 315-319

(10) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا» الأصحاح 16، الآيات 1 ـ 13.

(11) صدرت هاتان المقالتان في: *Parker Society Publications* (Cambridge: University Press, 1848), vol. 32, pp. 37-126 et 131-344.

ولكن يمكننا مراجعتهما في: William Tyndale, *The Whole Works of W. Tyndall, John Frith, and Doct. Barnes* (London: [Printed by John Daye, 1572]). (B. N. Rés. D2 120), 1re partie, oeuvres de Tyndale, pp. 61-96 et 97-183.

(12) سينشر أيضاً عام 1532 رداً على ردّ تيندال بعنوان: *Confutation of Tyndale's Answer*

وقد جرى ضمّ المقالتين المذكورتين إلى: Thomas More, *The Workes of Sir Thomas More,* Edited by W. Rastall, with a Table by T. Paynell (London: J. Cawod, J. Woly, and R. Tottell, 1557).

(13) Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 131-132.

إلا مراحلها الأساسية ونتائجها الدينية، فقد تمت مناقشة القضية، أولاً، في لندن أمام الكاردينال ولسي (Wolsey)، السفير البابوي المخلص لهنري الثامن والمنتدب خصيصاً لهذه القضية، والكاردينال كامبدجيو، موفد الكرسي الرسولي. كان محامي الملك ستيفان غاردنر، رئيس جامعة ترينتي هول في كامبردج[14]، أما محامي الملكة فكان جون فيشر أسقف روشستر. وقد اعتمد كامبدجيو سياسة التأجيل أمام مسألة على قدر من التعقيد، فانقضت أشهر من دون أن يتخذ أي قرار. حتى إذا كان التاسع عشر من شهر تموز/يوليو أعلم البابا كليمنس السابع الملك هنري الثامن بنقل الدعوى إلى محكمة روما، فكظم الملك غيظه في البداية، ومضى يفاوض الكرسي الرسولي حتى العام 1532 مضاعفاً من مناوراته التهديدية، إلى أن تمّ له في شباط/ فبراير عام 1531 إقناع رجال الإكليروس الذين كان قد دعاهم إلى الاجتماع في كانتربري، بالموافقة على الصيغة الآتية: «نعترف أن جلالتكم هو الحامي الوحيد والسيد المطلق والأوحد والرئيس الأعلى للكنيسة ورجال الإكليروس في إنجلترا بقدر ما تسمح به شريعة المسيح»[15]. كانت تلك صيغة عام 1534 موسومة بتحفّظ واحد، فلم يخطىء شابوي (Chapuis)، سفير شارلكان، بقوله: «كما لو أُعلن الملك حَبراً أعظم لإنجلترا»[16]. وهكذا لن يبقى في المملكة شيء إلا ويخضع لمشيئة الملك النافذة. كانت سنة 1532 سنة «إخضاع الإكليروس» الذين جُرّدوا بموجب قرار الخامس عشر من أيار/ مايو من كل سلطة تشريعية وسلّموا حكم الكنيسة للملك[17]. أما الانفصال عن الكرسي الرسولي الذي مهّد له الإجراء السابق فقد

---

(14) Janelle, «L'Angleterre catholique à la veille du schisme»,
كرّس جانيل القسم الأكبر من عرضه لدراسة نشاط غاردنر الديني وأعماله.

(15) نجد النص الكامل لهذا الإعلان في: David Wilkins, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae* (London: Sumptibus R. Gosling, 1737), t. 3, pp. 724-726.
انظر: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, t. 1, pp. 227-229, et Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, pp. 48-49,
وما لبث أن انضمّ «تجمّع يورك» إلى هذه الصيغة بعد ثلاثة أشهر.

(16) Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, p. 395 note 20.

(17) انظر: المصدر نفسه، ص 400، الهامش: 55 ـ 57، و Wilkins, Ibid., t. 3, p. 574.
قدم القديس توماس مور استقالته من المستشارية في اليوم التالي (في السادس عشر من أيار/ مايو)، انظر: Chambers, *Thomas More*, pp. 251-252.

تحقّق عملياً عام 1533. وما أن تم التصويت على القانون الذي يُحرّم الرجوع إلى روما حتى أمسك توماس كرانمر المُعيّن رئيس أساقفة كانتربري قضية طلاق الملك، فأعلن في الثالث والعشرين من أيار/ مايو بطلان زواج هنري وكاترين داراغون. أما آن بولين التي كان الملك قد تزوجها سراً فقد تُوّجت ملكة في الأول من حزيران/ يونيو، وأنجبت في السابع من أيلول/ سبتمبر الملكة المقبلة إليزابث.

لم يصدر حكم الكرسي الرسولي المناقض لحكم كرانمر إلا في الثالث والعشرين من آذار/ مارس عام 1534، ولم ينتج منه غير حمل البرلمان على القضاء على آخر الروابط القائمة بين روما والأمة الإنجليزية. فقد اتُّخذت في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1534 ثلاثة قرارات ذات أهمية مستقبلية كبرى، ما أضفى طابعاً شرعياً على أكثر أنظمة الطغيان الديني جوراً[18]. أول هذه القرارات «قرار السيادة» الذي أعلن الملك بموجبه «رئيساً أرضيّاً أعلى لكنيسة إنجلترا» من دون قيد ولا شرط. وكانت هذه الصفة توليه «سلطاناً مطلقاً على كل الأخطاء والهرطقات والتجاوزات التي يجب بل يمكن شرعياً إصلاحها عن طريق السلطة أو الولاية الروحية، على الرغم من كل العوائد والتقاليد والقوانين الخارجية وكل سلطة أجنبية، سواء من خلال تفحصها أو استبعادها. . . أو إصلاحها أو قمعها»[19]. أما المستند الثاني فكان بمثابة تجديد لقرار التبعيّة الصادر في الأول من أيار/ مايو عام 1534 والذي يفرض على كل راشد تأدية قَسَم الأمانة «للجلالة الملك وحده لا لأي سلطة خارجية»[20]. وباختصار، فقد كان يفرض على جميع رعاياه إنكار الولاية الحبرية. في حين أن القرار الثالث كان يضيف خيانة أخرى إلى لائحة الخيانات العظمى لمجرّد التفوه بأن الملك «منشق، أو هرطوقي أو طاغية»[21]. وقد أصبح بالإمكان، اعتباراً من تلك اللحظة، ملاحقة الكاثوليك لا

(18) انـظـر: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 278-279, et Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, pp. 65-69 et 417-423.

(19) Henry Gee, *Documents Illustrative of English Church History*, 4 th Ed. (London: Macmillan, 1921), n°55, p. 243-244.

(20) المصدر نفسه، رقم 56، ص 244 ـ 247.

(21) المصدر نفسه، رقم 57، ص 247 ـ 251.

لأنهم منشقون، وحسب، بل بتهمة الخيانة لبلدهم أيضاً. لم تبقَ هذه القرارات حبراً على ورق، بل فُرض قسَم السيادة على رجال الإكليروس والرهبان والحكّام والقضاة والموظفين وأساتذة الجامعات والشخصيات البارزة. ولا بد من الإقرار بأن المقاومات كانت ضعيفة، بشكل عام. لكن تراخي هذه الأمّة أبرز على وجه أفضل ثبات بطولة شهداء الإيمان، وهم: جون فيشر، أسقف روشستر الذي قُطع رأسه في الثاني والعشرين من حزيران/ يونيو عام 1535، وتوماس مور، مستشار الملك السابق الذي لقي المصير نفسه بعد خمسة عشر يوماً، حيث جاءت كلماته الأخيرة تعبّر عن موقفه الروحي بإيجاز بليغ: «أموت خادماً وفيّاً للملك، لكني خادم الله قبل كل شيء»[22]، والرهبان الفرنسيسكان الذين قضى خمسون منهم في السجن، والرهبان الشّارتريّون في لندن، وهم أول من ذاق موت الخونة المريع من الضحايا الكاثوليك[23]. أخيراً جاءت إجراءات إلغاء الأديرة ومصادرة أملاكها لمصلحة التاج وإبدال الزيارة الأسقفية بالزيارة الملكية لمراقبة النظام الإكليريكي[24] لكي تستكمل عملية وضع اليد المطلقة للسلطة المدنية على المؤسّسة الكنسية.

* * *

من الواضح أنه لم يكن من مسوّغ لهذه الثورة الدينية غير مصلحة الملك ومطامحه. ولم نعرف إصلاحاً كان في أصله مجرّداً من الدوافع الروحية إلى هذا الحد، فقد كان صنيعة الملك ومصلحة الدولة، لا غير. كذلك لم يفت هنري الثامن تبرير سياسته على الصعيد الفكري، إذ حاول بمساعدة خدّامه الروحيين وإعلاميه أن يحوّل هذا الانفصال، حسبما يشير بيار جانيل، «إلى بنية مُرضية للعقل ونهج متماسك يستند إلى تقليد معيّن»[25]. وقد طبع هذا الجهد الفكرَ الأنجليكاني المستقبلي إلى حد يوجب علينا الإشارة إليه.

(22) حول موت فيشر ومور، انظر: Chambers, *Thomas More*, pp. 332-350.

(23) Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, pp. 69-73.

(24) حول هذا «الإبدال»، انظر: Ebenezer T. Davies, *Episcopacy and the Royal Supremacy in the Church of England in the XVIth Century* (Oxford: Blackwell, 1950), pp. 70 ss., لن يصار إلى استئناف الزيارات الأسقفية إلا عام 1559 عند بداية عهد إليزابث.

(25) ركّز بيار جانيل في أطروحته جيّداً على ما أسماه «طابع الانشقاق العقلي» لدى دراسته أعمال غاردنر. انظر: Janelle, «L'Angleterre catholique à la veille du schisme,» pp. 232 ss.

أما توماس كرومويل، وهو علماني عيّنه الملك «نائبه العام للشؤون الروحية، فلن يذهب بعيداً في تبرير الاستبداد الديني»، إذ كان قد قرأ منذ عام 1527 كتاب الأمير لماكيافيلي، على الرغم من أن صدور هذا الكتاب لن يتمّ قبل عام 1532، وكان يجاهر بإعجابه الشديد بهذه الواقعية السياسية العديمة الشفقة لدى الكاتب الفلورنتيني محدّثاً ريجينالد بول (Pole) عنه بقوله: «لم يطارد هذا الرجل الشديد النباهة والإدراك أحلاماً كما فعل أفلاطون في جمهوريته»[26]. وهكذا تسلّح كرومويل بنظرية الأمير لتأييد ميول سيده السياسية بكل ما أوتي من نفوذ.

كذلك لن يتوانى آخرون عن وضع، أو إعادة وضع، بعض الكتابات القديمة قيد التداول بهدف دعم السياسة الملكية. لكن الاستقصاءات لم تكن وافية، إذ لم يسمع أحد، على ما يبدو، ببحث مغفَل تعارف الباحثون على تسميته «مغفَل يورك». وهو من أكثر كتابات العصر الوسيط جرأةً عن العلاقات بين السلطتين[27]، لأن المؤلّف، الذي يكتب حوالي العام 1100، كان يؤسس تفوّق السلطة المدنية على رتبة المسيح الملكية، وهي الرتبة التي تغلب في شخص الكلمة المتجسد على الرتبة الكهنوتية، فالمسيح ملك حقّاً بحكم طبيعته الإلهية، لكنه أيضاً كاهن بطبيعته الإنسانية بسبب تجسّده، ما يجعل الاستبداد الملكي مرتكزاً على قاعدة لاهوتية متينة في الظاهر. ومما لا شك فيه هو أن مفكري ذلك العصر لم يعدموا في غياب «مغفَل يورك» مؤلّفاً آخر يقترب منه في العقيدة هو كتاب ويكليف (Wycliff) في واجب الملك. لكن أحداً لم يجرؤ على الاستشهاد به بسبب ما أعلنه رائد الإصلاح

---

(26) أورد ر. بول هذا الحديث في: Reginald Pole, «Apologia ad Carolum V,» *in: Reginald Pole, Epistolarum Reginaldi Poli* (Brixiae: Excud. J. -M. Rizzardi, 1744), pp. 133-137.

انظر: Janelle, «L'Angleterre catholique à la veille du schisme,» pp. 247-248, and W. Schenk, *Reginald Pole: Cardinal of England* (London: Longmans, 1950), pp. 37-39.

(27) نشرت هذه المؤلفات في: *Libelli de Lite*, t. 3; voir en particulier, pp. 665-667.

يمكن مراجعة: H. Böhmer, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI und XII Iahrhundert* (Leipzig: [n. pb.], 1899), pp. 176 ss.; A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West* (London: [W. Blackwood and Sons], 1932), pp. 273 ss., and George Huntston Williams, *The Norman Anonymous of 1100 A. D.: Toward the Identification and the Evaluation of the So-called Anonymous of York*, Harvard Theological Studies; 18 (Cambridge: Harvard University Press, 1951.

في إنجلترا من أن سلطة الملك تنزع منه في حال الخطيئة المميته! يضاف إلى ذلك إثباته حقوق الشعب على شخص الأمير. وذلك، حسبما يشير بيار جانيل: «وحده كافٍ ليتجنّب هنري الثامن عنصراً إضافيّاً كهذا»[28].

كذلك تمّت الاستعانة بكتابات ذات منحىً علماني صريح انسجاماً مع «إراستية» الملك العملية وحاشيته، لا سيما كتاب **المدافع عن السلام** لمارسيل دو بادوفا (1324)[29]، إذ لم يسبق أن رأينا بحثاً يشدد إلى هذا الحدّ على ضرورة إخضاع كل السلطات الروحية والزمنية لولاية الأمير العليا ورأس الدولة. كان أول صدور لهذا الكتاب في مدينة بال عام 1522، ولم تلبث أن ذاعت شهرته في إنجلترا، فلما أثيرت قضية الطلاق تمّت ترجمته إلى الإنجليزية وصدر بطبعته الثانية عام 1535[30]. لكن الترجمة جاءت ناقصة ومُغرضة بعدما تعمد الناشر الإنجليزي حذف كل المقاطع التي يحتمل أن تشكل، بوجه ما، تأييداً للمفاهيم الديمقراطية القائمة في أساس مصدر السلطات. وهكذا أصبح كتاب **المدافع عن السلام** بعد عملية التطهير هذه كتاب الاستبداد المفضّل. كما وُضع قيد التداول في حدود الفترة عينها **حوار الإكليريكي والفارس**، وهو مسرحية جدلية قصيرة تعود إلى زمن فيليب لوبيل (نحو العام 1300)، ولها ترجمة إنجليزية قديمة صدرت بالتلازم مع النصّ اللاتيني[31]. هذه الدفوعة المعادية للإكليروس كانت تطالب بإخضاع الكنيسة للدولة بنبرة قومية لا نشك في تقدير مناصري الملك لها[32]، فإذا ما أضفنا أن هذين الكتابين لم يقصّرا في الاحتكام إلى أمثلة ملوك إسرائيل والأباطرة المسيحيين من أجل إثبات قضيتهما، أمكننا أن نتبيّن مدى الخدمة التي استطاعا تأديتها للمدافعين عن السلطة الملكية.

أما الدفاع الأول، بحسب الترتيب الزمني، فقد جاء بعنوان: **خضوع الإنسان المسيحي** (1528) للوثري وليام تيندال[33] المقيم منذ العام 1524 في ألمانيا حيث

---

(28) Janelle, «L'Angleterre catholique à la veille du schisme,» p. 237.

(29) انظر ص 130 وما يليها من هذا الكتاب.

(30) انظر: Janelle, Ibid., pp. 252 ss.

(31) انظر: المصدر نفسه، ص 262 وما يليها.

(32) انظر حول هذه الدفوعة تحليل م. ريفيير وتقييمه: Jean Rivière, *Le Problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le bel* (Paris: Librairie Ancienne honore champion, 1926), pp. 253-261.

(33) نشر هذا الدفاع في: *Parker Society Publications*, pp. 131-344.

أصدر كتابه ليعود فينشره لاحقاً في وطنه الأم[34]. وقد قيّض لهذا الكاتب أن يكون الشاهد المباشر لنشوء كنائس الدولة في الإمارات الجرمانية حيث يعيش منذ العام 1525، وأن يرى الأمراء الإنجيليين يقومون بزيارة الكنائس والإشراف على مجمل الحياة الكنسية. من هنا تحقق لديه أن الحكم المدني أفاد كثيراً من الإصلاح لتوسيع سلطته[35]. وسواء قرأ مارسيل دو بادوفا أم لم يقرأه، فقد تمكّن بطريقة النقد المباشر من تكوين فكرة رفيعة عن السلطة الزمنية ومبادراتها في المجال الديني، فنراه يحضّ الملك على ألا يدع البابا ولا الأساقفة يسيطرون عليه، وأن يتصرّف كالسيد تجاه رجال الإكليروس ويعتبر نفسه ممثّلاً لله في كل شيء: «لا يخضع الملك لأي قانون في هذا العالم، بل يمكنه أن يعمل الخير والشر على سجيته، وهو لا يؤدي حساباً إلا لله وحده»[36]. على أن هذا البحث، وإن كان يعتبر مهمّاً بالنظر إلى تاريخ وضعه، قلما تمكّن من ممارسة أي تأثير على السياسة الملكية، حيث إنه لم يكتفِ بالمطالبة بإصلاح عقائدي لم يبدل الملك موقفه الرافض منه، بل كانت له أيضاً طريقة مزعجة جدّاً في ترهيب الملك الظالم والمستبد بالعقاب الإلـهي[37].

لكن مؤلفات ثلاثة أخرى صدرت بمناسبة الانقسام (1534 ـ 1535) في الوقت الملائم هي: **في الاختلاف الحقيقي بين السلطان الملكي والكنسي**، لإدوارد فوكس (عام 1534)[38] **الدفاع**، لريتشارد سامبسون (عام 1534)[39]

(34) انظر حول هذا الكتاب وأفكار تيندال الدينية: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 136-146; H. Maynard Smith, *Henry VIII and the Reformation* (London: Macmillan, 1948), pp. 276-321; Janelle, «L'Angleterre catholique à la veille du schisme,» pp. 315-319, and E. Elisabeth Gerots-Rupp, *Studies in the Making of the English Protestant Tradition* (Cambridge: The University Press, 1949), pp. 73 ss.

(35) انظر ص 206 وما يليها من هذا الكتاب.

(36) William Tyndale, *The Obedience of a Christen Man* (Hesse: Hans Luft, 1528), p. 178.

(37) من المعلوم أن تيندال تمّ توقيفه في البلاد الواطئة حيث أحرق بتهمة الهرطقة عام 1536، انظر: Maynard, *Henry VIII and the Reformation*, pp. 314-321.

(38) أعيدت طباعته في: Melchior Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii, sive tractatus de jurisdictione imperiali*, Deque potestate Imperatoris ac Papae, cum drolimtione utriusque regiminis ([n. p.]: Hanoviae, 1611), t. 3, pp. 22-45.

(39) أعيدت طباعته في: John Strype, *Ecclesiastical Memorials* ([London: S. Bagster, 1822]), t. 1, 2e p., pp. 162-175.

الخضوع الحقيقي لستيفان غاردنر (عام 1535)[40]. وقد شكّلت هذه المؤلفات، لاسيما هذا الأخير، أبرز المحاولات الهادفة إلى تبرير سياسة هنري الثامن. ولا يعدو الكتاب الأول أن يكون مجموعة نصوص كتابية وآبائية وتاريخية تغلّب سلطة الملوك على الكنيسة. أما أهمية المؤلّفيْن الآخريْن فتعود، برأينا، إلى وجه القرابة بينهما وبين الكتابات المعاصرة في ألمانيا اللوثرية، فقد كان المصلحون الأوائل، كما أشرنا، يرون في الأمير الإنجيلي عضواً بارزاً في الجماعة المسيحية، قبل كل شيء. وبصفته كذلك، كان يتعيّن عليه القيام بواجبات خطيرة منها: حماية العبادة والحفاظ على لوحي الشريعة وتشجيع الإصلاح والسهر على تنشئة المؤمنين وملاحقة الهراطقة. لقد كان حارساً أكثر منه سيداً في المجال الديني. بينما شدّد غاردنر وسامبسون على فكرة السيطرة بالتلازم مع فكرة الطاعة من قبل رجال الإكليروس والعلمانيين، فقد كتب غاردنر في الطاعة الحقيقية، في حين وضع سامبسون دفاعاً يعلّم الإنجليز، بالدرجة الأولى، ضرورة الخضوع لسلطة ملكهم ويحضّهم عليها ويذكرّهم بها لأن كلمة الله يأمرهم بذلك. كان المؤلفان المذكوران يتفقان مع التطلّعات الملكية كل الاتفاق، لكنهما، في الوقت عينه، يقودان إلى مفهوم «إراستي» حول الحق في القدسيات أكثر منه نحو مفهوم لوثري أو ميلانختوني يدعو إلى العناية بالدين. من هنا استعادتهما نظرية المدافع عن السلام، أي الإمبراطور، ذاك السيد المطلق الوحيد الذي تشمل ولايته العليا المجالين الروحي والزمني. هكذا توصّل غاردنر، أسقف وينشستر (منذ عام 1531)، إلى المطالبة بالطاعة المطلقة لأوامر الملك من دون تحفّظ:

«أما نحن فقد أوصينا بالطاعة. تلك هي وظيفتنا، فإن شئنا إتمامها بعون الله والبشر وجب أن نؤكد تواضعنا بخضوعنا حباً لله لكل الأوامر مهما تكن صعبة، فلا نبحثن هنا وهناك عما يمكن للأمير أو السيد أو الزوج، بل يتوجب عليهم، فرضه على الآخرين لأن لهم رباً يبرّرهم أو يدينهم إن كانوا قد استأثروا بشيء أو نسبوا لأنفسهم حقوقاً ليست لهم متجاوزين بذلك حدود العدل والواجب»[41].

(40) أعيدت طباعته في: Goldast, Ibid., t. 1, pp. 716-733, et dans: Stephen Gardiner, *Obedience in Church and State: Three Political Tracts*, Edited With an Introduction, Translation and Notes by P. Janelle (Cambridge: University Press, 1930), pp. 67-170

حلّل هذه الأبحاث الثلاثة بطريقة مميّزة: Janelle, «L'Angleterre catholique à la veille du schisme,» pp. 271 ss.

(41) Gardinier, *De vera obediantia*, éd. Goldast, p. 723.

وإذا كنا قد طالعنا فكرة مماثلة لدى غروسيوس[42] الذي وصف رجال الإكليروس بأنهم مجرّد أطباء روحيين لا يقلون عن أطباء الجسد ارتباطاً بولاية الأمير، فإن مثل هذا التصوّر موجود كذلك عند غاردنر[43] الذي قد يكون اقتبسه من مارسيل دو بادوفا[44]. وعموماً، فقد أصبحت الكنيسة في نظر أسقف وينشستر مجموعة وظائف مشابهة للمهن الطبية والجامعية ليس إلا، كما أصبح خدّامها كباقي الأساتذة والأطباء خاضعين لسيادة الدولة في كل شيء[45].

ولابد من الإشارة في الختام إلى مؤلّف أخير أهداه جون بكينسو (Bekinsau) إلى هنري الثامن قبيل نهاية ملكه، بعنوان: **في سيادة الملك العليا والمطلقة** (عام 1546)[46]، حيث أعلن المؤلّف في المقدمة أنه يتوخّى من خلاله البرهنة بالحجج الوطيدة على أن للملوك «في مناطق ولايتهم حق السيادة المطلقة على الكنيسة»، أي، باختصار، حق القدسيات ومبدأ «الإقليمية» نفسه. كما أظهر في متن الكتاب كيف كان الملوك على الدوام يمارسون سيادتهم على الشؤون الدينية في ظل الشريعة الطبيعية، أولاً، ثمّ شريعة موسى ومن بعدها الشريعة الجديدة.

3 ـ وحدة المملكة الدينية والمنشقون

لن يعدم القرن السابع عشر رجال سياسة «إراستيين» يطالبون، باسم مصالح الأمير والدولة، بالتسامح حيال مختلف العبادات. لكن الإراستية تمكّنت، كما أشرنا[47]، من تبرير أشدّ أنواع التعصّب، حيث كل شيء مرتبط بمصلحة الدولة العليا التي تستطيع أن توظف لمصلحتها أكثر الوسائل تنوّعاً بل تعارضاً، تبعاً للظروف. أما هنري الثامن فلم يكنْ لديه، من جهته، ما يجنيه من السماح بتنوّع الطوائف في مملكته. وقد شعر بعد أن قطع كل علاقة له بروما، أن الإمساك

(42) انظر ص 902 ـ 903 من هذا الكتاب.

(43) Gardinier, Ibid., p. 729.

(44) Richard Schol, hrsg., *Defensor pacis* (Hannover: Hahn, 1932-1933), t. 2, 7, 4, pp. 219-220.

(45) Gardinier, Ibid., pp. 729-730.

(46) أعيدت طباعته في: Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii, sive tractatus de jurisdictione imperiali*, t. 1, pp. 733-755.

(47) انظر ص 901 ـ 902 من هذا الكتاب.

بزمام «كنيسته» يملي عليه الحفاظ على الوحدة الدينية. لقد كانت له، بالطبع، حرية الاختيار بين الديانة القديمة والإيمان اللوثري، وكان كثيرون من أفراد حاشيته يدفعون به إلى الإصلاح، أمثال: كرومويل وكرانمر ولاتيمير وشاكستون وسواهم، حيث بدا بين عامي 1528 و1538 أنه يمنحهم بعض الضمانات من حين إلى حين. لكنه، في الواقع، لم يتخلَّ عن عزمه على الحفاظ على المعتقدات الكاثوليكية هو الذي كان ينفر من الإصلاح وفرقه وتبايناته العقائدية، ويرى من الأجدى له أن يطمئن رعاياه الذين ظلوا في غالبيتهم متشبثين بإيمانهم القديم[48]. صدر القرار الأساسي بهذا الخصوص في أيار/ مايو عام 1539 تحت عنوان بليغ الدلالة: «قرار بإبطال تنوّع الآراء». وهو أحد «البنود الستة»[49] الشهيرة، فالأول، يؤكّد التحوّل الجوهري في الأفخارستيا ويقضي بإرسال كل من ينكره إلى المحرقة، والثاني، يعلن عدم جدوى المناولة تحت أعراض الخبز والخمر، أما البندان الثالث والرابع فيحرّمان زواج الكهنة والرهبان أو الرهبان السابقين، فيما يُبقي البندان الخامس والسادس على القداديس الخاصة والاعترافات الفرديّة.

وقد حسب كرومويل وكرانمر، بادىء الأمر، أن التملّص من تطبيق القانون ممكن، فبذلا غاية جهدهما للحؤول دون ملاحقة البروتستانت. لكن كرومويل فقد حظوته بعد زواج الملك من آن دو كليف، إذ اتهم هو نفسه بالهرطقة وأُسلم إلى المقصلة في الثامن والعشرين من تموز/ يوليو عام 1540[50]. ومنذ ذلك الحين لم يوفّر تعصّب الملك البروتستانتَ ولا الكاثوليك، كما يمكن التيقّن للتوّ، ففي الثلاثين من تموز/ يولو، أي بعد انقضاء يومين، فقط، على تنفيذ حكم الإعدام بكرومويل، تمّ تعليق ثلاثة كهنة بتهمة الخيانة العظمى عل حبل المشنقة بسبب إنكارهم السيادة الملكية، كما تم إحراق ثلاثة من البروتستانت بتهمة الهرطقة بسبب إقدامهم على مهاجمة الإيمان الكاثوليكي. وقد جُرّ الكهنة المذكورون واحداً واحداً إلى سميثفيلد (Smithfield)، موضع تنفيذ العقوبة، على نفس الحصير الذي كان يحمل عليه البروتستانت. هؤلاء الكهنة هم: توماس آبل

---

(48) Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, p. 278.

(49) نجد نصه في: Wilkins, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, t. 3, p. 848;
انظر: constant, Ibid., pp. 267 ss., and Smith, *Henry VIII and the Reformation*, pp. 164 ss.

(50) حول مجرى حياة كرومويل وزوال حظوته، انظر: Constant, Ibid., pp. 174-195.

(Abel) وإدوارد بويل (Powell) وريتشارد فترستون (Fetherston). أما اللوثريون فهم: روبرت بارنس وتوماس غاريت (Garret) ووليام جيروم[51]. وفي ذلك دليل لا يُدانيه في الوضوح أي دليل آخر على أن إنجلترا لم تعد تتسع لأكثر من ديانة واحدة هي ديانة الملك. ثم، بعد خمسة أيام، سيق ثلاثة كاثوليك آخرين إلى مشنقة تيبورن (Tyburn) ليلاقوا بدورهم مصير الخونة[52].

استمرّ هذا الاضطهاد المزدوج متقطعاً حتى نهاية عهد هنري الثامن، عام 1547. أما إذا لم يخلّف عدداً كبيراً من الضحايا فلأنه أبقى البلاد تحت ثقل نظام الجاسوسية والوشاية[53]، حيث لم توفّر التحرّيات والملاحقات أتباع زفنغلي الذين كانوا ينكرون الحضور الحقيقي، عدا اللوثريين، ولو ان الأناباتيست كانوا أكثر المستهدفين، فالدلائل تشير إلى وجود هذه الفرقة الأخيرة في إنجلترا منذ العام 1534[54] حيث كان أتباعها يعاملون بقسوة بالغة شأنهم في ألمانيا وسويسرا عصرذاك. حتى إذا كانت سنة 1535 التي شهدت أحداث مونستر المأسوية، صدر بلاغ ملكي يأمر أتباع هذه الفرقة، تحت طائلة عقوبة الإعدام، بمغادرة البلاد خلال مهلة لا تتعدّى الاثني عشر يوماً[55]. وقد نُفّذت في شهر أيار/مايو عقوبة الحرق بأربعة عشر منهم، في لندن ومدن أخرى[56]. كما تلت هذا القرار قرارات أخرى بين عامي 1538 و1540، مؤيدة بعمليات تنفيذ لهذه العقوبات[57]. والحق أنه ما من ملك مارس السياسة الإراستية بحذافيرها وبصورتها الأشد ضراوة

---

(51) Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, pp. 250-251; Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, t. 1, p. 368, note 3, et Nicholas Sanders, *Histoire du schisme d'Angleterre* (Paris: [s. n.], 1676), pp. 237-238.

(52) Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, p. 368.

(53) في ما خصّ البروتستانت، يمكن الرجوع إلى كتاب: John Foxe, *The Acts and Monuments of John Foxe*, 8 vols. (London: Pub. by R. B. Seeley and W. Burnside, 1837-1841).

في ما خصّ الكاثوليك، يمكن الرجوع إلى كتاب: Dom Bede Camm, *Lives of the English Martyrs*, 2nd Ed. (Londres: [n. pb.], 1914), t. 1 (1535-1545). (A Consulter avec prudence).

(54) انظر: Wilkins, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, t. 3, p. 777.

انظر: R. J. Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to our Protestant Heritage* (London: James Clarke, 1935), pp. 192 ss.

(55) Wilkins, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, t. 3, p. 779.

(56) John Stow, *Annales or General Chronicles of England* ([n. p.: n. pb.], 1530; 1580).

(57) انظر: Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to our Protestant Heritage*, pp. 197-198.

بأفضل مما مارسها هنري الثامن، فما كان لأي منشق، كاثوليكياً كان أم لوثرياً أم زفنغلياً أم أناباتيستياً، أن يظفر بالعفو بوجود ديانة الملك.

يبقى أن نشير إلى أن الكاثوليك المخلصين لروما وحدهم كانوا، بحسب تشريع 1534، يتعرّضون لهذا النوع من الموت المخصص للهراطقة. وما هي المرّة الأولى التي يكون فيها الانشقاق الديني مُدمجاً بجريمة الخيانة العظمى أو القدح والذم بالذات الملكية، فقد كانت هذه المقاربة مألوفة، كما رأينا، في العصر الوسيط للتنديد بالهرطقة، وكأنما القصد بذلك أن يُقال إن الإساءة إلى العزّة الإلـهية أو التهجّم على الإيمان المسيحي هما أخطر بكثير من الإخلال بأمن الدولة أو تعريض حياة الأمير للخطر. وبالتالي، تكون التهمة الموجهة إلى الهرطوقي دينية في جوهرها. لكن القضية لم تعد تطرح على هذا النحو في تفكير هنري الثامن والمنظّرين المدافعين عن السلطة الملكية، فالقوانين التي كانت تلحق الكاثوليك الرومانيين بالخونة لم تكن تقدّم بحق هؤلاء غير طعن محض سياسي من خلال اتهامهم بانتهاك حقوق السيادة الملكيّة المطلقة وغير المجزأة وتعريضها للخطر جرّاء خضوعهم للكرسي الرسولي. وإن من شأن هذا التشريع الصادر منذ العام 1534 في غياب كل تهديد زمني من قبل روما، أن يسلّط الضوء على الطابع السياسي البحت في الانقسام الذي أحدثه الملك هنري الثامن.

* * *

من الطبيعي ألا تنشأ في هذا المناخ القاتم أي مناقشات حول التسامح وحرية الضمير. وإذا كان ك. جوردان في مؤلّفه المركّز على إنجلترا بصورة شبه حصرية لم يوافِنا بسوى حفنة ضئيلة من النصوص والشهادات[58] العائدة إلى تلك الفترة، فإنه لن يسعنا التوقف فيه إلا عند مقالتين وجيزتين ينحصر موضوعهما بإثبات التمييز بين الزمني والروحي بوجه السياسة الملكية. علماً أن تاريخ صدور إحداهما ـ وهي بعنوان: **مجموعة كتابات** ـ يعود إلى ما قبل الانقسام، وهي لم تبلغنا إلا من خلال سينودس أسقفي تمّ عقده في شهر أيار/ مايو عام 1530 حيث رأينا الأساقفة يدينون بتهمة الهرطقة مجمل الطروحات المأخوذة من هذا

(58) Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 57-68.

الكتاب[59]، من دون أن يعرضوا لاسم مؤلّفه ولا لطائفته بذكر. سوى أن ما ورد في بعض مقاطعه يرجّح أنه من الأناباتيست المسالمين، فالمسيحيون، بحسب رأيه، يشكّلون في هذا العالم ما يشبه المملكة المغلقة التي لا تحتاج إلى أي سيف زمني لأن ملكها هو المسيح:

«ثمة نوعان من الشعوب في هذا العالم. أحدهما يشكّل مملكة الله التي ينتمي إليها كل المسيحيين الحقيقيين. والمسيح في هذه المملكة هو الملك والسيد، لذا يستحيل أن يكون لسيف العدالة الزمنية موضع فيها. أما الشعب الآخر فينتمي إلى هذا العالم، عالم الأشرار، ويحتاج، بالتالي، إلى سيف العدالة الزمنية.

لم يفرض المسيح أي سيف في مملكته الروحية المكوّنة من شعب المسيحيين الحقيقيين لأنه هو نفسه ملكها وحاكمها بمعزل عن كل سيف وشريعة.

لا شأن للمسيحيين بالسيف ولا بالشريعة، إذ لا حاجة بهم إليهما ولا فائدة لهم منهما، فالسيف الزمني لم يُجْعَلْ لمملكة المسيح التي كلها عدل وصلاح»[60].

إنه طرح الأناباتيست لكنيسة الأطهار والأبرار المنفصلين كلياً عن عالم الخَطَأة. إلا إذا كانت المقالة المذكورة عائدة إلى بداية نشأة اللوثرية قبل تكوّن كنائس الدولة[61].

أما المقالة الثانية فهي من وضع لوثري أصيل هو الدكتور روبرت بارنس الذي كان رئيس دير القديس أغسطينوس في كامبردج سابقاً ثم أُحرق بتهمة الهرطقة في لندن بتاريخ الثلاثين من تموز/ يوليو عام 1540[62]. إنها عبارة عن دراسة موجزة تتركز على الموضوع الآتي: «إن دساتير البشر التي لا ترتكز إلى

---

(59) نجدها في: Wilkins, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*, t. 3, pp. 730- 733,
تم استخراج هذه الطروحات مع مراعاة تسلسل أجزاء الكتاب والإحالة إلى أرقام الصفحات.

(60) المصدر نفسه، ص 732.

(61) انظر ص 197 وما يليها من هذا الكتاب.

(62) انظر: Janelle, «Le Schisme anglican,» dans: Fliche et Martin, *Histoire de l'église*, t. 16, pp. 359-360.

الكتاب المقدس لا يمكنها أن تقيد ضمير الإنسان تحت طائلة الخطيئة المميتة»[63]. وفيه يشدّد بارنس على التمييز بين السلطتين الزمنية والروحية، فالملوك يتمتعون في مجالهم بالسلطة المطلقة، ونحن غير مُلزمين بطاعتهم «إلا في الأمور المتعلّقة بخدمة هذه الحياة الحاضرة والخير العام»[64]، فإذا ما تخطوا الحدود المرسومة لهم وأصدروا أوامر مخالفة لكلام الله، لم يحقّ لنا التصدّي لهم بالقوة والعمل على خلعهم كما يريد الأساقفة، لأن من واجب المسيحي أن يلزم موقفاً غير مقاوِم فيحتمل الطغيان بصبر وثقة كبيرة بعون الله. أما الممثلون الروحيون فلا يحق لهم البتة أن يسنّوا القوانين ويشرّعوا الأنظمة، بل يجدر بهم أن يكتفوا بالوعظ وخدمة كلمة الله، فالضمير في المجال الروحي لا يرتبط بسوى الكتاب المقدس بمعزل عن كل تنظيم خارجي.

هاتان المقالتان، وإن كانتا متواضعتين جدّاً، تكتسبان أهمية ملحوظة بالنسبة إلى تاريخ صدورهما. ولئن كانتا لا تعرضان بعدُ لمسألة التسامح فقد بدأتا تطرحان أحد تمهيداته الأساسية للنقاش، أي: طبيعة السيف الزمني ومهمته.

(63) William Tyndale, *The Whole Works of W. Tyndall, John Frith, and Doct. Barnes* (London: [Printed by John Daye, 1572]), 3e partie (Oeuvres de Barnes), pp. 292-300. (B. N. Rés. D2 120).

(64) المصدر نفسه، ص 262.

الفصل الثاني

تمدّد الإصلاح في عهد إدوارد السادس
(1547 ـ 1553)

1 ـ الانفراج النسبي في عهد وصاية سومرست (1547 ـ 1549)

كان إدوارد السادس، ابن هنري الثامن من زوجته جان سيمور (Seymour)، في التاسعة من عمره عند اعتلائه سدة الملك لكنه توفي بعد ست سنوات. وقد تعاقب على الوصاية في عهد هذا الملك القاصر كل من إدوارد سيمور دوق سومرست (Somerset)، خال الملك (1547 ـ 1549)، وجون ديودلي (Dudley)، دوق وارويك (Warwick) (1549 ـ 1553) الذي أعدم سلفه ومنافسه في الثاني والعشرين من كانون الثاني/ يناير عام 1552. ولا غروَ، فقد كان كلاهما يعتبر نفسه رأس الأمة الديني، ولا نشك في أن إدخال الإصلاح إلى إنجلترا بعد موت هنري الثامن كان من صنعهما، حيث استمرّا، كلٌّ على طريقته الخاصة، يمارسان السيادة الكنسية التي كان يستأثر بها الملك المتوفي باسم إدوارد السادس. على أن ممارستهما جاءت متعارضة مع العهد السابق.

وقد حصل انفراج حقيقي في عهد وصاية سومرست، لكنها كانت فترة وجيزة جداً من الحرية النسبية قبل معاودة الإجراءات التعسّفية. كان الدوق يُؤيّد اللوثريين، لكن هذا الرجل الطّموح كان بطبعه يُفضّل طرق المخادعة والمداورة[1]. وعندما كتب غ. كونستان يقول: «تكشف كلمة هدوء التي نصادفها

(1) تناول كونستان سياسة سومرست العامة بدراسة معمّقة: Gustave Constant, *La Réforme en* =*Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)* (Paris: Perrin et cie, 1930).

في معظم القرارات المتصلة بالديانة، عن الرغبة في التهدئة الدينية»[2]. لقد كان ينوي، بالتأكيد، تحقيق توحيد العبادة بقيادة الإصلاح، لكنه كان يرى من الحكمة إنجاز عملية الانتقال من عبادة إلى أخرى بكثير من الدراية.

لذا جعل وضع الكاثوليك الرومانيين مقبولاً بعض الشيء، في البداية، بفعل تلطيف قانون 1534 حول الخيانة، فلم تعد الكلمات والخطب والعظات ضد سيادة الملك على الكنيسة تجرّ على أصحابها عقوبة الإعدام المخصصة للخونة، ولم يعد يستأثر باهتمام القضاة إلا «الكتابات والمؤلفات والبيانات العامة». والملاحظ أن إعدام فيشر ومور كانا يستحيلان في ظل هذا القانون الجديد[3]. كما عمد البرلمان إلى إبطال «جميع الأنظمة والقوانين المتعلّقة، بوجه ما، بالديانة والآراء»، ما يعني إلغاء جميع القوانين التي سنّها هنري الثامن وأسلافه ضد الهراطقة والكتب الهرطوقية[4]. ولم يطل وقت حتى بدأت النتائج بالظهور، إذ أخذ بروتستانت البلدان الأوروبية يتوافدون إلى إنجلترا وكأنها أرض الملاذ أو البشارة. وقد ساعد كرانمر، رئيس أساقفة كانتربري، على إقامتهم واستقرارهم بكل ما أعطي من نفوذ، حتى لقد راح يحلم بعقد جمعية في إنجلترا تضمّ كبار لاهوتيي الإصلاح في مقابل التأثيرات الناجمة عن المجمع التريدنتيني. كان يأمل ذلك في حضور ميلانختون وكالفن. وبالفعل، فقد وصل بين عامي 1547 و1549 الإيطاليون بيار مارتير فرميلي (Vermigli) وإيمانويل ترميليو (Tremellio) وبرناردينو أوكينو والبولوني جان دو لاسكي (Laski) والستراسبورغيان مارتين بوسير وبول فاجيوس وآخرون سواهم. وجميع هؤلاء الأجانب تبوّأوا كراسي رفيعة في جامعتي

= Mackie John Duncan, *The Earlier Tudors: 1485-1558*, [Oxford History of England] (Oxford: Clarendon Press, 1952),

يتحفظ م. ميكي في مج 6 حول ليبيرالية سومرست في سياسته العامة، ص 496 ـ 500. حول هذه الفترة، انظر:

Philip Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England* (London: The Whitefriars Press, 1944), pp. 101-178.

(2) المصدر نفسه، ص 59 ـ 60.

(3) Constant, Ibid., p. 60.

الواقع أنه لم يسقط أي شهيد كاثوليكي في عهد وصاية سومرست.

(4) انظر: *Statutes of the Realm*, 1 Edward VI, c. 12,

هكذا بات قانون عام 1401 القائل «بوجوب إحراق الهراطقة» بحكم الملغى.

أكسفورد وكامبردج[5]. وكان مصفّ الأساقفة الإنجليز يشكو، هو أيضاً، من انقسام عميق بحيث، نرى من جهة، أتباع هنري الثامن مع غاردنر، أسقف وينشستر، وبونير، أسقف لندن، وتانستال، أسقف ديورهام، ثابتين على رفضهم المطلق لكل تسرّب بروتستانتي. ومن جهة ثانية، مناصري الإصلاح مع كرانمر، رئيس أساقفة كانتربري، ولاتيمير، أسقف ورسيستر، وشاكستون، أسقف ساليسبوري، يدفعون بكل ما أوتوا من قوة باتجاه إحداث تبديلات عقائدية وليتورجية[6].

في غمرة هذا الغليان والشقاق، كانت حكومة سومرست تخاتل بداعي الحرص على عدم إدخال الإصلاح إلا عن طريق الفطنة والاعتدال. وإذا كانت طبعة **كتاب الصلاة المشتركة** (عام 1549) حاملة لوسم سياستها هذه، فإن القانون ـ قانون الامتثال ـ الذي أمر بنشر هذا الكتاب وفرضه على جميع الكهنة تحت طائلة أقسى العقوبات، كان يؤكد عزم الأمير الواضح على بقائه رئيساً للديانة، في حين كان اعتدال الإصلاحات الليتورجية يظهر تصميماً على عدم الانصياع السريع لتأثير الأحزاب التقدمية[7].

2 ـ توطيد البروتستانتية وعودة العنف في زمن وصاية وارويك (1549 ـ 1553)

أطاح وارويك في الثامن عشر من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1549 سومرست لأسباب مختلفة تتعلّق بالسياستين الاجتماعية والخارجية[8]. ولم يخشَ عدّوه أن يتعهّد لبعض الأسياد بإحياء الكثلكة الرومانية بهدف التغلّب عليه[9]. لكنها مجرّد مناورة سياسية، لأن حكم وارويك لن يعمل إلا على تسريع دخول الإصلاح إلى إنجلترا. وهكذا، فبعدما كانت تتملك البروتستانت الخشية باتوا يشعرون بالأمان. وقد حملتهم حماستهم على تشبيه الدوق بموسى أو يشوع بن

(5) Constant, Ibid., pp. 399 ss., and Mackie, *The Earlier Tudors: 1485-1558*, pp. 515-516.

(6) Constant, Ibid., pp. 24 ss.

(7) حول ميزات كتاب الصلاة الأول، انظر: المصدر نفسه، ص 93 وما يليها.

(8) انظر: Mackie, *The Earlier Tudors: 1485-1558*, pp. 486-489, et Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, pp. 142 ss.

(9) نقلاً عن: Nicholas Sanders, *Histoire du schisme d'Angleterre* (Paris: [s. n.], 1676), p. 139.

سيراخ والاحتفاء به وكأنه «جندي المسيح المقدام»[10]. غير أن «الإراسمية» التي كانت قد اتخذت وجهاً ليبراليّاً في زمن سومرست ما لبثت أن ارتدّت في ظل حكم واروِيك إلى سابق ما كانت عليه من تعصّب وطغيان. وإذا كان الأساقفة المخلصون لهنري الثامن قد تعرّضوا أيام الحامي لبعض المضايقات، فإن حالهم قد آلت إلى الأسوأ بعد زوال حظوة هذا الأخير. فقد تم عزل كلٍّ من غاردنر وبونير وتانستال، وهيث أسقف ورسيستر، وداي (Day) أسقف شيشستر وإلقاؤهم في السجن[11]. كما أعيد تطبيق قانون هنري الثامن حول الخيانة بحذافيره[12]، فكانت عقوبة الكاثوليك الذين يمتنعون عن حضور القداس الإنجليزي الجديد والمناولة فيه تتراوح بين السجن والغرامات المالية. حتى الكهنة الذين يخصّون أخت الملك ماري تودور تعرّضوا للمضايقات بسبب ممارستهم الطقس الكاثوليكي، كما اشتعلت المحارق من جديد بهدف معاقبة الأناباتيست، فأحرق شخصان، بفارق أيام قليلة، في سميثفيلد، (24 نيسان/ أبريل ـ 2 أيار/ مايو عام 1551) هما الطبيب الجراح جورج فان باريس وامرأة تدعى جوان بوشيه رفضت الاعتراف بتجسّد المسيح من مريم العذراء[13].

تقدّم الإصلاح بخطى جبارة في ظل هذا النظام الجديد وراح يسلك منحىً أكثر فأكثر راديكالية. ولم يطل وقت حتى رأى كرانمر ومعه أصدقاؤه أن **كتاب الصلاة** العائد إلى عام 1549 هو كتاب خجول جدّاً، فعمد بمساعدة بوسير وبيار مارتير وهوبر إلى تعديله باتجاه البروتستانتية الأوروبية حيث عملوا بمنتهى العناية على تطهير ليتورجية العشاء السرّي من كل ما من شأنه أن يُذكّر بفكرة الذبيحة. وقد اضطلعت الحكومة مجدّداً بتطبيق الثورة الطقسية، فأصدرت عام 1552 « قانون تماثل ثانٍ عممت بموجبه على رجال الإكليروس في جميع أنحاء المملكة طبعة جديدة لـ**كتاب الصلاة المشتركة**[14] أجريت عليها تعديلات جوهرية. كما

---

(10) انظر: المصدر نفسه، ص 128.

(11) المصدر نفسه، ص 335 وما يليها.

(12) *Statutes of the Realm*, 3 et 4 Edward VI, c. 5, 17.

(13) R. J. Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to our Protestant Heritage* (London: James Clarke, 1935), pp. 198-199, et Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, pp. 220-221.

(14) المصدر نفسه، ص 262 وما يليها.

أضيف إلى ذلك مشروع قانون خاص يفرض على العلمانيين حضور خدمة صلاة الأحد، وأي بادرة إهمال بهذا الخصوص كان من شأنها أن تعرّض صاحبها لتأديبات كنسية، أما في حال حضورإحدى الخِدم الانشقاقية فإن العقوبات كانت تبلغ حدّ السجن[15].

ومع تفاقم موجة التعصّب في عهد وصاية وارويك بدأت تظهر عمليات انتقام منهجية ومنظّمة، فقد صوّت البرلمان عند وصول هذا الأخير إلى الحكم على قانون يأمر بإحراق الكتب الليتورجية القديمة ثم بتحطيم التماثيل والصور[16]. كما تمّ، بأمر من وارويك، تكليف لجان مختصة مهمة استرداد الأواني الكنسية الثمينة لمصلحة التاج. وقد شكّل تنفيذ هذه الإجراءات، ولو جزئياً، كارثة فنية حقيقية، فإذا ما أضفنا إلى ذلك تهديم الهياكل الرخامية في الكثير من الكنائس وإبدالها بطاولات خشبية، أمكننا تقدير جسامة مسؤولية وارويك الذي نظّم بثبات ورباطة جأش، لا من باب الغيرة على الإصلاح بل بداعي الطموح والمصلحة الخالصين، هذه المرحلة من مراحل الثورة الدينية الجديدة.

كان كرانمر وأصدقاؤه يعلّقون آمالاً كبيرة على الملك الشاب إدوارد السادس الذي حيّاه رئيس أساقفة كانتربري يوم تتويجه وكأنه يحيي يوشيّا الجديد، مصلح شعب الله[17]. وقد عُني هؤلاء بتنشئة الصبي على هذه الفكرة وتجييش مشاعره إلى أقصى حدّ ضد «تجاوزات» الكنيسة وبقايا «عبادة الأصنام» الرومانية. أضف إلى ذلك أن بوسير وبيار مارتير كانا مستشاريه المعهودين[18]، وأن كالفن نزل عند رغبة كرانمر فكتب إليه، هو الآخر، مذكّراً إياه بمثل يوشيّا ومهيباً به إلى اقتلاع المعتقدات «البابوية» الباطلة من جذورها[19]. أما بوسير فقد وضع بناء على طلب

---

(15) المصدر نفسه، ص 308 ـ 309، الهوامش 205 ـ 206.

(16) *Statutes of the Realm*, 3 et 4 Edward VI, c. 10.

(17) انظر: John Strype, *Memorials of Cranmer* (London: [n. pb.], 1848) , t. 2, pp. 7 ss.

(18) انظر: Constant, *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, pp. 260-261.

(19) Calvin, *Opera*, t. 14, p. 133.

حول علاقات كالفن بإنجلترا في عهد إدوار السادس، انظر: Emile Doumergue, *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps* (Lausanne: G. Bridel and C., 1899-1927), t. 7, pp. 521-523.

الملك كتاباً يُعتبر «خاتمة إبداعه»، على حد قول قسطنطين هوبف[20]. عنوان هذا الكتاب: في ملكوت المسيح (عام 1551) حيث نرى المؤلِّف يدرس في مطلع الجزء الثاني «كيف وبأي وسائل يستطيع الملوك الأتقياء إحياء ملكوت الله»[21]، مسدياً النصح إلى الملك الشاب، من منطلق عدائه الشديد لرجال الإكليروس، بألا يثق بالأساقفة ولا باللاهوتيين الأنجليكان بل يتصرّف بنفسه على مثال داوود وسليمان وآسا وحِزْقيّا ويوشيّا، لأن «هؤلاء الملوك الصالحين قد تعهّدوا بموجب ولايتهم وسلطتهم الملكية، إصلاح الديانة وإعادتها إلى كمالها الأول»[22]. وكان التلميذ الملكي يقابل إرشادات معلمه بوسير بالترحيب والاندفاع. لكنّ طوارىء الدهر أحبطت هذه المساعي في السادس من تموز/ يوليو عام 1553 إذ اختطف مرض السل إدوارد في سن الخامسة عشرة. ويا لها من خيبة أمل عظيمة للذين حسبوا أنفسهم يعدّون في إنجلترا لمجيء ملك كتابيّ جديد.

لم نسمع طيلة هذا العهد أصواتاً تعارض اعتماد القوة في خدمة الدين، بل ان صعود الكالفينية المنتصرة كان يوحي لأتباعها بالتصميم على اقتلاع «البابوية» والهرطقة بشتى الوسائل. وليس يسعنا الاستشهاد، من الناحية المقابلة، بسوى حوار واحد حول القداس يعود إلى حوالي العام 1548 لطبيب سومرست وكاهنه الخاص، وليام تورنر (Turner)، ومقالة أخرى يتصدّى فيها المؤلِّف عينه لضلالات الأناباتيست (عام 1551)[23]. لم ينكر تورنر سلطات الدولة الدينية لكنه أعلن أنه لا يحق للأمير أن يصدر أوامر مضادة للكتاب المقدس، مثل فرض سماع القداس الروماني الذي يتنافى مع كلمة الله. وإذا كان قد ارتأى، من ناحية

---

(20) Constantin Hopf, *Martin Bucer and the English Reformation* (Oxford: B. Blackwell, 1946), p. 100.

Martin *Bucer: De Regno Christi Jesu* (Basileae: per J. Oporinum, 1557), ne fut publié qu'en 1557, à Bâle, après la mort de Bucer; trad. Franç., *Du Règne de Jésus-Christ* (Genève: [s. n.], 1558).

(21) *De Regno Christi Jesu*, 11, 1, et *Du Règne de Jésus-Christ*, p. 130.

(22) المصدر نفسه، ص 130 ـ 131. حول كتاب بوسير، انظر أيضاً: W. Pauck, *Das Reich Gottes auf Erden. Eine Untersuchung zur Butzers «De regno Christi» and zur English Staatskirche des 16. Iahrhunderts* (Berlin: [n. pb.], 1928).

(23) W. Turner: *Neue Dialogue, wherein is Conteyned the Examination of the Messe* (Londres: [n. pb., [1548]), and [*A Preservative or Triacle Agaynst the Poyson of Pelagius, Lately revided... By Furious Secte of Anabaptistes* (Londres: [n. pb.], 1551).

أخرى، أن تشنّ حرب عنيفة ضد الأناباتيست، فإنه يوصي بألا تستعمل في الصراع إلا أسلحة روحية: «لدينا في ترسانة الكتاب المقدّس ما يكفي من الأسلحة لنخزي جميع الأعداء الروحيين ونهزمهم وإن كانوا أكثر عدداً من أي وقت مضى». لكن تعرّض هذا المؤلَّف للنفي في عهد ماري تودور قد بدّل مشاعره، لسوء الحظ، وجعله في بحثه الجديد الصادرعام 1555، يطالب لطبقة النبلاء الإنجليز بحق «إبطال كل ديانة مزيّفة والقضاء على مبشّريها الدجّالين»[24]. ولا ننسى، أخيراً، أن توماس كرانمر كان يدعو إلى إنزال أشد العقوبات بـ «الهراطقة» في مجموعة قوانين التهذيب الكنسي التي حال موت إدوارد السادس دون نشرها[25].

---

(24) W. Turner, *A New Book of Spirituall Physik* ([n. p.: n. pb.], 1555).

انظر أيضاً: Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), p. 73, note 4.

كان تورنر قد أصدر العام الفائت هجائية عنيفة معادية للكثلكة بعنوان: *The Hunting of the Romysche Wolfe* (Zurich: [n. pb.], 1554).

(25) نشر إ. كاردويل (E. Cardewel) هذه المجموعة في عهد إليزابث عام 1571 (أكسفورد، 1856). انظر الفصل الثالث: «أحكام ضد الهراطقة» حيث يدعو كرانمر إلى تسليمهم للسلطة الزمنية كي تقوم بمعاقبتهم، انظر: John Lingard, *Histoire d'Angleterre* (Paris: [s. n.], 1844), p. 409, note 2.

الفصل الثالث

إحياء الكثلكة
في عهد ماري تودور (1553 ـ 1558)

1 ـ المصالحة مع روما

كتب سفير البندقية جيوفاني ميكيلي عام 1557 إلى حكومته قائلاً: «في ما يتعلّق بالديانة (في إنجلترا) فإن مثَل الأمير وسلطته قادران على كل شيء. لا يحترم الإنجليز الديانة ولا يمارسونها إلا بقدر ما يحققون من خلالها واجب الخضوع لملكهم مقتدين به في طريقة عيشهم وإيمانهم، وباختصار، منفذين كل ما يأمرهم به... حتى ليفعلون الشيء نفسه بالنسبة إلى المحمّدية واليهودية إذا ما اعتنقهما الملك وشاء أن يؤمنوا بهما»[1]. كان تصرّف الإنجليز الديني يومذاك يبدو في نظر المراقب الأجنبي في منتهى الفرادة. فقد ظلّت وحدة العبادة هي القاعدة العامة في بلادهم كما في سائر بلدان القارة الأوروبية، أما الديانة فكانت تختلف من ملك إلى آخر. وقد رأينا إنجلترا تتحوّل من انشقاقية مع هنري الثامن، إلى بروتستانتية مع إدوراد السادس، لتعود مجدّداً، ومن دون اضطرابات خطيرة، كاثوليكية رومانية في عهد ماري تودور.

ظلت هذه المليكة، ابنة هنري الثامن وكاترين آراغون، ثابتة على إيمانها الكاثوليكي، كما لا يجهل أحد في إنجلترا. لكنها لم تجد صعوبة في التغلّب

(1) E. Alberi, *Relazioni degli ambasciadori veneti* (Florence: [n. pb.], 1841), série 1, t. 2, p. 362.

على منافستها جان غري (Jane Gray) التي حاول الحزب البروتستانتي مواجهتها بها. وقد استقبل الشعب بالترحاب مليكته التي كدّرت اضطرابات أبيها سنوات شبابها[2]. لقد أنبأت قراراتها الأولى بإحياء الديانة القديمة بالوسائل السلمية[3]، إذ أعلنت في الثاني عشر من آب/ أغسطس عام 1553، بعد تسعة أيام من دخولها إلى لندن، أنها لا تنوي قمع ضمائر الآخرين أو إكراهها، بل ستلجأ إلى الإقناع والمثل الصالح[4]. كما طلبت في الثامن عشر من آب/ أغسطس من رعاياها أن يعيشوا «في الهدوء والمحبة المسيحيين متجنّبين الألفاظ المستحدثة والشيطانية مثل بابويين وهراطقة». وإذا كانت لم تشأ أن تخفي اقتناعاتها الكاثوليكية، فقد أفصحت عن أمنيتها في «انضمام الجميع إليها بكل سلام ومحبة»[5].

انعقدت أولى جلسات العهد البرلمانية في الرابع من تشرين الأول/ أكتوبر، فألغيت قوانين هنري الثامن وإدوارد السادس حول الخيانة. وكانت الملكة قد عبّرت في خطاب العرش الافتتاحي عن رغبتها في أن يطيعها الجميع «بداعي المودّة من أجل حِلمها وليس بداعي الخوف منها»[6]. كما جرى استصدار مشروع قانون آخر يلغي كل ما سُنّ في العهدين السابقين من قوانين دينية. وكان مشروع القانون هذا مصوغاً بتبصّر ودراية، إذ اقتصر على إلغاء تحريفات الليتورجيا ونظام القانون الكنسي ولم يأتِ على ذكر الأملاك الكنسية

---

(2) انظر: G. Constant, «Le Commencement de la restauration catholique en Angleterre par Marie Tudor (1553),» *Revue historique*, t. 112 (1913), p. 1.

(3) حول سياسة ماري تودور، يمكن مراجعة: James Gairdner, *The English Church: in the Sixteenth Century, from the Accession of Henry VIII to the Death of Mary* (London: [n. pb.], 1924); Philip Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England* (London: The Whitefriars Press, 1944), pp. 66 ss., Janelle, dans: Augustin Fliche et Victor Martin, *Histoire de l'église*, t. 16, pp. 398 ss.; J. Trésal, *Origines du schisme anglican*, 3e éd. (Paris: [s. n.], 1923), pp. 287 ss., and Philip, *The Reformation in England. II. Religio depopulate* (London: Hollis and Carter, 1954), pp. 181-330.

(4) *Acts of the Privy Council of England* (London: H. M. Stationery Office, 1890-1895), t. 4, p. 317.

(5) المصدر نفسه، ص 317، و David Wilkins, *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae* (London: Sumptibus R. Gosling, 1737), t. 4, p. 86.

(6) *Statutes of the Realm*, 1 Mary, 1, 1.

المصادرة ولا على العودة إلى الولاية البابوية[7]. وهكذا بدأت الملكة تتصرّف بصفتها «رئيسة كنيسة إنجلترا العليا» بموجب اللقب الذي ما زالت تحمله شرعاً.

سنة مرّت قبل إنجاز المصالحة الرسمية بين الملكة وروما. ثم تمّ افتتاح البرلمان الثالث للعهد في الثاني عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1554 بعد أشهر من زواج الملكة غير المحبب شعبياً بفيليب الثاني، ملك إسبانيا. وبعد خمسة عشر يوماً، قدّم غاردنر إلى النواب موفداً من قبل الكرسي الرسولي هو الكاردينال بول (Pole) الذي يعيش في المنفى منذ عهد الانقسام. وبعد أن عرض الموفد موضوع مهمّته، تبنّى اللوردات ومجلس العموم بالإجماع، ما عدا صوتاً واحداً، طلب عودة المملكة إلى الرعاية الحبرية، وأعطي الحلّ لها في جلسة احتفالية بتاريخ الثلاثين من تشرين الثاني/ نوفمبر[8]. أخيراً، أبطل البرلمان في الثالث من كانون الثاني/ يناير عام 1555 كل القوانين السابقة التي كانت قد ألغت سيادة ولاية الكرسي الرسولي الروحية وفصلت عنه إنجلترا. بذلك انتهت السيطرة الدينية لشخص الملك واستعيدت حقوق الكرسي الرسولي على المؤسسة الكنسية. وكان هذا القانون يتضمن تسوية أملتها مساعي التهدئة لمسألة أملاك رجال الإكليروس والأديرة، كما يثبّت للعلمانيين ملكية الأرزاق التي تمّ لهم وضع اليد عليها[9].

2 ـ سياسة القمع

لم يكن قد نُفِّذَ حتى ذلك الحين أيُّ حكم بالإعدام لعلة دينية. لكن إقدام أقلية من المتعصّبين، لسوء الحظ، على ارتكاب أعمال مشينة، من تدنيس للقدسيات

(7) حول قرارات البرلمان الأول، انظر: Constant, «Le Commencement de la restauration catholique en Angleterre par Marie Tudor (1553),» pp. 22-27.

(8) انظر إحدى أفضل الروايات الشاملة لجميع هذه الأحداث في: R. Ancel, «La Réconciliation de l'Angletrre avec le saint-siège sous Marie Tudor,» *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 10 (1909), pp. 790-797.

(9) *Statutes of the Realm*, 1 et 2 Philip and Mary, c. 8,

انظر: Henry Gee, *Documents Illustrative of English Church History*, 4th Ed. (London: Macmillan, 1921), n°76.

Sur Cette Loi, voir: Philip Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England* (London: The Whitefriars Press, 1944), pp. 68-72.

وإهانات واعتداءات، تركت أسوأ انطباع لدى الملكة ومستشاريها[10]. وقد بدا من المناسب إعادة وضع القوانين القديمة ضد الهرطقة موضع التنفيذ من أجل مقاومة هذه التصرفات، وهكذا، فبعدما كان سومرست قد أبطلها جميعاً عاد البرلمان فأقرّها في الرابع عشر من كانون الأول/ ديسمبر عام 1554 على أن تصبح سارية المفعول في العشرين من كانون الثاني/ يناير المقبل[11]. لقد بدا هذا السلاح يومذاك ضرورياً لأن إهانات المعارضة لم توفّر حتى شخص مريم العذراء، لكنه كان أيضاً في غاية الخطورة في عصر يسوده الغليان. وقد وعى ذلك المفكرون المعتدلون أمثال غاردنر الذي اتخذته الملكة مستشاراً لها ـ وقد وافته المنية في نهاية سنة 1555 ـ وريجينالد بول الذي نظّم في المملكة إصلاحات المجمع التريدنتيني بحكم تعيينه رئيس أساقفة كانتربري[12]، فبذلا مع بونير (Bonner)، أسقف لندن، جهوداً جبّارة من أجل معاملة المتهمين بصبر ورأفة. لكن إقرار هذا القانون من حيث المبدأ لم يساعد على إيقاف الانجراف في طريق القمع.

كان الكاهن جون روجرز أولى الضحايا حيث أحرق في سميثفيلد في الرابع من شباط/ فبراير عام 1555. ولم يشارف العام على نهايته حتى كان سبعون هرطوقياً قد لاَقُوا القدر نفسه، من بينهم جون هوبر (Hooper)، أسقف غلوسيستر، وريدلي (Ridley)، أسقف لندن، ولاتيمير، أسقف ورسيستر. أما كرانمر فسيموت بشجاعة في الحادي والعشرين من آذار/ مارس عام 1556 بعد تراجعه عن كل جحوداته السابقة في الساعات الأخيرة. وقد بلغت عمليات الإعدام المنفّذة في نهاية العهد عام 1558 مئتين وثلاثاً وسبعين عملية[13]، أي ما

---

(10) المصدر نفسه، ص 96 وما يليها، و Ludwig Friedrich August Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, 20 vols. (Paris: [s. n.], 1888), t. 14, pp. 290 ss.

(11) *Statutes of the Realm*, 1 et 2 Philipp and Mary, c. 9 et 10.

(12) يعترف جون فوكس، مؤلّف كتاب سير الشهداء البروتستانت، أن بول لم يكن ذلك «البابوي» انظر: W. Schenk, *Reginald Pole: Cardinal of England* (London: Longmans, 1950), pp. 151-153.

(13) Hughes: *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 102-103, and *The Reformation in England. II. Religio depopulate* (London: Hollis and Carter, 1954), t. 2, pp. 254 ss.

وكما في العصر الوسيط، فقد عمدوا إلى نبش القبور لإحراق جثث الهراطقة أمام الجماهير (بوسير، فاجيوس وزوجة بيار مارتير مثلاً)، انظر: Trésal, *Origines du schisme anglican*, pp. 338-339,

لكننا نلفت أيضاً إلى حصول مثل ذلك في العالم البروتستانتي حيث تمّ نبش جثة دايفد جوريس وإحراقها في بال عام 1559 انظر: (الجزء الأول، ص 288 ـ 289 من هذا الكتاب).

يساوي مجموع ضحايا اضطهاد إليزابث، بالضبط[14]. لكن حدوثها خلال مدة زمنية لا تتعدّى الأربع سنوات ترك انطباعاً سيئاً في الأجيال اللاحقة كما محا من الذاكرة اضطهادات العهد الأخير الأكثر لباقة وإتقاناً، فقد تم خنق الكثلكة في عهد إليزابث بصورة منهجية لذا كان تأثيره في ذاكرة البشر أقل بكثير من إعدامات تلك التي نعتها البروتستانت «بماري السفّاحة».

وليس يسعنا، بالطبع، تبرئة الملكة ولا الذين دفعوا بها إلى أعمال العنف من تبعة ما حصل، لكن حكم التاريخ قد يكون قاسياً على التحريضات البروتستانتية الوافدة من البلدان الأوروبية، فقد نزح إلى سويسرا وألمانيا منذ بداية عهد الملكة ماري، وقبل أي اضطهاد، ثماني مئة شخص من أتباع الإصلاح، بينهم جون كنوكس (Knox)، مؤسس الكالفينية لاحقاً في اسكوتلاندا[15]. ولم يتورّع الغلاة منهم عن تنظيم حرب حقيقية من الأهاجي والوشايات والمؤامرات ضد ملكتهم، لكن حملاتهم لم تؤدِّ إلا إلى تفاقم إجراءات الاضطهاد. وقد وافانا أحد المهاجرين في مراسلاته بالدليل القاطع، فقد كتب دايفد وايتهيد (Whitehead) اللاجىء إلى فرانكفورت، في العشرين من أيلول/ سبتمبر عام 1555، إلى كالفن يشتكي من أهجية مليئة بالشتائم ضد الملكة، بعنوان: **توبيخ المسيحيين لجون كنوكس**، قال: «نؤكّد لكم أن هذه الهجائية المهينة قد صبّت الكثير من الزيت على نار الاضطهاد في إنجلترا، فقبل نشر هذا الكتاب، لم يكن أحد من أخوتنا قد تعرض للموت، أما بعد صدوره، فتعلمون، ولا شك، كم من الرجال الأفاضل فتكت بهم ألسنة اللهيب»[16].

وقد نشط هؤلاء المهاجرون المقيمون في فرانكفورت وستراسبورغ وأمدين

---

(14) بالنسبة إلى اضطهاد إليزابث، وصل العدد الرسمي إلى 189 ضحية من الكاثوليك، لكن ثمة ضحايا أخرى من المنشقين، انظر: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 240-241.

(15) حول هؤلاء المنفيين، يمكن الإحالة إلى: Christina Hallowell Garrett, *The Marian Exiles: A Study of the Origins of Elizabethan Puritanism* (Cambridge: [Univ. Press], 1928); Hughes: Ibid., pp. 124 ss., and *Rome and the Counter-Reformation in England*, t. 2, pp. 305 ss.

(16) وردت هذه الرسالة في: *Original Letters Relative to the English Reformation* (Cambridge: University Press, 1847), t. 2, pp. 755-763. Passage cité p. 761.

(Emden) في الإعداد لتجديد الإصلاح خلال عهد ماري. كان وليام سيسيل (Cecil)، أمين سر الدولة السابق أيام عهد إدوارد السادس لا يزال على علاقات سريّة معهم أثناء خلوته في وينبلدون. لقد كان يتصرّف ككاثوليكي تقي في الظاهر، لكنه، في الواقع، كان على رأس مجلس إدارة ينتظر تبدّل العهد ليتدخّل بعزم[17]. ولم يطل انتظاره، فقد توفيت الملكة ماري تودور في السابع عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1558 بعد خمس سنوات من اعتلائها العرش وقبل ساعات، فقط، من وفاة الكاردينال ريجينالد بول، مستشارها الأمين.

(17) انظر: Hughes, Ibid., pp. 127 ss.

الفصل الرابع

إحياء البروتستانتية في عهد إليزابث واضطهاد الكاثوليك (1558 ـ 1603)

1 ـ سنوات العهد الأولى (1559 ـ 1570)

تبوّأت إليزابث سدة الملك في سن الخامسة والعشرين من دون صعوبات تُذكر. ولا غروَ، فهي إبنة هنري الثامن وآن بولين. على أن الملكة الجديدة، وإن لبثت أيام حكم أختها غير الشقيقة كاثوليكية في الظاهر، كانت منحازة ضمناً إلى الإصلاح. وللحال أصبح وليام سيسيل، رئيس الفِرقة السري في عهد ماري، أمين سر الدولة. وكان مشروع إحياء البروتستانتية جاهزاً لديه[1]، لكن إليزابث اتفقت معه على عدم استعجال الأمور وبادرت إلى إصدار بلاغ يحظّر تحت طائلة أشد العقوبات إحداث أي تبديل على الصعيد الديني[2]. لكن إشارات واضحة إلى ترتيبات ملكية سبقت الإفراج في الأشهر التالية عن مشروع قانونين تمّ طرحهما للمناقشة في البرلمان، وهما: إحياء قانون السيادة وإعادة العمل بـ **كتاب الصلاة** العائد إلى العام 1552. تمّ إقرار هذين المشروعين، وإن لم يسلما من الجدل والاعتراض، بعدما جرى التصويت عليهما آخر مرة في نيسان/أبريل عام 1559، وحظيا بالمصادقة الملكية في الثامن من أيار/مايو. أعاد قانون السيادة العمل

(1) انـظـر: Philip Hughes: *Rome and the Counter-Reformation in England* (London: The Whitefriars Press, 1944), pp. 133-134, and *The Reformation in England. II. Religio depopulate* (London: Hollis and Carter, 1954), t. 3.

(2) J. H. Pollen, *The English Catholics in the Reign of Elisabeth* (London: Longmans, 1920), p. 18.

بقوانين هنري الثامن ضد الأوليّة الرومانية وضد استقلالية الولاية الكنسيّة، إذ كان القسَم الواجب أداؤه على جميع رجال الإكليروس وجميع الموظفين يعلن جلالة الملكة «حاكم هذه المملكة الأعلى في الشؤون الزمنية كما في الشؤون الروحية والكنسية»، وينفي عنها كل ولاية أجنبية. أما قانون التماثل فقد أعاد العمل، مع بعض التعديلات، بكتاب الصلاة للعام 1552، وكل من يخالف هذا القانون، إكليريكياً كان أم علمانياً، يحكم عليه بعد الخرق الثالث بالسجن المؤبّد[3]. كما تُفرض غرامة مالية قدرها شيلينغ واحد في مقابل كل غياب عن خدمة صلاة الأحد.

على أن من واجبنا إبداء بعض الملاحظات بشأن هذين القانونين اللذين فرضا للمرّة الرابعة نهجاً دينياً جديداً على المملكة. نشير، أولاً، إلى أنهما جاءا نتيجة مداولات البرلمان لا غير، من دون استشارة السينودس الذي كان يُشكّل جهاز الكنيسة الرسمي[4]، فقد كانت إليزابث، شأن هنري الثامن، تمارس السياسة «الإراستية» بحزم، ولا تقرّ بسوى قاعدة واحدة هي مصلحة الدولة. لقد كانت هذه الملكة قليلة التديّن[5]، في الواقع، ترفض أشكال البروتستانية الراديكالية بقدر ما ترفض متطلبات الكثلكة. وقد أنشأت الأنجليكانية كحلّ وسطي هو الأكثر تلاؤماً بين الحلول مع مثالها السياسي ذي الطابع الدنيوي والزمني في آن. كما فرضت على رعاياها الامتثال الخارجي للسبب عينه، لا من باب الغيرة الدينية بل اعتقاداً منها شأن وليام سيسيل: «أن دولة تضم ديانتين مختلفتين يستحيل عليها أن تنعم بالأمان»[6]. غير أن و. ـ ك. جوردان، من جهته، يرى في «إراستية» الملكة ومجلسها فاتحة سياسة ليبرالية معلناً أن هذا النهج الذي يحافظ على حرية الضمائر الداخلية قابل للانفتاح على التسامح في حال إساءة الاضطهاد

---

(3) *Statutes of the Realm*, 1 Elisabeth, c. 1 et 2

انظر: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 141-142.

(4) ذلك ما أشار إليه: J. B. Black, *The Reign of Elisabeth (1558-1603)* (Oxford: [n. pb.], 1936), p. 12. (*Oxford History of England*, t. 8).

(5) ذلك ما يقرّ به جميع المؤرّخين، انظر: المصدر نفسه، ص 3، و Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), vol. 1, p. 86.

(6) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, p. 88 et note 3.

الديني إلى مصالح الدولة(7). سوى أن هذه المسوّغات ستبدو واهية في ضوء أحداث وسجالات ذلك العصر، وسيبدو التسامح هشّاً في دولة يبقى الدين فيها كالسياسة من اختصاص الأمير طالما أن ضمانته الوحيدة هي نزوة هذا الأخير ومصلحته. أما بالنسبة إلى حرية الضمير، فلن تكون في غياب حرية العبادة إلا ضرباً من الخداع والسخرية. ذلك ما لن تكفّ عن ترداده الأصوات الأكثر تنافراً، كاثوليكية كانت أم بروتستانتية، في إنجلترا وغيرها من البلدان.

أيضاً يحملنا قانون السيادة للعام 1559 على إبداء ملاحظة تتمثل في عدم استعادته حرفياً لقب «الرئيس الأعلى لكنيسة إنجلترا» الذي كان هنري الثامن قد نسبه لنفسه عام 1534، وإعلانه إليزابث «حاكماً أعلى لهذه المملكة في المجالين الروحي والزمني». وثمة فارق دقيق بين اللقبين، بالتأكيد، فإن إطلاق لقب «رئيس الكنيسة» على امرأة أمر قد يبدو مستهجناً. لكنه لا يقود بالضرورة إلى تقليص الامتيازات الملكية في المجال الروحي. وسواء حملت الملكة لقب «حاكم المملكة الأعلى»، أم «الرئيس الأعلى للكنيسة»، فإنها، في الحالتين، تحتفظ بكامل ولايتها المزدوجة التي نسبها والدها لنفسه وتستطيع ممارسة الحقوق عينها. وفي جميع الأحوال، فقد استعاض قانون السيادة الجديد عن ولاية البابا ولايةً الملكة مباشرةً على إكليروس المملكة(8).

نشير أخيراً إلى أن هذا القانون بالذات، كما القانون العائد إلى العام 1534، قد نصّ على عقوبات قاسية سيعزّزها تشريع 1563، فإذا رفض أحدهم تأدية قَسَم السيادة بعد ثلاثة إخطارات رسمية أو الدفاع ثلاث مرات في حضرة شهود عن الولاية الحبرية، اعتبر عمله جريمة معادلة للخيانة العظمى(9). وهكذا، فحتى قبل بروز أي تهديد من قبل الكرسي الرسولي، بات الذين لا يبغون أكثر من الحفاظ على ديانتهم التقليدية معرّضين لموت الخونة وكبار المجرمين(10).

---

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 82 و85 ـ 89.

(8) R. P. L. Hicks, «L'Identité substantielle des deux titres,» *The Month* (mars 1947), pp. 170-177, et (novembre 1947), pp. 216-228.

(9) *Statutes of the Realm*, 1 Elisabeth, c. 1, et 5 Elisabeth, c. 1.

(10) ذلك ما كان يشير إليه بيلّرمينو في مجادلته مع الملك جاك الأول. انظر: P. de la Servière, *Etudes*, t. XCIV (1903), p. 644.

لم يحدث في تاريخ المسيحية قط ـ ولا حتى خلال القرن السادس عشر ـ أن فرضت دولة عقوبات بمثل هذه الفظاعة على جرم محض ديني، حيث كانت عقوبة الحرق، على بشاعتها، تميّز الهرطوقي عن سائر فئات المجرمين. أما في إنجلترا فقد أطاحت القومية المتعصّبة الحدودَ الفاصلة بين الروحي والزمني، ما سمح للأمير بعد أن أصبحت جميع السلطات الكنسية بيده، أن ينزل عقوبات مماثلة في حالتي الأمانة لروما واقتراف الخيانة العظمى.

على الرغم من هذا التشريع الجائر لم ينشأ أي تحرّك خطير ضد حكومة الملكة في سنوات عهدها الأولى، لأن فيليب الثاني، كبير مطاردي الهراطقة، كان من دعاة سياسة السلم والاعتدال تجاه إنجلترا. وقد حملته خشيته من فرنسا على دعم إليزابث ضد ترشيح ماري ستيوارت، ملكة اسكتلاندا وحليفة المملكة الفرنسية[11]. وهكذا استطاع أن يقنع البابا بيوس الرابع بمعاملة الملكة برفق، بعد أن كان هذا الأخير قد أوفد سفراء حبريين إلى إنجلترا مرتين من دون أن يتمكّنوا من إنجاز مهمّتهم. وإذا بالجرم الذي كان البابا مزمعاً، في البداية، على إنزاله بهذه الملكة يستبعد مؤقتاً بفعل وساطة الإمبراطور وملك إسبانيا، ما أتاح لإليزابث تكريس نفسها لتنظيم الإصلاح وقد فارقها كل خوف من مخاطر الخارج، فعزلت جميع الأساقفة لرفضهم تأدية القسَم، باستثناء واحد منهم فقط، إذ سجنت بعضهم ووضعت البعض الآخر تحت الإقامة الجبرية[12]. ثمّ بادرت لتوّها إلى إنشاء سلطة كنسية جديدة، فكان إجراؤها هذا ضربة معلّم، لأن رجال الإكليروس والكاثوليك لم يبدوا بعد الإطاحة برؤسائهم إلا مقاومة عابرة وغير منظمة لم يكن من الصعب التغلّب عليها نسبياً[13]، بحيث لم يعد ثمة مبرّر للجوء إلى العنف ضد العصاة، ولا جرى، بالتالي، حتى عام 1570 تنفيذ أي حكم بالإعدام لعلة دينية. لقد تسلّمت الكنيسة الأنجليكانية عام 1562 نظامها النهائي ببنوده التسعة والثلاثين الشهيرة، تلك التي كانت تشكّل، بحسب

---

(11) حول موقف فيليب الثاني، ملك إسبانيا، انظر: Pollen, *The English Catholics in the Reign of Elisabeth*, pp. 84 ss.; Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 16, pp. 134 ss., et Hugues, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 154 ss.

(12) حول مصير الأساقفة الذين ظلّوا أمناء لروما، انظر: J. Trésal, *Origines du schisme anglican*, 3e éd. (Paris: [s. n.], 1923), p. 427.

(13) Hughes, Ibid., pp. 144-153.

توجيهات الحكومة، تسوية لبقة بين العقائد الكاثوليكية ومختلف شهادات الإيمان الصادرة عن الإصلاح[14]، كما كان لها من طابعها المُلتبس ما يخدم بامتياز متطلبات السياسة الملكية التي لا هدف لها إلا تأمين سيطرة الدولة الدينية بأقلّ قدر ممكن من الأخطار. وعلى العكس من سائر الحركات الإصلاحية، لم يقم «أنبياء» في الأنجليكانية، من هنا كانت، بخلاف كل إصلاح آخر، تعود في أصلها إلى حكم الأمير الاستبدادي ومصالحه الزمنية.

2 ـ براءة «المالك في الأعالي» (1570) ونتائجه

توفي البابا بيوس الرابع عام 1566 بعد فشل جهوده التوفيقية. وسرعان ما وعى خليفته البابا بيوس الخامس خطورة متابعة مثل هذه السياسة التي تتيح للملكة تنفيذ عملية خنق منهجية ومجانية للكثلكة في دولها[15]. لقد حسب البابا، إذاً، أن في إمكانه تشجيع العصيان الذي نشب في الشمال عام 1569 بقيادة الكونتين نورثمبيرلاند (Northumberland) وويستمورلاند (Westmoreland). وهوتمرّد إقطاعي الطابع يخدم مصالح الكثلكة ومصالح ماري ستيوارت التي كانت قد لجأت حديثاً إلى إنجلترا هرباً من الثورة الناشبة في اسكوتلاندا[16]. على أن هذا التمرّد سُحق بالكامل وتمّت معاقبته بأعنف الوسائل، حيث أربى عدد الإعدامات على الثمانمئة[17]، قبل أن يتمّ نشر المستند البابوي الشهير الذي يحلّ الكاثوليك من كل خضوع للملكة[18]. وقد ظهرت براءة «المالك في الأعالي» (Regnans in excelsis) في الخامس والعشرين من شباط/فبراير عام 1570، بعد شهر من هزيمة الثوّار التي لم يكن خبرها قد وصل بعد إلى روما. وهكذا، فبعد أن ذكّر البابا، بيوس الخامس، بنظام الرعب والاضطهاد الذي كان الكاثوليك

---

(14) نجد النص مترجماً إلى اللغة الفرنسية في: Trésal, *Origines du schisme anglican*, pp. 429-442

(15) حول سياسة البابا بيوس الخامس، انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 18, pp. 104 ss.

(16) حول هذه الثورة، انظر: Pollen, *The English Catholics in the Reign of Elisabeth*, pp. 118 ss.

(17) Black, *The Reign of Elisabeth (1558-1603)*, pp. 111-112.

(18) Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 186-187, et *Pastor*, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 18, pp. 115 ss.

عرضة له، أعلن إليزابث «هرطوقية ومحرّضة على الهرطقة». ثمّ أنزل الحِرم بـ «كل المتضامنين معها في هذه القضية». وأخيراً أضاف:

«إنّا نعلنها... محرومة من حقها المزعوم في الملك وكل سيادة ورتبة وامتياز. ونحلّ النبلاء والرعايا والشعوب في المملكة المذكورة وجميع الذين أقسموا يمين الولاء لها، بطريقة أو بأخرى، من كل قسَم وخضوع وأمانة وولاء لها، بموجب مضمون هذه البراءة التي تحرم إليزابث من حقها المزعوم في الملك وسائر الحقوق السابق ذكرها. كما نمنع الجميع فرداً فرداً من نبلاء ورعايا وشعوب من إطاعة نصائحها وأوامرها وقوانينها تحت طائلة إنزال الحِرم بهم»[19].

لم يكتفِ بيوس الخامس، إذاً، بحِرم الملكة بل أعلن سقوطها ونادى بخلعها مجدّداً بذلك قرارات كل من البابا غريغوريوس السابع ضد الملك الجرماني هنري الرابع (1076 و1081)، والبابا إينوقنطيوس الثالث ضد الملك جان ـ سان ـ تير (1211)، والبابا إينوقنطيوس الرابع ضد الملك فريدريك الثاني (1245) والبابا يوحنا الثاني والعشرين ضد لويس ملك بافاريا (1324). لم يكن البابا، إذاً، يستعمل ضد الملكة الهرطوقية والمضطهِدة أسلحة روحية، فقط، بل وسيلة قمع زمنية، أيضاً، على غرار تلك التي كان يجري اعتمادها في العصر الوسيط في ظل ظروف خطيرة جدّاً. وقد فاته، لسوء الحظ، أن التعامل على هذا النحو مع قائدة أمة في أوج الازدهار، مجازفة خطيرة جدّاً في هذه المرحلة التاريخية (عام 1570). أما المأساة التي ألقت بظلالها على إغفال البابا ظاهرةً جوهرية كهذه آنذاك فتتمثل في نشوء القوميات الحديثة واستفحال النزعة القومية، مما سيجعل حكم البابا الرجعي والعقيم سلاحاً مرعباً في يد الملكة ضد رعاياها

---

(19) نجد نصّ هذه البراءة البابوية في: *Bullarium Romanum* (Turin: [n. pb.], 1857-), t. 7, pp. 810-811, et Giovanni Battista Lo Grasso, *Ecclesia et Status* (Roma: [n. pb.], 1952), pp. 254-257.

حول الظروف التي أحاطت بالبراءة، انظر: Pollen, *The English Catholics in the Reign of Elisabeth*, pp. 142 ss., et Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 18, pp. 118-120,

في 14 نيسان/ أبريل عام 1580 أعلن البابا غريغوريوس الثالث عشر بناء على طلب من الأبوين اليسوعيين كامبيون وبرسانس أن هذه البراءة لا تلزم الكاثوليك في الأمور الراهنة، بل متى أصبح ذلك ممكناً. انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 19, pp. 320-321,

على أن التنازل الذي فرضته الحاجة الملحّة لا يعني نقضاً لبراءة البابا بيوس الخامس، بل يعني فقط أن الظرف غير مؤاتٍ لتطبيقها.

الكاثوليك. لكننا نحاذر أن ننظر إلى المشكلة من جانب واحد بإظهارنا مثالب سياسة بيوس الخامس من دون تحفّظ. إذ ما عساه يفعل، في الواقع، بعدوٌ يخلط خلطاً مبدئيّاً بين الروحي والزمني؟ فلو اقتصر على العقوبات الروحية لكان جارى، بطريقة غير مباشرة، نهج حكم يضع سلطته السياسية بكامل ثقلها في خدمة الهرطقة؟ لم يكن قرار بيوس الخامس، في حقيقة الأمر، إلا الردّ السديد على قرار هنري الثامن وإليزابث، فنحن نجد رأس المسيحية الأعلى يتصدّى للانقلاب الروحي الذي تجرّأت عليه السلطة الزمنية باعتماده السلاحين الروحي والزمني معاً، بهدف الدفاع عن الكنيسة. لكننا بعد أربعة قرون سندرك خطورة هذا الردّ وما تأدّى إليه من نتائج. أما في العام 1570 فقد كان بيوس الخامس مستاء جدّاً من فشل المحاولات السلمية بحيث ظنّ أن في إمكانه دحر عدوه الوقح العديم الذمّة بالعودة إلى عقوبات المسيحية القديمة.

ذاع خبر البراءة البابوية في لندن بعد ثلاثة أشهر. وقد علّقها على باب القصر الأسقفي الشريف جون فلتون (Felton) الذي ما لبث أن لاقى موت الخونة، مفتتحاً بذلك سلسلة الضحايا الكاثوليك الطويلة في عهد إليزابث[20].

وليس يسعنا أن نروي بالتفصيل جميع المشاريع والمحاولات التي تمّ التخطيط لها من أجل خلع الملكة[21]، فإن حلول الهزيمة بالجيش الأسباني عام 1588 وكارثة تحطّم «الأرمادا التي لا تُقهر»، قد حكما بالفشل على مختلف الخطط التي تستهدف غزو إنجلترا. بيد أن مؤامرات فرديّة أخرى كانت تُحاك بدسّ من الخارج من أجل قتل الملكة أو التسميم لها. ومما لا شك فيه أن خليفتي بيوس الخامس غريغوريوس الثالث عشر وسِكستس الخامس قد شجّعا العمليات الحربية. أما أن تكون الحاشية البابوية قد سهّلت سرّاً بعض المؤامرات الفردية، فأقل ما يقال في ذلك إنه أمر محتمل. ولما لم يفت حكومة لندن أيّاً من هذه التدابير التي تم إجهاضها، فقد أمكن التبصّر بالفوائد الكبرى التي جنتها من

(20) انظر: Pollen, *The English Catholics in the Reign of Elisabeth*, pp. 153-155.

(21) انظر حول هذا الموضوع: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 191-226. Voir aussi les articles de J. H. Pollen, «The Politics of the English Catholics During the Reign of Queen Elisabeth,» *The Month* (1902), and Arnold Oskar Meyer, *England and the Catholic Church under Queen Elizabeth* (London: Kegan Paul Trench Trubner and Co. Ltd, 1916), pp. 223 ss.

ذلك في مجال سياستها الداخلية. وما يبعث على الذهول في هذه البلبلة الخطيرة وغير المجدية هو ما تفترضه من جهل للرأي العام الإنجليزي ووضع الكاثوليك في المملكة، فلا يسعنا، بالنسبة إلى هذه النقطة بالذات، إلا مجاراة ج. هـ. بولين (Pollen) في آرائه الصارمة، حيث قال: «لو قيّض للبابوات أن يقدروا الخطر الذي كان يتعرّض له الكاثوليك الإنجليز بسببهم، لما تصرّفوا على هذا النحو، بالتأكيد»[22].

❊ ❊ ❊

كان تصرّف الكاثوليك الإنجليز في الداخل يتناقض كلّياً مع التحريضات الوافدة من الخارج، فقد تم إغراق الثورة السياسية في الشمال بالدماء، كما رأينا، حتى قبل صدور البراءة البابوية. كما إنّ معظم المؤمنين الذين رفضوا الانضمام إلى الدين الجديد لاحقاً كانوا شبه جاهلين بالمؤامرات الخارجية، ولا نرى أنهم حاولوا إشعال نار تمرّد حقيقي في المملكة[23]. كما إنّ هذا الموقف الموالي للملكة - ومعلوم أن عدد مناصري إسبانيا لم يكن وفيراً بين صفوفهم - لم يجعلهم بمنجىً من الاضطهاد الدموي بعد المعادلة التي نصّت عليها قوانين عامي 1559 و1563: كاثوليكيّ = خائن. أما براءة عام 1570 والمؤامرات المنظمة ضد شخص الملكة في الخارج فقد كان من شأنها توفير الظرف والدليل الملائمين للحكومة كي تضع هذه القوانين التعسّفية موضع التنفيذ وتحدد تطبيقها. وقد صوّت البرلمان عام 1571 على مشروعي قانون في هذا الاتجاه: الأول ينسب إلى الخيانة العظمى مجرّد التفوّه بأن إليزابث ليست ملكة، وأنها هرطوقية ومنشقة أو مغتصبة للسلطة. والثاني، يجعل في حكم الخيانة كل الذين يستخدمون البراءات البابوية من أجل حلّ أحد المؤمنين من خطاياه وإعادة مصالحته مع كرسي روما[24]، حتى إنه تمّ إعداد مشروع قانون ثالث لا يرغم المؤمنين على حضور الخدمة الأنجليكانية، وحسب، بل تقبّل المناولة أيضاً. غير أن اعتراض الشريف إدوارد أغليونبي (Aglionby) باسم حقوق الضمير أسقط هذا المشروع الفاسد[25].

(22) Pollen, Ibid., p. 199.

(23) انظر: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 226-227.

(24) 13 Elisabeth, c. 1 et 2.

انظر: Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, t. 18, p. 126.

(25) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 130-131.

إشتدّت ضراوة الاضطهاد اعتباراً من عام 1580 حين اعتزمت الحكومة قمع النشاط التبشيري الذي يقوم به المرسلون المتخرّجون من إكليريكية دويه[26] (Douai) إلى جانب الأبوين اليسوعيين، إدمون كامبيون (Campion) وروبرت برسانس[27]. كما أصدرت الملكة في الخامس عشر من تموز/ يوليو بلاغاً يفرض على الأهل الذين يدفعون أولادَهم إلى التنشئة في الخارج من دون إذنٍ صريح من الحكومة، بالعمل على إعادتهم خلال مهلة أربعة أشهر، كما يطلب القرار عينه إلى جميع الرعايا، تحت طائلة أقسى العقوبات، الإبلاغ عن الآباء اليسوعيين وجميع المرسلين الذين كانوا قد دخلوا إلى المملكة سرّاً من أجل ممارسة خدمتهم[28]. ثم رأى البرلمان في بداية العام 1581، أن يتفادى الارتدادات المتزايدة، بإضافته إلى جرائم الخيانة العظمى حالات جديدة هي الآتية: يتعرّض للموت كل من يحاول إقناع آخر بالعودة إلى الكنيسة الرومانية أو يخضع لهذا الإقناع وينكر الديانة الأنجليكانية. وعليه يصبح التخلّف عن الخدمة الدينية الرسمية سبب إفلاس بعد ارتفاع الغرامة المالية إلى عشرين ليرة شهرياً، أي ما يعادل المئتين والأربعين ليرة في حال التغيّب سنة كاملة، إضافة إلى كفالتين قيمة كل منهما مئتا ليرة! ولم يكن في وسع أحد أن يتصوّر في البلدان الأوروبية كلفة باهظة إلى هذا الحد لإكراه المتمردين العصاة، فالكاهن الذي يحتفل بالقداس يعرّض نفسه لغرامة قدرها مئتا مارك (ما يعادل ستاً وستين ليرة) فضلاً عن السجن مدة سنة، بينما تخفّف العقوبة إلى النصف للحضور. أيضاً يعاقب القانون بالسجن مدة سنة كل من لا يحظى بموافقة الأسقف أو يهمل حضور الخدمة الرسمية من المربّين، في حين يفرض على مُسْتخدِمه غرامة مالية قدرها عشر ليرات شهرياً، وذلك بهدف منع استخدام الكهنة لأغراض تربويّة[29].

---

(26) أسس هذه الإكليريكية وليام ألن الذي سيصبح كاردينالاً، في ما بعد (1568) من أجل تثقيف المرسلين الإنجليز، انظر: Pollen, *The English Catholics in the Reign of Elisabeth*, pp. 244 ss., et G. Constant, «Allen,» dans: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris: Letouzey et ané, 1912-), t. 2, colonne 599-607.

(27) انظر: Pollen, *The English Catholics in the Reign of Elisabeth*, pp. 331 ss.

(28) نجد نصّ هذا البلاغ في: Nicholas Sanders, *Histoire du schisme d'Angleterre* (Paris: [s. n.], 1676), pp. 497-501.

(29) 23 Elisabeth, c. 1.

لم تبقَ هذه القوانين حبراً على ورق بل رافقها نظام تجسّس حقيقي يمارس الرعب والاضطهاد الدموي على الكاثوليك الإنجليز، ففي الأول من كانون الأول/ ديسمبر لسنة 1581 المذكورة لاقى الأب اليسوعي إدمون كامبيون، أحد أبرز ضحايا عهد إليزابث، موت الخونة، باستشهاده في تيبورن مع راهب يسوعي آخر يدعى ألكسندر براينت والكاهن العلماني رالف شروين[30]. ولما كان قد أعيا المضطهدين إثبات تهمة التآمر على هذه الشخصية المميّزة فقد كان وقع الفضيحة في أوروبا من الضخامة بحيث اضطر وليام سيسيل إلى الذود عن الحكومة في دفاعية شهيرة بعنوان: **تنفيذ العدالة في إنجلترا**[31]. على أن الجدل الذي ضمه هذا الكتيّب ينطوي على تناقض مثير سببه دأب المؤلّف على تبرير الاضطهاد عن طريق اتهام الكاثوليك بالتآمر على الملكة والتصرّف عملياً كخونة، وكأنما فاته أن القانون يعاقب بالموت على الجرائم الدينية بصفتها كذلك، كالعمل على ارتداد النفوس وإعادتها إلى الإيمان التقليدي. وما أكثر ما شددنا على أن اتهام الكاثوليك بالخيانة سابق للمؤامرات السياسية التي أعقبت براءة بيوس الخامس، ومتأصل في روح الإصلاح الأنجليكاني منذ البداية، ذلك الإصلاح الناشيء عن اعتزام الأمير إخضاع الدين نفسه لرقابة الدولة وحدها. وليس بوسع أحد غير أمير منافس لأمير ماكيافلّي أن يتصوّر إنزال موت الخونة بكاثوليك مسالمين من طراز الرهبان الشارتريين الذين ذهبوا ضحايا جور هنري الثامن في لندن.

كذلك صدر عام 1585 قرار جديد يرمي إلى غاية في تمام الوضوح هي القضاء على الديانة الكاثوليكية في المملكة بحرمانها من الكهنة، ما أرغم جميع الكهنة المرتسمين في البلدان الأوروبية منذ العام 1559، على مغادرة المملكة خلال أربعين يوماً، قانونيين كانوا أو علمانيين، فإن لم يفعلوا ويبادروا إلى تأدية قَسَم السيادة خلال الأيام الثلاثة التالية اعتبروا خونة. أما إذا قدم إلى إنجلترا كهنة من الخارج فعليهم أن يقسموا اليمين في غضون ثلاثة أيام تحت طائلة التعرّض للعقوبة نفسها. وكل الذين يساعدونهم أو يأوونهم يجعلون من أنفسهم أيضاً

---

(30) انظر: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 248-250.

(31) ظهرت هذه الدفاعية في لندن عام 1585 لكنها، بعد ترجمتها إلى كل من اللاتينية والفرنسية والفلامنغية والإيطالية، عادت فصدرت بهذه اللغات، انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, p. 169, note 4.

نجدها بالفرنسية تحت عنوان: *L'Exécution de justice faite en Angleterre* (Paris: [s. n.], 1584).

خونة. أخيراً، يجب على طلاب الإكليريكيات والمعاهد خارج البلاد أن يعودوا إليها خلال ستة أشهر ويقسموا اليمين خلال اليومين التاليين لوصولهم، فإن تقاعسوا اعتبروا أيضاً خونة(32). أما الكهنة الذين تمت سيامتهم في عهد ماري تودور فلم يأتِ القانون على ذكرهم بل سُمح لهم أن يموتوا بهدوء وسلام. على أن قبول الدعوات الكهنوتية توقّف، بالمقابل، ولم يعد يسمح بقيام أي مدرسة إكليريكية كاثوليكية في المملكة كما بات محظوراً عمليّاً على الكهنة الذين تلقّوا تعليمهم في الخارج أن يعودوا إلى البلاد(33). وبعد ذلك كله يكتب ولسينغهام (Walsingham)، أمين سر الدولة، إلى سفير فرنسا قائلاً إن الملكة لا تنوي إكراه الضمائر(34)، على الإطلاق. ومفاد القول هو أنّ القانون بذاته كان يتخطّى بتعصّبه وطغيانه كل التشريعات الدينية وقتذاك.

يبقى أن نشير في خاتمة عرضنا هذا للقوانين المعادية للكثلكة، إلى قرار عام 1593 الموجّه ضد البابويين الرافضين(35)، والذي ينص على أن كل كاثوليكي بلغ السادسة عشرة من عمره، إذا ما أُدين بتهمة التغيّب عن الخدمة الدينية، لا يستطيع الابتعاد أكثر من خمسة أميال عن مكان إقامته، وهو في حال انتهاكه القانون يفقد كل أملاكه وكل حق له في الانتفاع بها، فإذا أخذنا بعين الاعتبار مجمل الإجراءات المتخذة منذ العام 1559، وجب علينا الإقرار بأن الجهاز الاشتراعي المُعدّ لخنق الكثلكة قد بلغ في إنجلترا درجة من الإتقان لا تضاهى.



ولم تكن هذه القوانين تطبّق بالصرامة نفسها في كل الأوقات. بل مرّت فترات بلغ فيها العنف أوْجه، كما عرفت سنوات أخرى بعض انفراج نسبي. ولعل المرحلة الممتدّة بين عامي 1586 و1590 تكون المرحلة الأصعب على الكاثوليك

(32) 27 Elisabeth, c. 2.

(33) انظر: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 228-230.

(34) كتبت هذه الرسالة نحو عام 1590 وأرسلت إلى السيد كريتوا، سفير فرنسا. نجدها في: G. Burnet, *History of the Reformation on the Church of England*, Ed., N. Pocock (Oxford: [n. pb.], 1865), t. 3, pp. 419 ss.

انظر حول هذه الرسالة: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, pp. 199-202.

(35) 35 Elisabeth, c. 2.

بعد أزمة 1580 ـ 1581. فقد نُفّذ سنة هزيمة الأرمادا (1588) ما لا يقل عن ثلاثين حكماً بالإعدام في غضون أربعة أشهر. لكن الضحايا كانت تسقط حتى خارج هذه الفترات من كل عام، ابتداء من 1580 وحتى نهاية العهد (1603). وقد بلغ مجموع الذين أسلموا للموت في عهد إليزابث مئةً وتسعةً وثمانين كاثوليكياً، من بينهم اثنان وستون علمانياً ومئة وأحد عشر كاهناً علمانياً وستة عشر راهباً منهم أحد عشر يسوعياً. يُضاف إلى هؤلاء نحو أربعين شخصاً ماتوا في السجون[36]، وهي أرقام بليغة بحد ذاتها عرفت مثلها أوروبا باكراً، خصوصاً فرنسا، كما قلنا سابقاً[37]، من دون أن تنجو بدورها من عمليات الملاحقة والاعتقال والتعذيب، وفرض الغرامات الباهظة، وجميع أنواع العقوبات التي جعلت مصير الكاثوليك الإنجليز مأسوياً على مدى سنوات هذا العهد. كان الانطباع كارثيّاً في المملكة الفرنسية ما أدّى إلى تغذية معارضة شرسة لن تهادن طوال القرن السابع عشر في رفضها التسامح مع المصلَحين[38].

لم يطرأ في نهاية ذلك العهد أي تبدل جذري في السياسة الدينية، بعكس ما توحي به بعض المظاهر. ولا حصل ما يذكّر بقرار نانت (1598) من بعيد أو قريب. بل إن الحكومة الملكية عرفت كيف تستغلّ بمهارة ماكيافيلّية بعض الانقسامات الناشئة، والتي هي على درجة من الخطورة، بين الكاثوليك الإنجليز أنفسهم على أثر وفاة الكاردينال ألن (روما، 1594). وكان وليام ألن هذا الذي

(36) نظرة إجمالية عن اضطهاد إليزابث نجدها في: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 240-267, et Cyrille Jean Baptiste Destombes, *La Persécution religieuse en Angleterre sous les successeurs d'Elisabeth* (Paris: [s. n.], 1864).

نذكر من بين الأعمال الكاثوليكية العديدة: Arnold Oskar Meyer, *England and the Catholic Church under Queen Elizabeth* (London: Kegan Paul Trench Trubner and Co. Ltd, 1916), and Dom Bede Camm, *Lives of the English Martyrs*, 2nd Ed. (Londres: [n. pb.], 1914).

تكاد الأرقام الواردة في هذا المرجع أن تكون معادلة لتلك التي يوردها دود: Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, t. 2, p. 241 en note, et Hugh Tootell, *Dodd's Church history of England: From the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*, with Notes, Additions and a Continuation by the Rev. M. A. Tierney (London: C. Dolman, 1841), t. 3, pp. 161-170.

(37) انظر ص 663 ـ 665 من هذا الكتاب.

(38) يعترف ج. ب. بلاك أن كتباً من نوع: **الاضطهاد الأنجيليكاني** (روما، 1582) أعطت فكرة سيئة للغاية عن الإنجليز وقد دام هذا الانطباع أكثر من قرن، انظر: Black, *The Reign of Elisabeth (1558-1603)*, p. 151.

غادر وطنه منذ العام 1565 قد نشط على نحو ظاهر في تنظيم عمل المدارس الإكليريكية والإرساليات من خارج، على كون نشاطاته السياسية قابلة للجدل. وقد اشتهر كزعيم حقيقي للكاثوليك الإنجليز بعد تعيينه كاردينالاً عام 1587، إذ عرف بفضل نفوذه كيف يُلطّف الخلافات التي كانت تحصل بين الفينة والفينة بين رجال الإكليروس الرهبان والكهنة العلمانيين[39].

لن تخلف الكاردينال بعد وفاته أي شخصية دينية في الوجاهة ولا في السلطة الأدبية، ولن نرى طوال السنوات العشرين التالية غير رئيس كهنة يقود حركة المرسلين في إنجلترا، مما سيزيد الانقسامات خطورة على الصعيدين السياسي والكنسي[40]، ففي العام 1594، عمد الأب اليسوعي الشهير، روبرت برسانس المقيم في المنفى منذ عام 1581، مدفوعاً بعامل النزق، إلى إثارة مسألة خلافة إليزابث في مؤلَّف له بعنوان: **مداولة بشأن الخلافة المقبلة لتاج إنجلترا**، حيث راح يدافع عن حقوق إيزابيل إبنة ملك إسبانيا[41]. كان وقع هذا الكتاب بليغاً في النفوس، حيث إنه لم يُسخط الحكومة، فحسب، بل عكّر الأوساط الكاثوليكية أيّما تعكير. كما أدّى نشاط الأب برسانس نفسه إلى إثارة خلاف بين رئيس الكهنة جورج بلاكويل (Blackwell) المُعيّن عام 1598، وفريق من رجال الإكليروس[42] الذين خامرهم الشك في أن يكون رئيس الكهنة مجرّد خادم لليسوعيين. ذلك أن النظرة السريعة والمبسّطة للأمور كانت تصنّف خصوم اليسوعيين في عداد الموالين للملكة عموماً، بعكس اليسوعيين وأصدقائهم الذين كانوا يعتبرون أصدقاء لملك إسبانيا، بحسب اليقين السائد عصر ذاك.

وعليه، ندرك سلفاً ما جنته حكومة الملكة من هذه الانقسامات. أما إذا كان قد خُيّل لليسوعيين، بناء على بعض المؤشرات، أنهم مقبلون على عهد من التسامح[43]، فإن الأمر لم يتعدَّ كونه مناورة من أجل تأجيج النزاعات بين

---

(39) انظر: Constant, «Allen,» dans: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (Paris: Letouzey et ané, 1912-), t. 3, colonnes 603-605.

(40) انظر: Pollen, *The Month* (août 1902), pp. 179 ss.

(41) Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England*, pp. 271-272.

(42) المصدر نفسه، ص 287 وما يليها، J. H. Pollen, «Persons,» *Catholic Encyclopedia*, t. 11, pp. 730-731.

(43) حول تبدّد هذه الآمال، انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 203 ss.

الكاثوليك. وسرعان ما تبدّدت هذه الآمال أو، بالأحرى، هذه الأوهام، مع صدور بلاغ ملكي في الخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1602[44] يذكّر في مستهلّه بالخلافات البارزة بين اليسوعيين والكهنة العلمانيين، فالأولون خونة من كل الوجوه. أما الآخرون فذنبهم، طبعاً، أقل. لكنهم، مع ذلك، «رعايا متمرّدون يختبئون خلف قناع الديانة والضمير بهدف منع الناس البسطاء عن القيام بواجبهم». وقد بلغ بهم الأمر حدّ إيهام الآخرين بأن الملكة تعتزم «السماح بقيام ديانتين في الدولة». والله أعلم ما إذا كان قد ورد في مخططاتها حقّاً هذا القصد الذي لا يصلح إلا لتعكير سلام الكنيسة وزرع الفوضى في الأمة! وكانت النتيجة أن أمهل اليسوعيون وأتباعهم فترة شهر لمغادرة المملكة، في حين أعطي الكهنة الآخرون مهلة ثلاثة أشهر، أما المرسلون فيتعرّضون في حال العصيان إلى شتّى أنواع العقوبات التي تنصّ عليها القوانين المرعية. كان هذا الإعلان الراديكالي المتشدّد خاتمة عهد إليزابث[45]، ولن تنقضي شهور أربعة على صدور هذا القرار حتى تلفظ إبنة هنري الثامن وآن بولين أنفاسها الأخيرة في الرابع والعشرين من آذار/ مارس عام 1603.

3 ـ الجدليون الكاثوليك وحرية الضمير وليام ألن وروبرت برسانس

انطبع الدفاع الكاثوليكي الذي عرف نشاطاً كبيراً ابتداءً من عام 1580، بميزتين اثنتين في تلك الفترة. الأولى والأهم، أنه من نتاج المنفيين ما دام مجرّد تعريف أحد الكتّاب عن نفسه بأنه كاثوليكي يعرّضه لأقسى العقوبات، والثانية، أنه يهدف إلى الاحتجاج على طغيان النظام أكثر منه إلى إرساء شروط السلم

(44) نجد هذا البلاغ في: Tootell, *Dodd's Church history of England: From the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*, t. 3, pp. CLXXXIV-CLXXXVIII.

(45) لكن بعض المرسلين رأى في هذا التمييز الذي أنشأته الملكة بين اليسوعيين وأعدائهم إشارة إلى نهج سياسي جديد، فتقدّم ثلاثة عشر منهم في الثالث من كانون الثاني/ يناير عام 1603 بإعلان ولائهم للحكم. نجد نص هذا الإعلان في: Tootell, *Dodd's Church History of England: From the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*, t. 3, pp. CLXXXVIII-CXCI.

لكننا نجهل كيفية استقبال السلطات العليا له، انظر: Hughes, *Rome and the Counter Reformation in England*, pp. 305-306.

الديني على قواعد نظرية. إذ لم يكن القمع المتمادي والنظام البوليسي في تحكّمهما بالكهنة والمؤمنين ليسمحا، كما هو معلوم، بوضع مؤلفات أكثر نظامية حول حرية الضمير والتسامح. على أن في إمكاننا اقتطاف بعض التوجّهات المفيدة من الكتب الكاثوليكية في عهد الملكة إليزابث.

* * *

كان وليام ألن (1532 ـ 1594)، وهو زعيم الكاثوليك بلا منازع، من أكثرالكتّاب الجدليين نشاطاً، بالتأكيد، فإنّا نعلم يقيناً دخوله في السنوات العشرالأخيرة من حياته في معترك العمل السياسي ضد الملكة، بالاتفاق مع الملك فيليب الثاني، فقد راح في كتاب التقريع الشهير الذي وافق صدوره هزيمة الأرمادا، عام 1588، يحضّ الكاثوليك الإنجليز على الانتفاضة ضد «الملكة المزعومة» أو «إبنة الحرام المرتكِبة الحرام» التي نعتها كل من بيوس الخامس وغريغوريوس الثالث عشر بالهرطوقية[46]. لكن من حقنا السؤال عما ما إذا كان الفشل التام للوسائل السلمية هو الذي أوحى له بهذه الهجائية، فالواقع أن ألن، وإن كان قد دافع في مؤلّفاته السابقة بحماسة عن الكاثوليك والرسالة والمدارس الإكليريكية معترضاً على جور القوانين الدينية، لم يحرّض على الثورة، ولا طالب أبناء ديانته سوى بتخفيف القوانين الجزائية.

وعندما صدر في العامين 1581 و1582 قراران ضد تبشير المرسلين في الداخل والمدارس الإكليريكية في الخارج، كان أحد ردود ألن يحمل عنوان: **الدفاع عن كهنة جمعية اليسوعيين**. وهو كتاب على جانب كبير من الأهمية لأنه يهاجم مبدأ سلطة الأمير الدينية في الصميم. ومن جملة ما ورد فيه:

---

(46) William Allen, *An Admonition to the Nobility and People of England and Ireland: Concerning the Present Warres Made for the Execution of his Holines Sentence* (Anvers: [n. pb.], 1588).

وضع موجز لهذا الكتاب وطبعت منه آلاف النسخ بعنوان: *A Declaration of the Sentence of Deposition of Elisabeth, the Usurper an Pretented Queen of England.* Sur Ce Pamphlet, voir les deux articles du L. Hicks, «Cardinal Allen's Admonition,» *The Month*, (March 1948), pp. 232-242, and (July-August 1948), pp. 30-39.

Voir également Meyer, *England and the Catholic Church under Queen Elizabeth*, pp. 326-328.

«قد يكون الخطر جسيماً والقلق عظيماً على الإيمان والخلاص في حال ارتهان الديانة لإرادة الأمير والقوانين المُعبّرة عن هذه الإرادة، إلى حدّ أنه قد لا يتبقى لنا إلا سبيل واحد للدخول إلى الديانة الحقيقية بأقصر الطرق، وهو الاستسلام لرأي السلطة الزمنية وتنظيم شؤون المعتقد بما يتّفق ورغبة الأمير»[47].

ذلك هو الخطر الذي ما فتىء يهدّد إنجلترا منذ عهد هنري الثامن. وقد بلغت البلاد مع إليزابث نظامها الديني الرابع حيث البرلمانات المتتالية تقرر في شؤون الإيمان والعبادة بسلطان مطلق. من هنا احتجاج المؤلّف، ومعه كل التقليد المسيحي القديم، على مثل هذا التدخّل للسلطة المدنية في الأمور الدينية، وتذكيره بأقوال عنيفة اللهجة للقديسِين أثناسيوس وهيلاريوس وأمبروسيوس وغريغوريوس النازيانزي ويوحنا فم الذهب حول ضرورة التمييز بين الروحي والزمني. لكن ألن لن يذهب أبعد من ذلك في هجومه. وجُلّ ما أراد فعله هو الدفاع عن المرسلين وشرعية بشارتهم الروحية «بعيداً عن كل عصيان وتعدٍّ على حقوق الحكومة الزمنية»[48].

كذلك نراه، في السنة التالية (1584)، يردّ على دفوعة لوليام سيسيل (الذي أصبح لورد بورليغ Burleigh) حول تطبيق القوانين المناوئة للكاثوليك[49]، بمؤلّف أكثر إسهاباً بعنوان: **الدفاع الحقيقي، الصادق والمعتدل عن الكاثوليك الإنجليز**[50]، حيث يتجنّب ألن الخوض في أي نظرية عامة حول الحرية الدينية، مقتصراً على المطالبة للكاثوليك بحق العيش في سلام بعيداً عن الخوف من تعقّب البوليس وجور الحكام. لكن كتابه جاء أشبه بمرافعة بليغة وحاسمة تتصدّى

---

(47) William Allen, «*Apologia pro sacerdotibus Soc. Jesu et aliis seminariorum alumnis,*» dans: William Allen, *Duo edicta Elisabethae reginae contra sacerdote* (Trèves: [n. pb.], 1583), pp. 58-59. (B. N. D 22358).

(48) المصدر نفسه، ص 111.

(49) انظر ص 959 - 960 من هذا الكتاب.

(50) ظهر هذا المؤلّف عام 1584 وأعيدت طباعته في لندن عام 1914 حيث صدر في جزأين قدّم لهما الكاردينال بورن. وقد اعتمدنا هذه الطبعة تحديداً.

William Allen, *A True, Sincere and Modest Defense of English Catholics* (London: [n. pb.], 1914).

حول هذا المؤلّف، انظر: *The Development of Religious Tolerance in England,* vol. 1, pp. 395-398.

لما كنا قد أسميناه المفهوم «الإراستي» للسلطة، بصراحة تفوق ما جاءت عليه دفوعته السابقة، فالدين، بحسب هذا النظام المستوحى من ماكيافلّي، لا يعدو كونه جزءاً من السياسة: «لا مكان للديانة المسيحية في الدولة إلا بقدر ما تكون مفيدة للسياسة وتخدم شؤون الأمير»(51). ثمّ يعمد ألن إلى إبراز عواقب هذا الحق الملكي المنافية للعقل والأخلاق بقوله:

«لم تعد هذه السياسة الماكرة تميّز بين النظام الروحي والنظام الزمني، لكنها تبطل كل ولاية كنسية، وبحسب تعبير دفوعة (دو بورليغ) المُفسدة، تسمي «حقاً ملكياً» هذه السلطة الروحية التي تدّعي الملكة الاستئثار بها من دون البابا. كما تحاول بشتّى الوسائل المتاحة لها إلغاء السلطة الأسقفية لكنيسة المسيح كي تضم كل شيء إلى سلطانها الملكي. والمدافعون عنها يظهرون غباء في نظر الحكماء، وفطنة في نظر الجهلاء، لدى تذرّعهم بآية من الكتاب المقدس تقول: «إخضعوا لكل نظام بشري من أجل الرب»(52)، حيث يحرمون بطرس من أوليته الروحية التي كان يمارسها أيام نيرون كي يقدموها إلى نيرون هذا باعتبارهم إياها حقّاً ملكيّاً، تماماً كما يسلّمون إلى الملكة كل سلطة أسقفية وكنسيّة في إنجلترا وكأنها بعض من حقوقها الملكية»(53).

نفهم الآن كيف اتخذ اضطهاد الكاثوليك طابعاً سياسياً مميّزاً في إنجلترا. لقد استخدمت براءة الخلع البابوية ذريعة لتحويلهم إلى خونة. لكن النظام هو في أساس هذا الالتباس الناجم عن إلحاق الدين بالسياسة كلّيّاً، ففي ظل نظام كهذا تبدو الآراء الهرطوقية والخطايا المرتكبة ضد العزّة الإلـهية ضئيلة الأهمية. وما يُحسب له حساب ويستحق الموت إنما هو خرق إرادة الأمير ومخالفة القوانين، ولو جائرة، والتواطؤ مع أعداء المملكة(54). وقد جرى استغلال هذا المأخذ الأخير ضد أتباع روما أيّما استغلال. إنه لنهج جائر يستهدف أولية الكرسي الرسولي الروحية، ولكن، ألا يُخشى أن يرتدّ، بالفعل عينه، على السياسة الملكية والفئة المُصلَحة في المملكة؟ إذ ما القول في التدخلات الإنجليزية من

(51) Allen, Ibid., c. 7, t. 2, p. 70.

(52) الكتاب المقدس، «رسالة بطرس الأولى،» الأصحاح 2، الآية 13.

(53) Allen, Ibid., c. 7, t. 2, pp. 70-71.

نيرون رأس الكنيسة: تدخل هذه الاستحالة ضمن منطق الحق في القدسيات «jus circa sacra».

(54) المصدر نفسه، مج 1، c. 4، ص 76 وما يليها.

أجل نصرة الثورات البروتستانتية في فرنسا وفلاندريا واسكوتلندا[55]؟ بل ما القول في قومية دينية تدبّر الخيانة في الخارج، فيما تعمل من الداخل على تصوير الكاثوليك الرومانيين خونة؟

هذا الهجوم العنيف على الحق الملكي جعل مطالب ألن تصب في مصلحة المرسلين والمؤمنين. ومن الواضح أنه كان في تلك الفترة يشاطر الطوباوي إدمون كامبيون رأياً كان قد عبّر هذا الأخير عنه بالنسبة إلى براءة بيوس الخامس قبل ذلك بسنوات، ومؤدّاه أن من الواجب تلطيف تطبيقات البراءة وعدم حلّ الكاثوليك من واجباتهم المدنية[56]. كما يطلب إليهم، بالمقابل، أن يظلوا رعايا أمناء للسلطة الزمنية مع إنكارهم ما يجري فرضه عليهم من قوانين كنسية.

«ثمة فرق كبير يقتضي توضيحه بين العبارة القائلة: لا يحق للملكة أن تأمر الأساقفة في الأمور الدينية ولا أن تتدبّر خدمة الأسرار والوعظ والعقيدة، والعبارة الأخرى القائلة: إن الكهنة أو رجال الإكليروس ليسوا من رعاياها، فالكهنة، كما الرهبان، في الواقع، ملزَمون بالطاعة لملوكهم والمحافظة على القوانين المدنية والزمنية الموضوعة من أجل سلام شعوبهم الزمني وطمأنينتهم وحكمهم الزمني، وعليهم أن يؤدوا لهم، في هذا المجال، كل خدمة وإكرام»[57].

هذا ما يفترض أن يكون عليه تفسير وصية القديس بطرس: «إخضعوا لكل نظام بشري من أجل الرب»[58]، أي: «إخضعوا له في كل الشؤون الأرضية والزمنية والمدنية»[59].

سوى أن ألن، بعد انتقاده حق إليزابث الملكي، لا يذهب بعيداً في آرائه حول الكنيسة والدولة، بل يكتفي بالطلب إلى الملكة أن ترتضي، عملياً، هذا الفصل بين الديني والدنيوي في علاقاتها مع الكاثوليك. إن موقفه قريب جدّاً، بالإجمال، من موقف المدافعين القدماء تجاه الدولة الرومانية المضطهِدة. وهو يلحّ على الحكومة أن تأخذه على محمل الجدّ فتسلك طرق التهدئة الدينية

(55) المصدر نفسه، ، مج 2، c. 4، ص 58 ـ 60.

(56) المصدر نفسه، c. 4، مج 1، ص 83. ذلك ما اعترف به البابا غريغوريوس الثالث عشر في إعلان الرابع عشر من نيسان/ أبريل عام 1580. انظر هامش 19، ص 956 من هذا الكتاب.

(57) Allen, Ibid., c. 3, t. 1, p. 73.

(58) الكتاب المقدس، «رسالة بطرس الاولى،» الأصحاح 2، الآية 13.

(59) Allen, Ibid., c. 8; t. YY, p. 131.

الحقيقية والدائمة. ولما كان بورليغ قد أعلن في دفوعته أن جلالتها لا ترى نفسها ملزمة بمعاقبة الكاثوليك إذا ما تخلّوا عن نشاطاتهم السرّية داخل المملكة وخارجها، فقد جاء ردّ ألن كالآتي:

«لو كان للكاثوليك الإنجليز من الحرية مثل ما يتمتّع به أبناء ديانتهم الذين يعيشون بين البروتستانت في ألمانيا وسويسرا وسواهما. بل لو كان لهم نصف ما ينعم به الهوغونو في فرنسا وغيرها من البلدان، ولو كانوا يلقَون من العطف مثل ما يحظى به المسيحيون بين ظهرانيّ الأتراك أو اليهود بين المسيحيين. .. لما فتشوا عن ملاذ لهم في الخارج وأسسوا معاهد ومدارس إكليريكية في بلدان أخرى. .. ولما كان كهنتهم يقيمون خدمتهم الكهنوتية في الخفاء..، فلو أُعطِينا ضمانة شخصية معقولة إلى جانب حرية المعتقد والضمير وسُمح لنا بممارسة الطقوس الكاثوليكية من أجل خلاص نفوسنا ونفوس إخوتنا لفعلنا علناً ما نفعله الآن في الخفاء. .. ولاتّضح لكم أن ما تحسبونه مؤامرة على الدولة هو مسألة خاصة بالضمير والديانة، ليس إلا»[60].

كذلك يورد ألن في إطار دعوته إلى التسامح أحد الأسباب المألوفة لدى جماعة «السياسيين» الفرنسيين، وهو الحرص الشديد على مصلحة شؤون الدولة[61]. لكنه لا يشدّد عليه، بل يختتم بلوم نفسه على كثرة ما حمّل لائحة مطالبه من اهتمامات أرضية، ويعرب عن خشيته من أن يقول له السيد يوماً مثلما قال لابني زبدى: «إنكما لا تعلمان ما تسألان»[62]. كما يعلن مستعيداً قول القديس بولس: «وتعبيري هذا بشري يراعي ضعف طبيعتكم»[63]، أن العناية الإلهية تعرف السبيل الأفضل لنا، فإذا اختارت لنا طريق الاضطهاد، فليبقَ لدينا ملء الثقة، إذ: «ليس يسع أحداً في السماء، على حد قول القديس أغسطينوس، أن يبطل قرار الله، كما ليس يسع أحداً على الأرض أن يبطل كنيسة الله»[64].

* * *

من بين مساعدي ألن، يجدر بنا أيضاً أن نخص بالذكر الأب اليسوعي

(60) المصدر نفسه، مج 2، c. 9، ص 143 ـ 149.

(61) المصدر نفسه، مج 2، c. 9، ص 148 ـ 149.

(62) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 20، الآية 22.

(63) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 6، الآية 19.

(64) المصدر نفسه، مج 2، c. 9، ص 149 ـ 152.

روبرت برسانس (1546 ـ 1610)، أحد جدليي عصره المرهوبي الجانب، وهو من المرتدّين إلى الكثلكة. لقد اضطر هذا التلميذ المجلّي في أكسفورد بسبب ميوله الكاثوليكية إلى ترك وظيفته كمشرف على الدروس في معهد باليول (Balliol) عام 1574، والانضمام، في السنة التالية لارتداده، إلى الجمعية اليسوعية في روما. كما كان له عام 1580 شرف مباشرة الرسالة في إنجلترا مع الطوباوي إدمون كامبيون[65]، لكنه عاد فغادر المملكة إلى غير عودة بعد استشهاد رفيقه (عام 1582) بوقت قصير. وبصفته وكيلاً للكرسي الرسولي في روما وإسبانيا فقد بدا مقتنعاً، أقلّه حتى نهاية عهد إليزابث، بأن تحرير الكاثوليك الإنجليز مستحيل من دون مساعدة خارجية، فهو من أكثر المناصرين حماسة للتدخّل الإسباني[66]، لذا لا نجد بين كتاباته السابقة لعام 1600 مقالات مخصصة للتسامح. إلا أن جدلياته اللاذعة ضد الحكم الاضطهادي تتضمّن ملاحظات جديرة بالانتباه حول بعض النقاط المتعلّقة بالحرية الدينية[67].

من بين كتاباته الأولى (عام 1580) يوم كان لا يزال مكرّساً لخدمته الروحية بالكلية، تبرير لموقف الكاثوليك المتمنّعين عن حضور الخدمة الأنجليكانية[68]، يشدّد فيه هذا المرتدّ على كرامة الضمير الشخصي، كما سيفعل ذلك مراراً، ففي نظره أن ممارسة الإكراه على الضمير، ولو بطريقة غير مباشرة، عن طريق غصب المؤمن على حضور عبادة يرفضها في داخله، هو جريمة عظمى، فالأناباتيست يرفضون الذهاب إلى الكنيسة اللوثرية، واللوثريون يرفضون الذهاب إلى الضد ـ ثالوثيين. كما إن المصلّحين في البلدان الأوروبية يرفضون حضور الطقس الكاثوليكي متذرّعين بالضمير، فلماذا «يؤاخذ البروتستانت الكاثوليك على ما يعلّمونه هم أنفسهم ويمارسونه في بلدان أخرى كما لو كان فعل عصيان وتعنّت

---

(65) انظر: Pollen, *The English Catholics in the Reign of Elisabeth*, pp. 331 ss., and Meyer, *England and the Catholic Church under Queen Elizabeth*, p. 189 ss.

(66) حول نشاط الأب برسانس والحكم الذي يمكن إصداره عليه، انظر: Pollen: «The Politics of English Catholics During the Reign of Elisabeth,» *The Month*, pp. 290-305, et «Persons,» *The Month*.

(67) حول كتابات الأب برسانس، انظر: Jordan, *Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 383-394.

(68) Robert Persons, *Brief Discours Contayning Certayne Reasons why Catholiques Refuse to Goe to Church* (Doway: Imprinted by John Lyon, 1580).

وتمرّد»[69]؟ فإن يكن من «رياء أو نفاق أو جحود بالمسيح وإنجيله» يتعيّن عليهم شجبه فهو «أن أكون حاضراً بالجسد في كنائسهم فيما أنا مقتنع بضلال ديانتهم»[70]. ولنفترض، يضيف برسانس، أن الديانة البروتستانتية هي الحقيقية، «فلا بد أن أُدانَ أيضاً بسبب ذهابي إليهم ما داموا أعداء الله في نظري واعتقادي وبحسب ضميري الذي وحده يدينني»[71].

أما دفوعته الصادرة في الاضطهاد الأنجليكاني بعد عامين (1582) فلم تكن تضاهي ما سبقها اعتدالاً. إذ هي وصف انتقامي لأهوال الاضطهاد لا يغفل أي تفصيل، من الغرامات المالية إلى قوانين الإعدام وأعمال التنكيل وفظاعة الإعدامات البربرية والملاحقات البوليسية التي كانت تنيخ الكاثوليك إلى حالة من الرعب المستمر، حتى ليهتف برسانس قائلاً: إن الإنجيليين الجدد أنزلوا بالكاثوليك عذابات وإهانات لم تخطر للمغاربة ولا للأتراك ببال. ولما كان المضطهِدون من أهل السياسة، بالدرجة الأولى، فقد حرصوا على تسمية كل مخالفة دينية خيانةً وقدحاً بالذات الملكية، ما يعني «أن موت الكاثوليك لا يرتدي طابع الشهادة بل يبدو في نظر العامة وكأنه عار وعقاب عادل لهم على جرائمهم الفظيعة»[72]. وقد غزت هذه الدفوعة جميع أنحاء أوروبا بترجمتيها الفرنسية والإنجليزية كما استغلّها الحلفويون في فرنسا لإحداث أكبر تأثيرعلى الرأي العام[73].

كذلك هاجم برسانس الحكومة الملكية بعد عشر سنوات، لدى إصدارها إعلاناً بحق اليسوعيين والمرسلين والإكليريكيين في الثامن عشر من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1591[74]. وقد جاء «الردّ» باللاتينية عام 1593، ثم تلته إصدارات بالفرنسية والألمانية، فضلاً عن ترجمة أجزاء منه إلى الإنجليزية[75].

---

(69) المصدر نفسه، ص 53.

(70) المصدر نفسه، ص 55.

(71) المصدر نفسه، ص 58.

(72) Robert Persons, *De persecutione anglicana* (Paris: Thomas Brumen, 1582), p. 28.

(73) حول مختلف هذه الإصدارات والترجمات، انظر: Robert Persons, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*.

(74) حول هذا الإعلان، انظر: Meyer, *England and the Catholic Church under Queen Elizabeth*, pp. 349 ss.

وقد فعل شأن ألن، بزده، أولاً، على تهمة الخيانة وفضحه تعدد المساعي التي بذلتها الملكة من أجل تأليب البروتستانت في فرنسا واسكوتلندا على ملوكهم الشرعيين[76]. ثم تلا الحجّة الموجهة ضد شخص الملكة بالذات بأخرى مباشرة تظهر ولاء كاثوليك الداخل لملكتهم: «كل الذين سيقوا إلى السجون واقتيدوا إلى الموت ظلّوا يؤكّدون حتى الرمق الأخير أنهم لم يتوقفوا يوماً عن حضّ الكاثوليك على بذل الطاعة بمنتهى الأمانة لملكتهم والأمراء الآخرين عملاً بإعلان البابا في ما يتعلّق بالإلزام المدني[77]». وقد تمت المصادقة على هذه الملاحظة بطريقة مؤثّرة، من خلال دفاعية أخرى معاصرة للطوباوي اليسوعي روبرت ساوثويل (Southwell) الذي استشهد بعد سنتين (عام 1595). عنوانها «**التماس متواضع من جلالتها**». كانت هذه الدفاعية المحرّرة بالإنجليزية وبلهجة معتدلة، تذكّر ببقاء الكاثوليك، على الصعيد الدنيوي، رعايا أمناء للملكة وأن من الظلم اتهامَهم جميعاً بالمحاولات الأخيرة التي أقدم عليها بعض الضالّين[78].

وبصورة عامة، فإن برسانس يصرّ، شأن كل من ساوثويل وألن، على ضرورة الفصل بين الطاعة المدنية المتوجبة عادة للأمير والطاعة الدينية الممكن رفضها:

«لم يكن الملوك المسيحيون وحدهم، بل أيضاً ملوك اليهود والوثنيين، من سمح بهذا التمييز ووعى الفرق بين السلطة على الشؤون المدنية والسلطة على

---

(75) اعتمدنا الطبعة الفرنسية التي صدرت بالعنوان الآتي: *Réponse à l'injuste et sanguinaire edict d'Elisabeth contre les catholiques de son royaume* (Lyon: [s. n.], 1593).

Pour les autres éditions, voir: [P. Sommervogel, «Parsons,» *Persons, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, n°13].

(76) Persons, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, n°118, pp. 47-48.

(77) المصدر نفسه، رقم 249، ص 98. إعلان البابا هو الذي أصدره غريغوريوس الثالث عشر عام 1580.

(78) Robert Southwell, *An Humble Supplication to her Majestie*, Edited by R. C. Bald (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).

لكن هذه الدفاعية تمّ وضعها بُعَيد إعلان الثامن عشر من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1591. وقد أعاد طباعتها وقدّم لها: في المصدر المذكور. كما انتقد هذا المقدمة بعنف: Devlin, *The Month* (décembre 1953), pp. 345-354.

كان ساوثويل، بحسب بليد، على خلاف مع رؤسائه وإخوته حول مسألة الطاعة المدنية! حول سيرة ساوثويل ونتاجه الأدبي، انظر: Pierre Janelle, «Robert Southwell the Writer: A Study in Religious Inspiration,» (Thèse de doctorat, université de Paris, faculté des lettres).

الشؤون المقدسة. وما دامت هاتان السلطتان متمايزتين بالممارسة والاختبار، ومنفصلتين الواحدة عن الأخرى، بحسب نظام الطبيعة ووصية الله، على السواء، وكانت الملكة إليزابث تريد اغتصاب الاثنتين بالقوة...، فمن عساه يقول، في هذه الحالة، إن الرعايا يتمرّدون عليها برفضهم مجاراتها في استبدادها الظالم[79]؟».

أخيراً، يشجب برسانس، شأن ساوثويل، بشدة، أحد أشد الأساليب جوراً أثناء المحاكمات وانتهاكاً لضمائر الكاثوليك، أي ما يسمّى بالسؤال الحاسم، حيث كان يفرض على المتهم الإجابة، تحت وطأة التهديد بالتعذيب، على السؤال الآتي: إلى أي الجهتين تقف إذا ما غزا الجيش البابوي إنجلترا؟ فإن أجاب: «إلى جهة البابا» ثبتت عليه تهمة الخيانة، وإن أجاب «إلى جهة الملكة» اعتبر جاحداً[80]. هذا الأسلوب المنافي للقانون الإنجليزي تماماً هو أحد ميزات اضطهاد إليزابث. ذلك أن السياسيين المتزمتين الذين كانوا يحكمون إنجلترا يومذاك، لم يكونوا ليقلّوا عن قضاة محاكم التفتيش تنكيلاً بالضمائر لا بل يتفوّقون عليهم.

حسبنا من مقالة برسانس الشهيرة حيث تجري مناقشة خلافة إليزابث (عام 1594)[81] بكثير من النزق، مقطع واحد مثير يعود فيه المؤلّف مجدّداً، كما في عام 1580، إلى حكم الضمير وأهميته المطلقة بالنسبة إلى جميع قراراتنا. وبعد أن يذكّر بآية القديس بولس: «فكل شيء لا يأتي عن يقين هو خطيئة»[82]، وموقف الرسول في مسألة اللحوم المُقدّمة للأصنام، يتابع قائلاً:

«إليك ما أؤكّد وأدافع عنه إذا ما طلب إليّ تطبيق كل هذا على شؤون

---

(79) انظر: Persons, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, n°250, p. 98.

(80) المصدر نفسه، رقم 283، 114 وما يليها، و Robert Southwell, *An Humble Supplication to her Majestie*, pp. 33-35.

انظر: Janelle, «Robert Southwell the Writer: A Study in Religious Inspiration,» p. 244,

نملك حول هذا السؤال الحاسم شهادة مباشرة من الأب جون غيرارد اليسوعي الذي طرح عليه هذا السؤال بالذات عام 1597، كما أورد في سيرته الذاتية باللاتينية، ويمكننا مطالعته أيضاً في الترجمة التي وضعها: John Gerard, *The Autobiography of an Elisabethan*, Translated from the Latin by Philip Caraman (London: Longmans, 1951), pp. 98-103.

كذلك يروي الأب غيرارد العذابات التي تعرّض لها في برج لندن.

(81) انظر ص 963 ـ 964 من هذا الكتاب.

(82) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 23.

إنجلترا اليوم. . .: إذا ما ساعد امرؤ أو وافق على مجيء ملك يعتبره ضالاً في الشأن الديني، ويتوقّع، بالتالي، أن يشجّع على الإلحاد أو أي ديانة مزيّفة فإنه يرتكب خطيئة مميتة، بغض النظر عن جهة وجود الحقيقة أو صفة الحزب الذي يعتنقه، حسنة كانت، من الناحية الموضوعية، أم رديئة، فإذا كان القديس بولس قد أكّد بمثل هذا الإصرار أن الذي يأكل ضد ضميره يدين نفسه، حتى ولو لم يتعدَّ الأمر أكل قطعة من اللحم، فما عسانا نقول في إنسان يتصرّف بخلاف ضميره واعتقاده في شأن خطير كاعتلاء ملك العرش، إنسان يحكم ضميرياً على أحد الأمراء بأنه وثني أو هرطوقي أو شرير أوملحد أو ضالّ، ثم يجهد، على الرغم من ذلك، في تنصيبه سيّداً على المسيحيين ليفسد نفوساً لا تُحصى ويبطل عبادة الله؟»[83].

يُشدّد برسانس، إذاً، على حكم الضمير، ولو ضالاً، شأنه في ذلك شأن اللاهوتيين المدرسيين الذين لا يلبث أن يتخطاهم بخروجه عن الحالات الخلقية البسيطة إلى حالات أكثر تعقيداً يطرح فيها الإيمان على المحك، فالمقطع الراهن، وإن لم يمتّ إلى مسألة التسامح بصلة، يتضمّن عرضاً واضحاً جدّاً لعدد من المبادئ التي سيعود إليها في عهد جاك الأول، بعد عشر سنوات، بهدف معالجة تنوّع العبادات في الدولة، هذه المرة.



وقد نسبت إلى هذا الجدلي اليسوعي، من حين إلى حين، هجائية أخرى موجّهة ضد مستشار الملكة، روبير ديودلي (Dudley)، الكونت دو لايسيستر (Leicester) (1531 ـ 1588). إنها هجائية: «**لايسيستر كومنوالث**»[84] العتيدة (عام 1585) والتي ما زلنا نجهل هوية مؤلّفها مع أن فكره قريب جداً من فكر جماعة «السياسيين» الفرنسيين، فهي ترمي إلى الإقناع بطرحهم الأساسي القائل إن تعدّد الديانات لا يعكّرعادةً السلام والوفاق في الدولة. ومن جملة ما كانت تُتّهم به هو

(83) R. Doleman (R. Persons), Paper Presented at: *A Conference about the Next Succession to the Crowne of Ingland* ([I. e. Antwerp: A. Conincxi], 1594), 1re partie, p. 216.

(84) ترجمت هذه الهجائية فوراً إلى الفرنسية بعنوان: *Discours de la vie abominable, ruses, trahisons, meurtres, impostures desquelles a usé et use iournellement le my Lorde de Lecestre* ([s. l.: s. n.], 1585). (B. N. Nc 162).

وقد عدنا إلى هذه الترجمة بالذات.

اتباعها سياسة دينية مناقضة تماماً لمصالح المملكة، في حين كان يجري امتداح ماري ستيوارت على حكمها اسكوتلندا باعتدال، في ما مضى، وسماحها» بحرية المعتقد وممارسة الديانة علناً للذين هم من غير ديانتها دونما استثناء»[85]. ويشير أحد الطلاب المشاركين بالحوار، أنه لا يحسن بالأمير، عموماً، أن يترك أيّاً من فئات الدولة تهيمن على الأخرى ويسمح لها بسحقها، بل «يجدر به أن يتصرّف كالطبيب الماهر الذي، إذا طالعته في جسم مريضه علل من التنافر بحيث يعجز عن السيطرة عليها بالكامل، يجد من المناسب أن يحدّ منها بنسبة عادلة لا تتيح للمزاج المسيطر القضاء على الأمزجة الأخرى»[86]. هذا هو رأي عالِم الحقوق، وهو محاور آخر يأسف كل الأسف للخراب الذي سببته الصراعات الدينية ويتمنى التشبّه ببعض البلدان «حيث لا يؤدّي اختلاف الديانة إلى قطع رباط الاجتماع والأمانة»[87]. وينهي حواره بكلام لإحدى السيدات:

«إن القلوب الإنجليزية غير ميّالة في معظمها إلى دفع هذا الشر العظيم وإيجاد علاج له عن طريق الاعتدال أو الائتلاف في ما بيننا. وإذا كانت عملية التقصي الصارمة والمتطرّفة لهذه الاختلافات في الديانة لم تقدنا بعد كل ما حلّ بنا من جراح ومصائب إلا إلى إحراق كل شيء بنار الغضب واليأس المطبق، في هذا المكان أو في أي جهة أخرى، فلنكن على يقين من أننا متى كلّفنا أنفسنا عناء البحث عن وسيلة لطيفة أو طريقة تخوّلنا تهدئةَ الأمور واحتواءَها في مكان حصول هذا الاضطراب، فستتمكن من تنظيم شؤون مملكتنا، على نحو أفضل، ويعمّ الجمهورية هدوء وأمان أعظم»[88].

وقد أكّد صحة هذه الآراء محاور ثالث من النبلاء استناداً إلى خبرته في

---

(85) المصدر نفسه، ف94.

(86) المصدر نفسه، ف109. كان جان بودان قد أفصح عن آراء مماثلة في: Jean Bodin, *De La République* (Paris: chez la Vve Quillau, 1756).

انظر ص 656 ـ 657 من هذا الكتاب.

(87) *Discours de la vie abominable, ruses, trahisons, meurtres, impostures desquelles a usé et use iournellement le my Lorde de Lecestre,* f°110.

هذا هو الموقف الذي اتخذه ميشال دو لوبيتال بعد حوار بواسي.

انظر ص 608 ـ 609 من هذا الكتاب.

(88) المصدر نفسه، ف 111.

شؤون ألمانيا وبولونيا وفرنسا والبلاد الواطئة. وهي، كما نرى، عين روحية جماعة «السياسيين» الفرنسيين وطريقتهم في معالجة الأمور، ما يتيح لنا القول: إن هجائية «ليسيستر كومنوالث» هي خير شاهد على التأثير الفرنسي في السجالات السياسية ـ الدينية في إنجلترا. لذا كان من واجبنا التنويه بها.

4 ـ انقسام الكاثوليك حوالي نهاية عهد إليزابث

يُميّز و. ك. جوردان، في مؤلّفه حول تطوّر التسامح في إنجلترا، بين كتابات اليسوعيين ووليام ألن، من جهة، وكتابات «مجموعة الكاثوليك غير السياسيين»[89]، من جهة أخرى. إن انقسام الكاثوليك الإنجليز في نهاية عهد إليزابث هو حدث خطير لا مجال لإنكاره، كما أشرنا سابقاً[90]. وقد ظهر ذلك في الكتابات الدفاعية، بالطبع. لكن جوردان يكاد يقدم للقارئ نظرة مبسّطة إلى الأمور عندما ينشيء المعارضة بين مجموعة اليسوعيين وأصدقائهم، من جهة، ومجموعة «غير السياسيين»، من جهة ثانية، كما لو أن المأزق الذي يمكن أن ينقسم الكاثوليك بشأنه يكمن في تعاطي السياسة أو عدم تعاطيها. الواقع أن أحد أسباب الخلاف بين أتباع روما هو تضارب آرائهم حول الولاية البابوية، فقد كان اللاهوتيون، بمجملهم، يرون في براءة عام 1570 الداعية إلى خلع إليزابث ممارسة مشروعة لحق الكرسي الرسولي. وكان الكاردينال بيلّرمينو والكاردينال ألن والأب برسانس واليسوعيون واعين تماماً أنهم بدعمهم النظرية المعروفة «بالسلطان غير المباشر»، إنما يدافعون عن نظرية تقليدية[91]، ليس إلا، في الوقت الذي يظهر بعض العلمانيين حيالها الكثير من التحفّظ بسبب اعتبار الرأي الغاليكاني في فرنسا منذ زمن طويل أن شخص الملك مصون وسيادته الزمنية مطلقة[92]. من هنا نفهم لماذا تأدّت براءة البابا بيوس الخامس إلى انقسام الرأي العام الكاثوليكي في

(89) Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 382 ss., et 398 ss.

(90) انظر ص 961 ـ 964 من هذا الكتاب.

(91) حول هذه النظرية، انظر: Joseph Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'état* (Paris: [s. n.], 1946), pp. 96 ss.

(92) إنها أولى المسلّمات في: «Les Libertés de l'église gallicane» dans: *Le Catalogue de Pierre Pithou* (s. l.: s. n., 1594).

إنجلترا، فقد ظلّ برسانس وأصدقاؤه متمسكين بحق البابا في خلع الملوك الهراطقة. وإذا كانوا يوصون الكاثوليك الإنجليز بالبقاء ضمن حدود الطاعة الزمنية، فإنهم لم يستبعدوا كذلك فرضية حملة حربية قادمة من خارج لوضع ما نصّت به البراءة البابوية موضع التنفيذ. لكن مجموعة كبرى من الكاثوليك الإنجليز كانت، شأن العديد من الفرنسيين العلمانيين[93]، تعتبر هذا الحق البابوي رجعياً وتعلن براءة عام 1570 لاغية من حيث مضمونها ونتائجها الزمنية. هنا ندرك المقصود بالكلام على مجموعة «سياسية» في إنجلترا وأخرى «غير سياسية». إن الفرق بين هذين التعبيرين هو كالفرق بين لفظتي غاليكانيين وبابويين متطرّفين بالفرنسية. ولعل المجموعة «غير السياسية» كانت تشعر أنها باتت في وضعية أفضل تخوّلها التماس تخفيف القوانين القائمة من الحكومة. لذا بدأ أعضاؤها يرفعون مطالبهم إلى الملكة، اعتباراً من عام 1585، إما بشكل عرائض أو مقالات قصيرة يؤكّدون فيها عادةً عداوتهم الشديدة لليسوعيين[94]. لقد كانوا على غرار ألن وبرسانس، عموماً، يستعيدون التمييز بين المدني والروحي. لكنهم، في الوقت نفسه، يرفضون النتائج السياسية المتأتية من براءة بيوس الخامس بشدّة حرصاً منهم على تأكيد ولائهم المطلق على الصعيد الزمني.

وقد وجهت إلى الملكة، عام 1585، عريضة تحمل توقيع عدد من النبلاء هم: توماس تريشام (Tresham) وشيلي (Shelley) ولورد فوكس (Vaux) وجون أروندِل (Arundel) وآخرين...[95]، مؤكّدة أن مخالفات الكاثوليك «لم تكن بسبب احتقارهم قوانين جلالة الملكة ولا تدل على نوايا خبيثة مضمرة، بل مردّها، فقط، إلى حالة ضميرية تجعلهم يخشون إهانة الله». وبالتالي، فهذه المخالفات ليست تمرّداً؛ إن الموقّعين على العريضة يشدّدون على خضوعهم للقوانين المدنية وينكرون على البابا حق إقحام الرعايا في ثورة مسلّحة ضد

(93) من المعلوم أن ممثلي الطبقة الثالثة (طبقة الشعب) في الهيئة التمثيلية العامة أرادوا عام 1615 أن يدخلوا سيادة شخص الملك المطلقة في صلب دستور المملكة، انظر: Victor Martin, *Le Gallicanisme politique et le clergé de France* (Paris: A. Picard, 1929), pp. 4-6.

(94) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 398-418.

(95) «Petition of Loyal Catholic Subjects to the Queen,» dans: *Report on Manuscripts in Various Collections* (London: His Majesty's Stationery Office, 1904), t. 3, pp. 37-42.

انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 399-401.

ملكتهم. لكنهم أيضاً يعتبرون أن لا جدوى من السماح بحرية المعتقد ما لم تتضمّن ممارسة الطقوس والسماح للكهنة بإقامة خدمتهم المقدسة. ويختمون بقولهم:

«لا تجعلونا، نحن الكاثوليك الإنجليز ورعاياكم الطائعين، بسبب موضوع المواظبة على الأسرار المقدّسة وممارسة الشعائر الدينية بسريّة مفرطة، عرضة لخطر أكبر من ذلك الذي يتعرّض له الرعايا الكاثوليك من قبل السلطان التركي بسبب ممارستهم العلنية لعبادتهم، أو الذي يتعرّض له اليهود المتهمون بالانحراف والتجديف في مختلف الدول المسيحية بسبب تردّدهم إلى مجامعهم، أو ما حلّ بالبروتستانت في عهد مختلف الأمراء والملوك المسيحيين جرّاء عقدهم الجمعيات العامة. وإذا ما أقدم مريض على وشك لفظ النفس الأخيرعلى التماس عون روحي من أجل خلاص نفسه لدى كاهن كاثوليكي، فلا تعتبروا ذلك خيانة».

توالت الالتماسات من هذا النوع حتى نهاية العهد. لكنها كانت تترافق لسوء الحظ بهجومات أكثر فأكثر عنفاً على الفريق المعارض[96]. وقد تميّز من بين هذه الالتماسات دفوعة لوليام واطسن صدرت عام 1601 بعنوان: **اعتبارات هامة**[97]. ولا بد من الإشارة إلى أن مؤلّفه، وهو أحد أهم قادة رجال الإكليروس العلمانيين قد أُعدم، عام 1603، في أعقاب مؤامرة مؤسفة استهدفت جاك الأول[98]. وهو في دفوعته لم يكتفِ بصب جام غضبه على برسانس وأصدقائه بل اتهمهم صراحة بالخيانة، كما لم يحمِّل اليسوعيين مسؤولية براءة بيوس الخامس وحسب، بل حمَّلهم مسؤولية قوانين الاضطهاد كلّها، إذ عارض بين مشاريعهم الخطيرة وولاء رجال الإكليروس العلمانيين المطلق للملكة بقوله: «لو جاء البابا إلى هنا بنفسه أو أرسل جيشاً بقصد إحياء الديانة الكاثوليكية بالقوة والسيف، فسنكون نحن، بصفتنا أبناء هذه البلاد ورعايا جلالتها... على أهبة الاستعداد

(96) حول هذه الخلافات، انظر: Th. Graves Law, *A Historical Sketch of the Conflicts between Jesuits and Seculars in the Reign of Elisabeth* (London: D. Nutt, 1889), et Emanuel Van Meteren, *L'Histoire des Pays-Bas* (Haye: H. Jz. Wou, 1618), pp. 376 ss.

(97) W. Watson, *Important Considerations, which ought to Move alle True and Sound Catholikes, who are not Wholly Jesuited, to Acknowledge... That the Proceedings of her Majesty and of the State with them... Have Been Both Mild and Mercifull* (London: [n. pb.], 1601).

(98) انظر سيرته في: *Dictionary of National Biography.*

لمقاومته وسفك دمائنا دفاعاً عن الملكة وأمتنا»[99]. مثل هذه الهجائيات التي توعز إلى الحكومة بمنح «الموالين» حرية العبادة، في مقابل الاحتفاظ «للآخرين» بالعقوبات الصارمة، كانت تتجه منطقياً إلى نتائج مقلقة. هذا ما سيفصح عنه إكليريكي آخر هو الدكتور همفري إيلي (Humphrey Ely)، في التماس موجز له جاء فيه أنه لو أمكن للملكة أن تقدّر عمق الولاء الكاثوليكي «لميّزت على الأقل بين أبنائها ورعاياها الشرعيين الذين يكنون لها كل إكرام واحترام، وبين كل أبناء الحرام هؤلاء الذين لا يحلمون بسوى الاحتلالات والغزوات، ولكانت سمحت للأولين بعبادة الله بحرية من دون خوف، بتخفيفها عن كاهلهم نير القوانين الصارمة التي سُنّت ضدهم بسبب ضميرهم وإيمانهم»[100].

* * *

إن السنوات العشرين من الاضطهاد الفعلي للكاثوليك لم تُضعفهم، وحسب، بل ولّدت في صفوفهم انقسامات خطيرة، فبدل أن يتّحدوا للمطالبة بحرية الضمير شلّ بعضُهم حركة بعض. وبعدما عمدت حكومة الملكة الماكيافيلّية إلى تأليب كل فريق منهم على الآخر قطفت وحدها مكاسب هذه العملية. وقد تركت الملكة لرعاياها الكاثوليك قبل وفاتها هذه الوصية الجازمة: «لا وجود لديانتين في الدولة الواحدة. .»[101] لم تبلغ النتائج المأسوية التي أسفرعنها الاختلاط المستمر بين الروحي والزمني في أي من البلدان مثل ما بلغته في إنجلترا حيث كان هناك، من جهة، ملكة تعلن نفسها «حاكماً أعلى للرعايا في الشأنين الروحي والزمني»، ومن جهة أخرى، بابا يقرّر خلعها بموجب كل القوانين الوسيطية، ويعمل على إسقاطها بوسائل دعم سياسية. وبتعبير آخر، فقد صارت جريمة الهرطقة علة لسقوط ملك زمني، كما تحوّلت جريمة الأمانة للبابا إلى جريمة خيانة. هذه الانقسامات التي راحت تمعن في تفكيك وحدة الكاثوليك، تكشف لنا بمزيد من الوضوح طبيعةَ الوضع الديني المُعقّدة. كما إن

---

(99) Watson, Ibid., pp. 68-69.

انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, p. 416.

(100) *The Archpriest Controversy, Documents Relating to the Dissensions of the Roman Catholic Clergy*, Camden Society. New Series; no. LVI, Edited by Thomas Graves Law (Westminster: The Camden Society, 1896-1898), t. 2, pp. 196-197.

(101) انظر ص 963 من هذا الكتاب.

الكتابات الجدلية ودفاعيات أتباع روما تكتسب أهمية كبرى في تاريخ حرية الضمير بفضل تشديدها لا على طابع الضمير المقدّس وحسب، بل على دور العبادة الخارجية أيضاً كنتيجة وضمانة لهذه الحرية. لقد فضحت للملأ عيب الأنجليكانية الأساسي، وهو ذلك الحكم الملكي الماكيافيلّي الذي يمتصّ الديانة نفسها بتحويلها إلى سيادة الدولة. إلا أنها، فيما بعد، ميّزت على وجه أفضل بين الموجبات المدنية وحقوق الجماعة الدينية، على نحو ما بدأ يحصل في فرنسا. ولا مندوحة لنا من الإقرار بأن براءة بيوس الخامس قد أضعفت، إلى حد كبير، فاعلية دفاعهم، ولن يترسّخ وضعهم إلا بعد موت إليزابث، فعدا أن البراءة البابوية لن تحظى بالتنفيذ، سيحاذر الكرسي الرسولي نفسه أن يجدد مثل هذا القرار الذي لا يضاهي خطورته إلا رجعيته المأسوية. وكان الكاردينال بورجيا (Borgia)، في نهاية عهد الملك لويس الثالث عشر، قد طلب إلى البابا أوربانس الثامن أن يحرم ملك فرنسا، حليف السويد ضد ملك إسبانيا، فما كان من البابا إلا أن ردّ عليه قائلاً: «لقد رشق بيوس الخامس إليزابث الإنجليزية بالحِرم تماماً كما فعل من قبله كليمنس السابع مع هنري الثامن نزولاً عند إلحاحات آل النمسا والإسبان في الحالتين. ولكن، أي نجاح تمّ إحرازه؟ إذا كان في مقدور العالم بأسره أن يدلي بالشهادة، فإننا نحن ما زلنا نبكي بسبب ذلك دماً»[102].

(102) *State Papers* (Italy: [n. pb.], 1641-1655), cité par Richard Simpson, *Edmund Campion: A Biography* (London: John Hodges, 1896), pp. 370-371 (note 70); dans l'édit de 1896, p. 519.

الفصل الخامس

المنشقون الأنجليكان

في عهد إليزابث

لم ترَ حكومة إليزابث خلاصاً للدولة إلا بتطبيق الامتثالية على نحو صارم في المجال الديني، فقد أصبحت، بعد إنشائها الأنجليكانية كنوع من التسوية بين الكالفينية والكثلكة، عدوّةً لدودة لكل انشقاق سواء أكان مصدره الكاثوليك أم العناصر المتطرّفة في الإصلاح.

وكما في زمن هنري الثامن وإدوارد السادس كذلك في أيام إليزابث حيث تمّت مطاردة الأناباتيست بضراوة وبدأت ملاحقة أوائل ممثلي الضد ـ ثالوثية، فقد صدر عام 1561، قرار ملكي يأمر المنشقين الغرباء اللاجئين إلى إنجلترا بمغادرة البلاد خلال فترة عشرين يوماً[1]. ثم تمّ عام 1575 توقيف ثلاثين هولندياً من الأناباتيست وسجنهم في ألدغات (Aldgate) قبل أن يصدر الحكم بإعدام خمسة منهم ويُطرد الآخرون من البلاد. ولئن كان واحد من هؤلاء الخمسة قد توفي في السجن فيما أخلي سبيل اثنين منهم، فقد نُفّذت بالباقِيَيْن عقوبة الحرق بتهمة الهرطقة[2]. كذلك في نورويتش (Norwich) حيث أحرق بين عامي 1579 و1581

---

(1) William Camden, [*Annales or the History of Elisabeth*] (Londres: [impr. de R. Field, 1625]), p. 64.

انظر: R. J. Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to Our Protestant Heritage* (London: James Clarke, 1935), p. 200.

(2) انظر: Simthson, *The Anabaptists: Their Contribution to Our Protestant Heritage*, pp. 200-201, and Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 181-182.

أربعة أشخاص بسبب آرائهم الضد ـ ثالوثية[3]. على أن الاضطهاد لم يمنع هذه الفرق من الانتشار، فقد كان للأناباتيست، عام 1589، عدة جمعيات سرّية عدّة في لندن ومدن أخرى، بحسب شهادة روبرت سوم (Some). وعلى كل حال، فنحن لا نرى أي ارتباط بين هذه المجموعات السريّة من الأناباتيست والمعمدانيين الأوائل أيام جاك الأول[4].

1 ـ نشوء المعارضة الطُهورية

وقد تبيّن أن ثمة انشقاقاً أخطر على هيمنة الديانة الأنجليكانية، وإن يكن دون الأناباتيستية راديكالية، هو انشقاق الطُهوريين[5]. وتعود بدايات الطهورية إلى زمن ماري تودور حيث حصلت انقسامات بين الإنجليز اللاجئين إلى البلدان الأوروبية حول كتاب الصلاة الذي أمر إدوارد السادس بوضعه، فكان بعضهم، لاسيما في فرانكفورت، يعترض على الطقوس الليتورجية الجديدة بناء على تحريض جون كنوكس، إذ يراها مطبوعة «بالعادات البابوية»، ويتجه نحو جنيف بحثاً عن إصلاحات أكثر راديكالية[6]، هؤلاء كانوا، على وجه العموم، يعتزمون حماية التقاليد الأنجليكانية من كل ما لا أساس له في الكتاب المقدس. وقد استمرّت هذه الانقسامات حتى بعد عودتهم من المنفى، عندما أقدمت حكومة إليزابث على تجديد ليتورجية كتاب الصلاة في المملكة فنشب نزاع بين فريق

---

(3) انظر: H. John Mac Lachlan, *Socinianism in Seventeenth-Century England* (Oxford: Oxford University Press, 1951), pp. 31-32.

(4) انظر: Rufus M. Jones, *Studies in Mystical Religion* (London: Macmillan, 1909), pp. 396 ss.

(5) من الكتب الأساسية في أصول الطهورية وتطوّرها: A. C. Scott Pearson, *Thomas Cartwright and Elisabethan Puritanism (1535-1603)* (Cambridge: University Press, 1925).

انظر كذلك: Champlin Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550-1641)*, 2 vols. (Cambridge: The University Press, 1912); Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 211 ss.; Black, *The Reign of Elisabeth (1558-1603)*, pp. 151-166, and Walter Howard Frere, *The English Church: In the Reigns of Elizabeth and James I (1558-1625)*, A History of the English Church; 5 (London: Macmillan, 1904), pp. 223 ss.

(6) A. C. Scott Pearson, *Church and State: Political Aspect of the Sixteenth Century Puritanism* (Cambridge: University Press, 1928), pp. 7-8, and William Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, 3 th Ed. (London: [Methuen], 1951), pp. 211-212.

مؤيّد لارتداء الحلل الكهنوتية وآخر رافض لها، بما في ذلك الدروع. أما بالنسبة إلى الأمور الأخرى، فكثيرون من الخدّام كانوا يقيمون الاحتفالات الطقسية على هواهم بحيث نرى أكثرهم حماسة يقتربون ما استطاعوا من البساطة الكالفينية.

بدأ القلق ينتاب الملكة بشأن هذه التباينات منذ العام 1565، فكتبت إلى باركر، رئيس أساقفة كانتربري آخذة على الأساقفة تقاعسهم عن تحقيق التماثل الليتورجي. وقد أذعن باركر لتأنيب الملكة فأصدر كتاب التحذيرات الذي يأمر بتحديد مراسيم الاحتفالات الدينية وتطبيق العقوبات الصارمة بحق المخالفين كي لا تبقى هذه الإجراءات حبراً على ورق. ومنذ ذلك الحين بدأت ترتسم في الأفق، بدعم من الجامعات، بوادر معارضة عنيفة لهذه الإجراءات. ولعل لفظة «طهوري»[7] دخلت في حيّز الاستعمال حوالي تلك الفترة بالذات للدلالة على كل الذين أرادوا إصلاح الكنيسة القائمة في الاتجاه الكالفيني من دون الانفصال عنها. لكن حملتهم تلك التي يمكن نعتها، حتى ذلك الحين، بـ «اللباسية» قد ازدادت خطورة حوالي عام 1570، حين صوّبت سهامها إلى نظام الكنيسة الأسقفي وطالبت بإقامة المساواة بين خدّام الكلمة كافة. وهذا ما يسمّى بالنظام المشيَخي. وكان على رأس اللاهوتيين المعارضين في كامبردج توماس كارترايت (1535 ـ 1603) الذي أوضح في شروحاته الجامعية حول سفر أعمال الرسل أن الكنيسة الأولى التي يعتبرها مثال الكنيسة في كل الأزمنة[8] لم تعرف إلا تنظيماً مشيخيّاً، في الواقع. وإذا كانت هذه المحاضرات قد خلّفت أثراً عميقاً في نفوس سامعيها فقد كلّفت مؤلفها حرمانه من كرسيه الجامعي في نهاية العام 1570، وبدل أن تُهدّىء المعارضة الطهورية زادتها جسارة، فقد وجّهت هذه الأخيرة تنبيهين إلى البرلمان عام 1572 تطالب فيهما بإلغاء الأسقفية مطالبتها بإصلاح جذري لكتاب الصلاة، تلك المجموعة الكفرية «المأخوذة من النفايات البابوية»، بحسب قولها[9]. وقد تلا ذلك سجال حاد بين كارترايت وويتغيفت (Whitgift)

---

(7) انــــظــــر: Scott Pearson, Ibid., pp. 17-18, avec la note 5 de la page 18 sur le terme «Puritain». On a désigné aussi les Puritains sous le terme de Precisians. Celui-ci est à rapprocher de Preciesen qui désignait, dans les Pays-Bas, à la fin du XVIe siècle, les calvinistes rigides.

(8) المصدر نفسه، ص 25 ـ 27.

(9) المصدر نفسه، ص 58 ـ 60.

الذي كان يومها نائب رئيس جامعة كامبردج[10]، لكن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن هذا الأخير كان يشبّه خصومه بالأناباتيست بهدف القضاء عليهم، في حين يلفت كارترايت إلى أن الطهوريين لا يسعون إلى الانفصال عن الكنيسة، شأن سائر المبتدعة، بل إلى إصلاحها، فقط، فقد كان، هو أيضاً، يريد الامتثالية، لكنها امتثالية ذات طابع «مشيخي»، فيا له من نزاع، حقاً، غريب بين فريقين متعصّبين يعقدان رهانهما على الكنيسة القائمة.

كانت الحكومة الملكية تنظر بعين الغضب إلى هذه الصراعات الخفيّة داخل «كنيستها». وقد أصدرت قراراً في الحادي عشر من حزيران/ يونيو عام 1573، يقضي بإلغاء تحذيرات باركر وردّ كارترايت وبعض الدفوعات الطهورية الأخرى[11]. كما بعثت في الثامن من تشرين الثاني/ نوفمبر برسائل إلى الأساقفة تأمرهم فيها بمعاقبة جميع المخالفين في أبرشياتهم[12]، فتمّ عزل خدّام كثيرين واضطر القادة الطهوريون إلى لزوم الصمت. أما كارترايت فقد لاذ بالفرار إلى ألمانيا عشية سَجنه، فيما حاول الطهوريون مواصلة تبشيرهم تحت ستر الاجتماع من أجل تدارس الكتاب المقدس والبنيان المتبادل. وهو ما كانوا يسمونه «التمارين» أو «التنبؤات». لكن الملكة أمرت بإلغائها عام 1577، كما أوقفت رئيس أساقفة كانتربري الجديد غريندال (Grindal)، خليفة باركر، عن ممارسة مهامه مؤقتاً على أثر توجيهه تنبيهات إلى الملكة[13]. وقد اشتدّت وطأة القمع عام

(10) Whitgift ayant publié une *Answer* à l'Admonition, Thomas Cartwright, répondit par: *A Reply to an Answere Made of M. Docor Whitgifte Againste the Admonition to the Parliament* ([n. p.]: [n. pb.], 1573). John Whitgift lui opposa Whitgift dans: *Defense of the Answer to the Admonition Against T. C.* (London: By Henry Binneman for Humfrey Toye, Anno 1574).

Cartwright répliqua par: *The Second Reply Against M. Doctor Whitgiftes Second Answer* ([n. p.]: [n. pb.], 1575), puis par *The Rest of the Second Reply Against M. D. Whitgiftes Second Answer* ([n. p.]: [n. pb.], 1577).

حول هذا السجال، انظر المختصر المفيد في: Pearson, Ibid., pp. 68 ss., and Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 137-151.

(11) Scott Pearson, Ibid., p. 104.

(12) المصدر نفسه، ص 117.

(13) المصدر نفسه، ص 155 ـ 156، و J. B. Black, *The Reign of Elisabeth (1558-1603)* (Oxford: [n. pb.], 1936), pp. 160-161.

1583 عندما تم تعيين ألد أعداء كارترايت، جون ويتغيفت، رئيساً لأساقفة كانتربري، حيث فرض على جميع خدّام الكلمة بالتوقيع على ثلاث نقاط هي: 1 ـ إمساك الملكة بزمام السلطة العليا لكنيسة إنجلترا. 2 ـ عدم اشتمال **كتاب الصلاة المشتركة** على ما يتنافى مع كلمة الله. 3 ـ تطابق المجموعة المؤلفة من تسعة وثلاثين بنداً كل المطابقة مع كلمة الله. وقد مُنع أكثر من مئتي خادم من ممارسة مهامهم بسبب رفضهم التوقيع على هذا القرار. كما تم إنشاء «اللجنة الكنسية»، وهي هيئة شبيهة بمحكمة التفتيش مهمتها دراسة أوضاع المشتبه بهم الذين كان يتوجّب عليهم قبل كل شيء التعهّد بموجب قَسَم خاص ـ ex officio ـ بالإجابة عن جميع الأسئلة المطروحة عليهم، وفي حال رفضهم يُجبرون على المثول أمام المحكمة لينالوا العقاب الذي يستحقّون[14].

2 ـ ظهور الانفصاليين

مهما تكن الطهورية مصدر قلق للكنيسة القائمة، فهي لم تعارض وجود الكنيسة ـ الدولة مبدئياً. لكن ميولاً أكثر راديكالية بدأت تظهر في جناح الحركة اليساري حوالي عام 1580 حيث كان هناك «انفصاليون» حقيقيون يحلمون على غرار الأناباتيست ـ وإن لم تكن لهم، بحكم كونهم كذلك، علاقات مباشرة بهذه الفرقة ـ بتأسيس جماعات مسيحية مستقلة لا تنتمي إلى الكنيسة القائمة ولا إلى الحكومة الملكية. وكانت قد اكتُشفت مجموعة صغيرة من هذا النوع في قاعة بلومبرز (Plumbers' Hall) وتمّ سجن قادتها، عام 1567[15]. لكن المحرّضيْن الأكثر نشاطاً للانفصالية، في البداية، كانا روبرت براون (Browne) وروبرت هاريسون (Harrison) اللذين أنشآ من منطلق العداء للأسقفية والكنيسة القائمة[16]

(14) Scott Pearson, Ibid., pp. 240 ss., et Black, Ibid., pp. 161-162.
تمّ نشر بحث في (ex officio) لكارترايت ضد شرعية القسم المذكور.
انظر: Albert Peel and Leland H. Carlson, *Cartwrightiana* (Londres: [n. pb.], 1951), pp. 30-46.

(15) Scott Pearson, Ibid., pp. 19-79, and Champlin Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550-1641)*, 2 tomes (Cambridge: The University Press, 1912), t. 1: *History and Criticism*, pp. 80 ss.

(16) حول براون وهاريسون، انظر: Henry Martyn Dexter, *The Congregationalism of the Last* = *Three Hundred Years* (New York: Harper and brothers, 1880); Burrage, Ibid., t. 1, pp. 100 ss.,

جماعة مستقلة في نورويتش، عام 1581. ولما كانت هذه الفرقة قد اتخذت شكل «تجمّع» عند تأسيسها، فقد تميّزت منذ البداية بطابع التعاضد الطوعي الذي كان براون وهاريسون يعتزمان إعطاءه للكنيسة وفقاً لمثال «الأبرشية المستقلة»[17]. لكن هذا الموقف ما لبث أن تسبب لهما ببعض المضايقات، بل والسجن أيضاً، فقررا الهجرة إلى زيلندا بصحبة قسم من أتباعهما، عام 1582، وأقاما في ميدلبورغ حيث نشر براون مؤلّفيْن مهميْن حول طريقة تصوره للإصلاح الديني وتنظيم الكنيسة. الأول، بحث قصير في ضرورة الإصلاح، والثاني كتاب في التعليم المسيحي يتضمّن مئة وخمسة وثمانين سؤالاً وإجابة[18]. وستكون لنا عودة لاحقة إلى هذين المؤلَّفيْن من أجل تبيّن أهميتهما بالنسبة إلى مفهوم التسامح. يكفي أن نشير الآن إلى أنهما لا يرسمان هدفاً طهورياً، فحسب، بل انفصالياً أيضاً، فقد شدّد براون، في كتابه: **ضرورة الإصلاح**، على الطابع المدني الصرف للسلطة الملكية وسلطة الحكام بقوله: «هؤلاء لا يملكون أي سلطة كنسية، كونهم حكاماً». ولنفترض أنهم مسيحيون[19]، فليس نصيبهم في هذا المجال بأوفر من نصيب سائر المسيحيين، فلماذا نتّكل، بالتالي، على الحكام لإصلاح الكنيسة؟ إن الدفع بقضية الله قُدُماً أمر يعود إلى المؤمنين والخدّام وحدهم» من دون انتظار

---

and Frederick James Powicke, *Robert Browne: Pioneer of Modern Congregationalism* (London: [n. pb.], 1910). =

(17) انظر: Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550-1641)*, t. 1, pp. 97 ss.,

بيّن بوراج بوضوح أن فكرة «التجمع» تعود إلى ما قبل براون حيث حاول بعضهم تطبيقها مراراً. وعلى كل حال، فإن تاريخ انطلاقة «الأبرشانية» يبدأ مع براون، انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, p. 263.

(18) لدى استشارتنا هذه الطبعة في المتحف البريطاني، وجدنا: *A Treatise of Reformation without Tarrying for Anie* ([n. p.: n. pb.], 1582),

في مطلع المجموعة التي تتضمن: Robert Browne, *A Book which Sheweth the Life and Manners of the True Christians* ([n. p.]: [n. pb.], 1582),

وقد تم حديثاً نشر أعمال براون هذه ضمن مجموعة: Robert Harrisson, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, Elizabethan Nonconformist Texts; 2, Edited by Albert Peel and Leland H. Carlson (London: George Allen and Unwin, 1953); Browne, Ibid., pp. 221-395, and *A Treatise of Reformation without Tarrying for Anie*, pp. 150-170,

لكن إحالاتنا كلها عائدة إلى الطبعة الأصلية.

(19) *A Treatise of Reformation without Tarrying for Anie*, A 3 v°.

أيٍّ كان[20]. هذه التسويفية بالذات، وهذا الجمود الفاجع للمصالح الروحية هما أعظم المآخذ التي يثبتها براون على الكنيسة القائمة. لذا وجب، برأيه، أن يتمّ بمعزل عنها كل ما لا تجرؤ على فعله من إصلاحات. أما **كتاب التعليم المسيحي** فيوضح طبيعة الكنيسة والاتفاق الذي تقوم عليه.

«يشكّل المسيحيون جماعة المؤمنين الذين يجدون أنفسهم، بموجب العهد الإرادي القائم بينهم وبين إلـههم، خاضعين لحكم الله والمسيح، ويحافظون على شرائعه في اتحاد مقدس[21].

تنغرس الكنيسة وتلتئم، **أولاً**، بفعل ميثاق واتفاق مبرم لمصلحة الله، **وثانياً**، بفعل ميثاق وعهد مبرم لمصلحتنا نحن، **وثالثاً**، باقتبال سر العماد ختماً لهذه الشروط والمواثيق»[22].

كان كارترايت، رئيس الطهورية منفيّاً، هو نفسه، في ميدلبورغ عند ظهور مؤلّفي براون هذين. وكما سبق له أن انخرط في سجال مع ويتغيفت، رئيس الأنجليكانية، كذلك خاض سجالاً مع براون وهاريسون[23]، فبعد أن ردّ برسالة على هاريسون (1585)[24]، بادر براون إلى دحضها في **«ردّه على السيد كارترايت»**[25]. ولسنا نجد أفضل من هاتين الرسالتين للإضاءة على المواقف الخاصة بكل من الطهورية والانفصالية. لم ينكر كارترايت، من جهته، أخطاء الكنيسة الأنجليكانية وأضاليلها، لكنه، مع ذلك، لم يشأ تركها بل إصلاحها لأنها

(20) المصدر نفسه، A 3 r°..

(21) Robert, *A Book which Sheweth the Life and Manners of the True Christians*, A 2 r°.

(22) المصدر نفسه، 36e question، C2. توضح الأسئلة التالية المقصود بالاتفاق «لمصلحة الله» والاتفاق «لمصلحتنا». من الواضح أن ثمة قرابة بين مفهوم الأناباتيست للكنيسة ومفهوم براون، كما يلحظ جوردان: Jordan, *Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, p. 270, note 2.

(23) انظر: A. C. Scott Pearson, *Church and State: Political Aspect of the Sixteenth Century Puritanism* (Cambridge: University Press, 1928),

المصدر نفسه، ص 216 وما يليها.

(24) نشرت هذه الرسالة في: Peel and Carlson, *Cartwrightiana*, pp. 49-58

(25) *An Answere to Master Cartwright* (Londres: [n. pb.], 1585); rééditée dans: Robert Browne and Robert Harrisson, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, Ed. par A. Peel and L. Carson (London: [n. pb.], 1953), pp. 430-506.

تبقى، في نظره، كنيسة المسيح. بعكس براون الذي يعود إلى المفهوم الأناباتيستي لكنيسة الأطهار و«القديسين»، ويرى أن من واجب المسيحي الابتعاد عن الكنيسة الفاسدة لا البقاء فيها.

لن يثبت براون طويلاً على موقفه المتصلّب، كما هو معلوم. وإذا كان هاريسون قد قضى في منفاه، فما تلك هي حال براون الذي عاد إلى إنجلترا، عام 1585، وحصل على مركز «خادم» رعية بسيط (1591)، ليموت فيها بعد أربعين عاماً في هدوء وسكينة. على أن بذور الانفصالية كانت قد زرعت، وسيظل الانشقاق «البراوني» أو «الجمهوري» يهدّد سياسة التماثل في إنجلترا. فقد أقيمت عام 1583 دعوى ضد ثلاثة علمانيين، هم جون كوبن وإيلياس ثاكر وتوماس جيبسون، بتهمة الهرطقة وتوزيع كتب لبراون وهاريسون. وقد أخلي سبيل جيبسون في حين حكم على كوبن وثاكر بالإعدام شنقاً. والجدير بالإشارة هو أنهما أُتهما، شأن الكاثوليك، بتعريض السيادة الملكية على الديانة للخطر نتيجة تبشيرهما[26]. كذلك قام، في حدود تلك الفترة بالذات، زعيمان انفصاليان، هما: جون غرينوود (Greenwood) وهنري بارو[27] (Barrowe)، ينكران سلطة الملكة الكنسية ويعتبران المشاركة في عبادة الكنيسة القائمة خطيئة مميتة. وقد شرعا يعقدان اجتماعات سريّة في لندن، فكانت عاقبة غرينوود السجن عام 1586، ولم يطل وقت حتى تبعه بارو بسبب إقدامه على زيارة صديقه في سجنه. إلا أنهما قاوما ويتغيفت بشدّة أثناء محاكمتهما، كما إنّ قضاء هذين الرجلين القسم الأكبر من أيامهما في السجن حتى العام 1592 لم يمنع بارو من تأليف دفوعات عدّة عن عقيدته في الكنيسة التي كان يعتبرها تجمّع مؤمنين، بكل معنى الكلمة، تحت سلطة المسيح لا الأمير[28].

3 ـ اضطهاد المنشقين في عهد إليزابث

أخذ وضع المنشقين يزداد هشاشة بسبب عنف هجوماتهم، اعتباراً من عام 1590، حيث واكبت المقاومات الطُهوريّة والدعوات الانفصالية حملة انتقادات

(26) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 182-183.

(27) حول هاتين الشخصيتين وعقيدتهما، انظر: Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550-1641)*, t. 1, pp. 121 ss.

(28) حول دفوعات بارو هذه، انظر: Jordan, Ibid., vol. 1, pp. 177-284 et 424-425.

لاذعة، بل ما يشبه المؤامرة. ولم تكن تلك الحملة الإعلامية اللاذعة غير سجال ماربرليت (Marprelate controversy) (1587 ـ 1589) الشهير الذي ظهرت أثناءه عدة دفوعات مُغفلة من معدن واحد صبّت على المؤسسة الأسقفية حمم انتقادات روحية لاذعة ومرعبة[29]. كانت هذه الدفوعات من وحي الطهورية لا الانفصالية، وقد أثارت سخط ويتغيفت كما تسببت في قلق عارم لدى الحكومة. أما المؤامرة، فكانت من تدبير طهوريين ثلاثة أحدهم هاكيت (Hacket) الذي أعلن في السادس عشر من تموز/ يوليو عام 1591 أنه المسيح القائم من بين الأموات والمنفّذ للأحكام الإلـهية، داعياً إلى إسقاط الكنيسة القائمة وتقديم الملكة إلى المحاكمة[30]. وقد ردّت السلطة الملكية على هذه المحاولة بصرامة، فأعدمت هاكيت، أول هؤلاء المتمرّدين، في السادس والعشرين من تموز/ يوليو، وزجّت الثاني، كوبينغر (Copinger)، في السجن إلى حين وفاته، ولم ينجُ إلا آخرهم، أرتينغتون (Arthington)، بعد إقراره بضلالاته. أما المسؤول الأساسي عن منشورات ماربرليت، جون بينري (Penry)، فقد دفع حياته، شأن كل متمرّد، ثمناً لتطاوله على هيبة الأساقفة. وكان، عند اكتشاف البوليس مطبعته السريّة، عام 1589، قد نجح في الفرار إلى اسكوتلندا، لكنه بعد ثلاث سنوات تجاسر على العودة إلى لندن، ولم يقف به الأمر عند هذا الحدّ بل انتسب إلى إحدى الجماعات الانفصالية[31]، فتم توقيفه في آذار/ مارس وأُرسِلَ إلى السجن، عام 1593، حيث انضم إلى غرينوود وبارو. ثم تقرّرإعدام الثلاثة بتهمة ترويج الدفوعات الهجائية، فقضى الزعيمان الانفصاليان شنقاً في السادس من نيسان/ أبريل من السنة عينها، ثم أُنزلت العقوبة نفسها ببينري في التاسع والعشرين من

---

(29) حول هذا السجال، انظر: William Pierce, *An Historical Introduction to the Marprelate Tracts* (London: Archibald Constable and Co., 1908), et G. Bonnard, *La Controverse de Martin Marprelate, (1588-1590)*, épisode de l'histoire littéraire du puritanisme sous Elizabeth (Genève: A. Jullien, 1916).

(30) A. C. Scott Pearson, *Thomas Cartwright and Elisabethan Puritanism (1535-1603)* (Cambridge: University Press, 1925), p. 320, and Walter Frere, Howard, *The English Church: In the Reigns of Elizabeth and James I (1558-1625)*, A History of the English Church; 5 (London: Macmillan, 1904), p. 263.

(31) Frere, *The English Church: In the Reigns of Elizabeth and James I (1558-1625)*, p. 264, and Dexter, *The Congregationalism of the Last Three Hundred Years*, pp. 246-247.

أيار/ مايو[32]. أما تلميذ بارو، فرنسيس جونسون الذي قاسم بينري السجن فسيمتد به الأسر مدة أربع سنوات أخرى قبل أن يغادر إنجلترا ويلجأ إلى أمريكا. حتى كارترايت، زعيم الطهوريين، ستطوله موجة القمع، هو الآخر، شأن سائر الانفصاليين، فقد ظن، عام 1585، أن في إمكانه مغادرة البلاد الواطئة والعودة إلى إنجلترا. ومع أنه لم يسبق له أن شارك في سجال ماربرليت[33] أو تورّط في مؤامرة هاكيت[34]، فقد اعتقل مدة ثمانية عشر شهراً، ولم يُخلَ سبيله إلا في شهر أيار/ مايو عام[35] 1592.

شكّل القرار الجديد الصادر في الحادي والثلاثين من آذار/ مارس عام 1593 مخرجاً لجميع هذه الاضطرابات والدعاوى الموجّهة ضد «البابويين» والطهوريين، في آن[36]. وكان ينصّ على أن كل «متمرّد» يقاوم السلطة الملكية ويضلّل الآخرين أو يشارك في طقوس دينية محظورة، يتعرّض للسجن أولاً، ثمّ يُخيّر بين أمرين: إما الالتزام بالديانة الرسمية، وإما مغادرة المملكة. وقد اختار الانفصاليون الحل الثاني، فتركوا إنجلترا ولجأوا إلى هولندا، في حين فضّل الطهوريون البقاء حيث هم والخضوع للأمر الواقع بانتظار أيام أفضل[37].

كان عهد إليزابث، إذاً، عهد تعصّب لا مثيل له، حتى تجاه المنشقين عن

---

(32) Frere, *The English Church: In the Reigns of Elizabeth and James I (1558-1625)*, pp. 264-265,

ورد هذا التفصيل الرهيب: تم اقتياد غرينوود وبارو، في المرة الأولى، إلى مكان الإعدام، غير أنهما ما لبثا أن أعيدا إلى السجن (24 آذار/ مارس). ثمّ تمّ جلبهما إلى المشنقة مرة أخرى في الحادي والثلاثين منه، فوضع الحبل على رقبتهما ثم أعيدا مجدداً إلى السجن. وأخيراً شُنقا في السادس من نيسان/ أبريل.

(33) لا بل إنه يشجب بشدة لهجة هذا السجال الساخرة، انظر: Scott Pearson, *Thomas Cartwright and Elisabethan Puritanism (1535-1603)*, p. 287.

(34) المصدر نفسه، ص 320 وما يليها. يبيّن برسانس أن العلاقات ما بين كارترايت وهاكيت كانت ضعيفة جداً.

(35) المصدر نفسه، ص 357.

(36) انظر: 35 Elisabeth, c. 1 et 2.

سبق أن أشرنا إلى القرار ضد المنشقين البابويين، انظر ص 961 من هذا الكتاب. حول المعارضة التي سيلقاها هذا القرار في مجلس العموم، انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1, pp. 214-215.

(37) Scott Pearson, *Thomas Cartwright and Elisabethan Puritanism (1535-1603)*, p. 359.

الإصلاح. فقد عرف الطهوريون، من جهتهم، لا سيما الانفصاليون منهم، جميع أشكال الاضطهادات الدموية والملاحقات البوليسية والاعتقالات، وإن بدرجة أقلّ من الكاثوليك. وما ذلك، فقط، بسبب عدم سماح الملكة بقيام ديانتين في الدولة، بل لأنها لم تأذن بالاختلافات الطقسية داخل «كنيستها»، أيضاً. وهذا هو نظام كنيسة الدولة بأجلى مظاهره.

غالباً ما تم التشديد من الجانب البروتستانتي على حلم إليزابث النسبي مقارنة له بمظالم «السفّاحة ماري». والواقع أن لا سبيل إلى إنكار التفاوت الزمني بين هذين العهدين اللذين كاد أن يتعادل فيهما عدد الضحايا؛ فالعهد الأول لم يتعدَّ الخمس سنوات، في حين امتدّ الثاني أكثر من أربعين عاماً. لكننا لا نغفل أيضاً حصول تبدّل واضح جدّاً في مناخ أوروبا السياسي والديني في غضون الفترة الواقعة ما بين عهد ماري تودور والسنوات العشرين الأخيرة من القرن السادس عشر، فقد كان الهراطقة يُحرَقون في كل مكان تقريباً، أيام ماري تودور، من فرنسا إلى سويسرا والبلاد الواطئة. لكن عقوبة الإعدام هذه بدأت منذ العام 1580 تتراجع في القارة الأوروبية بشكل ملموس، فكان المنشقون يتعرّضون للسجن والطرد والتنكيل من دون أن يساقوا إلى المحرقة، باستثناء بعض الأناباتيست، ما يعني أن إنجلترا في عهد إليزابث كانت متخلّفة جدّاً عن ركب الحرية الدينية، وقد تميّزت بين جميع البلدان التي قسّمها الإصلاح، بعدد العقوبات التي أنزلتها بالمنشقين وبضراوتها، ما يؤكد من جديد أن «الإراستية» لم تكن ضامنة للتسامح بل قادرة على فرض أفظع العقوبات، إذا ما قضت مصلحة الدولة بذلك.

4 ـ الطُهوريون والانفصاليون أمام مسألة التسامح

كيف كان اللاامتثاليون الأوائل أنفسهم يفهمون التسامح؟ هل كان أعداء الكنيسة القائمة يحلمون بالمطالبة لغيرهم، كما لأنفسهم، بكسب الحرية؟ ينبغي مساءلة الطهوريين، أولاً، ثم الانفصاليين من بعدهم، نظراً إلى تباين آراء الفريقين بالنسبة إلى تحديد طبيعة الكنيسة[38].

---

(38) أشمل الدراسات وأوفاها حول هذا الموضوع هي: Jordan, Ibid., vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, pp. 239-261 (Puritains) et 261-299 =(Separatistes).

إن مبادئ الطهوريين حول الكنيسة والدولة هي أقرب ما تكون إلى نظرية جنيف. وأشهر مدافعيهم في القرن السادس عشر، بعد كارترايت[39] والتر ترافرز (Travers) (1548 ـ 1635)، خريج جامعة كامبردج وواضع كتاب **النظام الكنسي المقدس** الذي ستتبناه هذه الفرقة كمرجع كنسي لها[40]، اعتباراً من العام 1586. لقد دافع كارترايت وترافرز، شأن سائر الكالفينيين، عما سيُعرف في هولندا، لاحقاً، بنظام «التعايش»، فإذا هما يرفضان النظرية الأنجليكانية التي تجعل من الكنيسة وجهاً من وجوه المجتمع السياسي، لا غير، ويؤكدان أن الكنيسة والدولة مؤسستان متمايزتان تختلفان في الطبيعة والغاية، فالكنيسة التي تبغي الحياة الأبدية هي مجتمع روحي. لذا كانت تنصرف إلى تنظيم كل ما يتعلّق بالضمير والإنسان الداخلي، بينما تهتمّ الدولة بأمور هذه الدنيا وحاجاتها ولا تنظّم إلا السلوك الخارجي[41]. وحده المسيح هو رأس الكنيسة وما من سلطة مدنية يمكنها ادّعاء هذا اللقب[42]. هكذا كان كارترايت والطهوريون يرفضون مبدئياً سيادة الملكة الكنسية، وهم لم يؤدّوا قَسَم السيادة إلا على مضض مرفقين إياه بتحفظات مُعبّرة[43].

= انظر، كذلك، حول الطهوريين: Pearson, *Church and State: Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism.*

(39) Thomas Cartwright, *A Reply to an Answere Made of M. Docor Whitgifte Againste the Admonition to the Parliament* ([n. p.]: [n. pb.], 1573), a été réimprimée dans: John Whitgift, *Works*, 3 vols. (Cambridge: Ed. for the Parker Society, 1851); *The Second Reply Against M. Doctor Whitgiftes Second Answer* ([n. p.]: [n. pb.], 1575), and *The Rest of the Second Reply Against M. D. Whitgiftes Second Answer* ([n. p.]: [n. pb.], 1577).

(40) Thomas Cartwright: *Disciplina Ecclesiae sacra*, traduit en anglais sous le titre *A Directory of Church-Government* (London: [n, pb.], 1644).

انظر: Pearson, *Church and State: Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, p. 257.

On attribue aussi à Travers l'ouvrage: *Ecclesiasticae disciplinae... dilucida explicatio*, traduit par Cartwright sous le titre: Walter Travers, *A Full and Plaine Declaration of Ecclesiasticall Discipline* [Translated by Thomas Cartwright] ([Heidelberg: Michael Schirat], 1574).

انظر: Scott Pearson, *Church and State: Political Aspects of Sixteenth Century Puritanism*, pp. 136 ss.

(41) Dans: Whitgift, *Works*, t. 3, pp. 65 et 416.

(42) المصدر نفسه، ص 419.

(43) حول موقفهم من القسَم، انظر: Scott Pearson, *Church and State: Political Aspect of the Sixteenth Century Puritanism* (Cambridge: University Press, 1928), pp. 54 ss.

سوى أن استقلالية الكنيسة لا تقود، برأيهم، إلى الفصل الجذري بين هذين المجتمعين اللذين يشبهان توأمي إيبوقراط إلى حد بعيد، إذ هما على درجة من الاتحاد تجعلهما معاً في السرّاء والضرّاء، والمرض والشفاء[44]، وكلاهما مرتهن للآخر. إلا أن الكنيسة، بالنسبة إلى أتباع كالفن الأمناء، هي التي تقود الدفة في نهاية المطاف. وقد كتب كارترايت بهذا الصدد يقول:

«صحيح أن من واجبنا الطاعة للرئيس المدني الذي يحكم كنيسة الله من خلال المهمة الموكلة إليه بحسب دعوته. لكن من واجبنا أن نتذكّر أن على الحكام المدنيين أن يحكموها بحسب قوانين الله المتضمنة في **الكتاب المقدس** وأنهم إذا ما كانوا مُربي الكنيسة فهم أيضاً خدّامها. هم يمسكون، طبعاً، بزمام الكنيسة، ولكن، فليتذكّروا أن من واجبهم إطاعة الكنيسة وإخضاع صولجانهم لها ووضع تيجانهم عند قدميها، وعلى حد قول النبي: «يلحسون تراب قدميك»[45]».

وكما يدعو كارترايت إلى عدم الأخذ بالمعنى الحرفي لكلماته الأخيرة، كالـ «بابويين»، كذلك لا يتراجع عن الدفاع عن حق الكنيسة في فرض نظامها التأديبي على الدولة، وإنزال الجِرم بالحكام المتعنّتين عند الحاجة وفي الحالات الخطيرة[46]. إنه نظام جنيف في زمن كالفن. فإذا ما تولّت الكنيسة توجيه الأمير ومراقبته غدا مؤهّلاً جدّاً لإدخال إصلاحات دينية جذرية إلى المملكة، على غرار ملوك العهد القديم[47]، فالمطلوب من الأمير، بحسب الطهوريين، ليس زعزعة أسس الكنيسة الأنجليكانية، وحسب، بل قلبها رأساً على عقب لمحو كل أثر «للبابوية» وفرض سيطرة المثال المشيخي بكل صرامته[48].

وخلاصة القول: إن التمييز الذي تمّ التشديد عليه مبدئيّاً بين الكنيسة والدولة، لا يهدف إلا إلى تأكيد استقلالية الكنيسة بوجه النظريات الإراستية،

---

(44) Whitgift, Ibid., t. I, p. 23.

(45) المصدر نفسه، مج 3، ص 189، والكتاب المقدس، «سفر إشعيا،» الأصحاح، الآية 23.

(46) Cartwright, *The Rest of the Second Reply Against M. D. Whitgiftes Second Answer*, p. 185.

(47) Scott Pearson, *Church and State: Political Aspect of the Sixteenth Century Puritanism*, p. 32.

(48) المصدر نفسه، ص 37 ـ 38.

فالدولة في ظل هذا النظام ليست على شيء من «التعلمُن» الذي ستصير إليه مع الانفصاليين الأصوليين لاحقاً، بل هي خاضعة لأوامر الكنيسة، وتقدّم للنظام الكنسي الدعمَ الخاص بالـ «الذراع الزمنية». إنها حارس لوحي الشريعة، ويتعيّن عليها، بالتالي، قمع الجرائم الدينية بمثل القسوة التي تُقمع بها جرائم الحق العام، فإذا ما تمت المعاقبة بقسوة ـ يشير كارترايت ـ على جرائم اللوح الأول، من عبادة أوثان وتجديف واحتقار للديانة الحقيقية، سهل قمع جرائم اللوح الثاني التي تشمل القتل والسرقة والجرائم الاجتماعية[49]. لقد نصّ العهد القديم على عقوبة الإعدام ضد عبادة الأوثان[50] والأنبياء الكذبة[51]، فلمَ ترانا نقسو أقل في عهد الشريعة الجديدة على الهراطقة ومروّجي العقائد الضالة؟ ولمَ نسامح هؤلاء المجرمين الدينين، حتى في حال التوبة التي لا تعفي الخائن والقاتل من حبل المشنقة[52]؟

لم يكن الطهوريون، بالتأكيد، آخر من طالب بتطبيق القوانين القائمة على الكاثوليك. لكن السلطة الملكية كانت تعاقب بتهمة الخيانة أولئك الذين ما كان ليجد أتباع كارترايت حرجاً في ملاحقتهم بتهمة عبادة الأوثان والهرطقة[53]، مما يخوّلنا الاستنتاج بأنهم لا يُمثّلون أي موقف متحرّر بالنسبة إلى الكنيسة القائمة. وعلى كونهم منشقين فقد كانوا يميلون إلى سياسة التماثل بصرامة تفوق ما لدى خصومهم. وقد لحظ سكوت بيرسون أنه: «لو كان الطهوريون على رأس السلطة أيام إليزابث، لكانوا قد تخطوا تعصّب السلطات التي يشجبون سلوكها»[54].

---

(49) Cartwright, *The Rest of the Second Reply Against M. D. Whitgiftes Second Answer*, pp. 117-118.

(50) الكتاب المقدس، «سفر تثنية الاشتراع»، الأصحاح 13.

(51) المصدر نفسه، «سفر زخريا،» الأصحاح 13.

(52) انظر: Cartwright, *The Rest of the Second Reply Against M. D. Whitgiftes Second Answer*, p. 115; Scott Pearson, *Thomas Cartwright and Elisabethan Puritanism (1535-1603)*, pp. 90-92, and Scott Pearson, *Church and State: Political Aspect of the Sixteenth Century Puritanism*, pp. 110-111.

(53) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, pp. 248-249.

(54) Scott Pearson, *Church and State: Political Aspect of the Sixteenth Century Puritanism*, p. 113.

أفيمكننا القول، إذاً، إنهم، من خلال دعواتهم إلى الضمير، قد ساهموا، من ناحيتهم، في تطوير التسامح بطريقة غير مباشرة[55]؟ لا يسعنا إنكار قوّة الاقتناعات الدينية وصدقها لدى هؤلاء الكالفينيين المتشدّدين، بالطبع، فقد رفعوا، باسم ضمائرهم الشخصية، اعتراضاتٍ مؤثّرة أحياناً على اضطهادات الكنيسة الأنجليكانية وجهود السلطة الملكية الرامية إلى تثبيت تماثل العبادة الرسمية في جميع أنحاء المملكة. حسبنا ما أعلنه أحدهم عام 1586:

«لا سلطة لجلالة الملكة على إلزام أحد على الإيمان بما يخالف كلام الله. كما لا يجوز لأيٍّ من رعاياها أن يؤدي واجب الطاعة لها إذا كان بفعله هذا يعرّض نفسه للهلاك. إن أجسادنا وحياتنا وممتلكاتنا كلها بتصرف جلالتها. إنها حقّاً لها بصفتنا رعاياها الصالحين. أما في ما يتعلّق بالدين، فلا يقيّد النفس الإنسانية إلا الله وكلمته المقدسة»[56].

سوى أن هذه الدعوات إلى الضمير تصب، لسوء الحظ، في اتجاه واحد لدى الطهوريين الذين فاتهم على ما يبدو، أنه قد يكون للآخرين أيضاً ضمير صالح، اعتقاداً منهم بأنهم يتفوقون على خصومهم الأنجليكان بميزة أكيدة هي ميزة الأمانة المطلقة **للكتاب المقدس** الذي يفرض نفسه على الضمير بصفته ركيزة الإيمان الموضوعية الوحيدة، فكانوا، بحكم اقتناعهم هذا، يعتبرون أن الحقيقة الأصيلة هي في حوزتهم وحدهم ويعقدون العزم على تسجيل الغلبة لها. كما إنّ مسألة الضمير الضال التي كان يطرحها الأب برسانس في أيامهم لم تكن لبّ المشكلة، في نظرهم، حيث إنها لم تنشأ، في اعتقادهم، إلا في بعض الأوساط المنحرفة عن **الكتاب المقدس**، نوعاً ما، وكانت تضمحل من تلقاء ذاتها حالما يرجَح في الضمائر داعي الاحترام المطلق لكلمة الله. وعليه، كان يستحيل على الطهوريين القبول بالحل العملي القاضي بالتسامح المتبادل، لأن مثل هذا القبول يتضمن الإقرار، شأن كاستيليون، بوجود تعابير غامضة وملتبسة في **الكتاب المقدس**، وأن الأمانة التامة **للكتاب المقدس**، بالتالي، لا يمكنها أن تكون ضمانة الحقيقة الوطيدة بالنسبة إلي الضمير. لم يكن كارترايت وأتباعه، في الواقع،

(55) إنه طرح جوردان، انظر: Jordan, Ibid., pp. 251-259.

(56) مستند مخطوط مجهول المؤلّف أورده جوردان: المصدر نفسه، ج 1، ص 254.

مدافعين عن الضمير ولا مُحامين عن **الكتاب المقدس**، فالاقتناع الشخصي، مهما بلغ، لا قيمة له، في نظرهم، ما لم ترافقه حرارة الاتحاد **بالكتاب المقدس** وحده، بصفته القاعدة الوحيدة المطلقة للإيمان المسيحي والعبادة والنظام. وهكذا لم يكن احترام الشخصية الإنسانية والضمير موضوع رهان مباشر لمقاوماتهم وصراعاتهم أيام إليزابث. أما إذا كان الطهوريون قد أسهموا في نشوء التسامح فذلك من باب الدينامية والتصلّب الجَموح. لذا كان لا بد، عاجلاً أم آجلاً، أن يُعطى هؤلاء الرجال الثابتة عزيمتهم والذين لم ينل منهم الاضطهاد، منّة الحرية على هامش الكنيسة الرسمية.

* * *

يبدو، من الوهلة الأولى، أن الموقف الذي اتخذه الانفصاليون قد شجّع على الحرية الدينية أكثر من سابقه بكثير[57]، فقد شكّل هؤلاء، على غرار الأناباتيست، نموذج الفرقة الدينية المنفصلة عن الدولة والكنيسة الرسمية، فلو كانت الكنيسة مجرّد تجمّع إراديّ من المؤمنين، لأمكنها أن تكون متشدّدة بعض الشيء في نظامها الداخلي، لكنها إذا طالبت بدعم القوانين الزمنية لها أساءت إلى ذاتها. هذا ما نستخلصه من **كتاب التعليم المسيحي** لروبرت براون: **كتاب تبيان حياة المسيحيين الحقيقيين وتقاليدهم**. لا مجال للإلزام الزمني، على ما يبدو، في هذه «الجمعية» المدعوّة كنيسة. بل كل شيء يدور بين الله والمؤمنين الذين يبغون باختيارهم التجمّع تحت سلطة القانون[58]. هذا هو، أيضاً، موضوع «بحث في الإصلاح» حيث كتب براون يقول: «إن الضمير، لا السلطة البشرية، هو الذي يقودنا إلى البحث عن ملكوت الله»[59]، فليس لنا، في ظل هذه الشروط، أن ننتظر قرار الحاكم لإصلاح الكنيسة، بل يجب مباشرته من دون انتظار أحد، بقرار حر من المؤمنين بالمسيح، إذ ليس للحكام، بصفتهم حكّاماً، أي سلطة كنسية، في الواقع:

---

(57) حول الانفصاليين والتسامح، يمكن مراجعة جوردان: المصدر نفسه، ج 1، ص 261 ـ 295.

(58) Browne, *A Book which Sheweth the Life and Manners of the True Christians*, 36e, 37e, 38e question, C. 2 et 3.

(59) Robert Browne, *A Treatise of Reformation without Tarrying for anie* ([n. p.:.n. pb.], 1582), B 3 r°.

«لا يفعلون شيئاً له علاقة بالكنيسة، ولا يهتمون إلا بالأمور المدنية، كونهم حكّاماً، أي ليس لهم على الكنيسة سلطة تخوّلهم أن يكونوا أنبياءها أو قساوستها أو ملوكها الروحيين. وليس إلا أن يحكموا الدولة من أجل تأمين رخائها وعزّتها، بصفتهم رؤساءها، ويكونَ حكمهم لها بموجب العدالة الظاهرة، وبالتعاون مع السلطة الظاهرة التي تتولّى تطبيق العقوبات الجسدية وفرض الضوابط المدنية على الرعايا. ولما كانت الكنيسة قائمة داخل الدولة، فقد لزم ألاّ تفلت من رقابة هؤلاء الحكّام في ما خصّ النظام والعدالة الظاهرة، سوى أنه ليس من حقهم أن يفرضوا الديانة على الرعايا فيؤسسوا لهم الكنائس بالقوة ويجبروهم على إطاعة الحكومة الكنسية باتخاذ الإجراءات القانونية وإنفاذ العقوبات الجزائية»[60].

قد يُستفاد من هذه الآراء أن الدولة التي باتت تختلف جذريّاً عن الكنيسة بعد تقلّصها إلى مجموعة وظائف مدنية، يجب أن تمنح حرية العبادة لمختلف الطوائف المتواجدة على أراضيها. ذلك ما سيخلص إليه أيضاً بعض الجمهوريين والمستقلين في القرن الثامن عشر. وكأنما براون الذي وضع مقدّمات هذا الاستنتاج قد توقّف في منتصف الطريق بعدما استهواه مثل ملوك إسرئيل: «هؤلاء الملوك لم يكُونوا يُكْرِهُونَ الشعب على القبول بالحكم الكنسي بإجراء القوانين أو اعتماد القوة، إنما صار بإمكانهم، بعد قبول الشعب بهذا الحكم، إعدام الذين يتخلّفون عن الموعد ولا يبحثون عن الرب»[61]. هذا ما ينبغي أن يكون عليه أيضاً الحاكم المسيحي الذي يسود على المسيحيين. إنه يستطيع إصلاح الكنيسة ومراقبة خدّامها وإبعاد الرعاة غير الأكفّاء والمهملين[62]. وفي رسالة له لاحقة إلى السيد فلاور عام 1589، يؤكّد براون بوضوح أن من واجب الحاكم السهر على النظام الديني وله سلطان القضاء التام في الشؤون الكنسية[63]. هذه التناقضات العملية يفسرها انطلاق براون من طرحين متتاليين يفترض أولهما حكومة معادية للكنيسة

---

(60) المصدر نفسه، B 3 v°.

(61) المصدر نفسه، B 2 v°.

(62) المصدر نفسه، B 1، B 3 v°.

(63) نشرت هذه الرسالة عام 1904 تحت عنوان: C. Burrage, *A New Year Guift.*

ثم أعيد نشرها في مجموعة: Robert Harrisson, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, Edited by Albert Peel and Leland H. Carlson, Elizabethan Nonconformist Texts; 2 (London: George Allen and Unwin, 1953), pp. 516-529

حول سلطة الحاكم المدني في الشؤون الكنسية، انظر الصفحة 521.

الحقيقية، كما يتصورها هو، أو غريبة عنها، من طراز حكومة إليزابث، فيكون، في هذه الحالة، انفصالياً ولا يعترف للأمير بسوى سلطة مدنية. في حين يفترض الثاني أميراً راسخاً في «الاتفاق» الذي تأسست عليه الجماعة المسيحية. إن أميراً كهذا يكون، في الوقت نفسه، مُصلِحاً دينيّاً وحارساً يسهر على النظام، من شأنه أن يتصرّف على غرار ملوك إسرائيل القدماء فيقتلع الديانات المزيفة ويفرض التماثل التام على أراضيه. ذلك ما سيكون عليه لاحقاً تفكير كثيرين من «البراونيين» أو «الجمهوريين»[64].

إن جميع الانفصاليين المعاصرين لبراون ينطلقون من هذا المفهوم الفرداني والميثاقي للكنيسة، لكنهم لا يتوصّلون، عملياً، إلى المزيد من الفصل الجذري ما بين شؤون الكنيسة وأمور الدولة. وقد لاحظ هاريسون أن:

«ملوك يهوذا كانوا يصلِحون، بموجب سلطانهم المدني، كل الأشياء القائمة خارجيّاً لاستكمال التدنيس، فيحطمون الهياكل ويقطعون الغابات ويحرقون الصور ويقتلون كهنة البعل... وإني لمقتنع بأن للحكام الآن أيضاً حق تحطيم الهياكل الوثنية وهدم الكنائس وإحراق الصور وقتل المتمرّدين الذين انتقلوا من المسيحية الحقيقية إلى عبادة الأوثان»[65].

إن الكاثوليك هم المستهدفون من خلال هذا المقطع، بكل تأكيد، فتهمة عبادة الأوثان الموجهة ضد القداس كانت مألوفة في الأوساط المُصلَحة، كما رأينا. وسيعبّر عنها أيضاً الشاعر ميلتون في أيام تشارلز الثاني[66].

(64) انظر حول هذا الموضوع آراء كل من: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, p. 275, et vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 221-222.

انظر: William Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, 3 th Ed. (London: [Methuen], 1951), pp. 228-229, et K. Rothenbücher, *Die Trennung von Staat und Kirche* (München: [Schweitzer], 1908), pp. 30-31.

(65) *A Little Treatise Upon the First Verse of the 122 Psalm* ([n. p.: n. pb.], 1583).

Nouvelle édition dans le recueil: Harrisson, *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*, pp. 70-123; passage cité p. 119.

(66) Milton, «Of True Religion,» in: John Milton, *A Complete Collection of the Historical, Political and Miscellaneous Works* (London: [n. pb.], 1738), t. 2, pp. 124-125.

وعلى غرار بارو تقريباً، يحدّد جونسون الكنيسة الحقيقية بـأنها «جمعية المؤمنين المدعوين بكلمة الرب والمنفصلين عن العالم بمسالكه المؤدية إلى الهلاك، والذين انضموا إلى شركة الإنجيل بإعلان إيمانهم طوعاً وخضوعهم للمسيح»[67]. وغنيّ عن البيان أن كنيسة كهذه هي مجرّد جمعية دينية لا علاقة لها بالدولة، ظاهرياً. بالرغم من ذلك، ظل هذان الانفصاليان يمنحان الحاكم المسيحي سلطة قمعية على «الديانات المزيفة»، إذ كتب بارو يقول: «على الأمير المسيحي أن يبشّر بإنجيل المسيح وينشره وينظّم تعليمه الصحيح وممارسته الصادقة على ما أوحى به الله. كما إنّ من واجبه مَنع كل الديانات والعبادات والطقوس الأخرى في مملكته وإلغاءها»[68] كما أصدرت جماعة جونسون الانفصالية، عام 1596، كتاباً بعنوان: **الإيمان الحقيقي** نص بنده التاسع والثلاثون على ما يلي : على الأمير «أن يبطل بسلطته كل الديانات الخاطئة وكل تزييف للعبادة الإلهية الحقيقية، وأن يدكّ المعابد والصور والهياكل والتماثيل والنقوش وسائر نُصُب الأوثان والخرافات ويبيدها بالكلية»[69].

وخلاصة القول: إنّ الانفصاليين لم يكونوا عند نهاية القرن السادس عشر دون الطهوريين تعصّباً. وهم، أغلب الظن، لم يخرجوا على الكنيسة القائمة بهدف تشكيل فرقة دينية حرّة ومستقلّة عن الدولة، بشكل نهائيّ، لكنهم كانوا يريدون تعجيل إصلاح العبادات، فقط، وهو أمر كان يبدو لهم مستحيلاً في حال بقائهم متحدين بالكنيسة الرسمية، كما يريد الطهوريون، فكان في نيتهم، بعد إنجاز الإصلاح، أن يعودوا إلى الهدف الكالفيني كي يحكموا الربط مجدّداً، وبصورة أوثق هذه المرة، بين الكنيسة والدولة. إن تلميحاتهم المتكرّرة إلى الشريعة اليهودية لا تترك لنا مجالاً للشك حول هذه النقطة، من هنا كان هؤلاء الانفصاليون لدى مطالبتهم بالحرية الدينية لا يستبعدون مبدأ التماثل بأي وجه من الوجوه. على أن ظهورهم شكّل، برغم ذلك كله، محطة مهمة في تاريخ التسامح

---

(67) Francis Johnson, *An Answer to Maister H. Jacob* ([Middelburgh]: [n. pb.], 1600), p. 196.

(68) *Mr Henry Barrowes Platform* (Londres: [n. pb.], 1593), E 4.

(69) «A True Confession of Faith,» art. 39, cité par Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, p. 293; sur ces documents voir le même ouvrage, p. 286, note 5.

في إنجلترا، فقد استعادوا، على نحو شبه واعٍ، مفهوم الأناباتيست للكنيسة كتجمّع محض إرادي واتحاد ديني حر وتجمّع «طهوري» في عالم خاطئ. ولئن لم يستخلصوا منه كل النتائج فقد تسنّى لهم تحديده بوضوح بحيث إن آخرين سيستعيدونه في القرن الثامن عشر في معرض الدفاع عن الحرية الدينية الكاملة لجميع الكنائس والبدع مع الإبقاء على الفصل التام بين الكنيسة والدولة.

الفصل السادس

المدافعون عن الأنجليكانية

والتسامح في عهد إليزابث

كان اضطهاد الكاثوليك والطهوريين والانفصاليين في عهد إليزابث يلقى مساندة مستمرة من قبل الكنيسة القائمة. لكن من حقنا التساؤل عمّا إذا كان بين ممثلي الأنجليكانية من يميل إلى تأييد الحرية الدينية ويعمل على تخفيف التصلّب في شأن الامتثالية والوحدة الخارجية.

1 ـ جون ويتغيفت، رئيس أساقفة كانتربري، منظّر كنيسة الدولة

يبدو أن نموذج التعصّب الأكمل قد تجسّد بشخص جون ويتغيفت، رئيس أساقفة كانتربري منذ العام 1583 وحتى وفاته عام 1604[1]. وإذا كان، كما رأينا، كبير المحققين النظاميين فإن سجاله مع كارترايت قد جعل منه منظّراً لكنيسة الدولة. كان ويتغيفت يرى أن الطهوريين، يضاهون الكاثوليك والأناباتيست خطورة[2]، آخذاً على الفريقين إدخالهما الانقسام المشؤوم بين الكنيسة والدولة اللتين يعتبرهما مكوّنين لواقع عينيّ واحد، وقد كتب يقول: «لا فرق عندي،

(1) لا يوجد حتى الآن دراسة وافية عن ويتغيفت. لكننا نجد بعض الإشارات في الأعمال التي سبق أن ذكرناها لكل من أ. سكوت بيرسان وجوردان وألن. أيضاً يمكن العودة إلى: Helmut Kressner, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums,* Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; no. 170 (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1953), pp. 99-134, and John Whitgift, *Works*, 3 vols. (Cambridge: Ed. for the Parker Society, 1851).

(2) Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England,* vol. 1, p. 138.

على الإطلاق، ما بين دولة مسيحية وكنيسة المسيح»[3]. إن وجوه الشبه واضحة بين نظرية ويتغيفت حول ثنائية السيادة الملكية السياسية والدينية والنظرية التي عبّر عنهما ستيفان غاردنر وجون بكينسو في مؤلّفاتهما السابقة[4]، وإن يكن ممثلا كنيستي برن وزوريخ، فولفغانغ موسكولوس ورودولف غوالتر، كما يشير هـ. كريسنر، قد مارسا تأثيراً أكيداً وأكثر وضوحاً على كبير أساقفة الكنيسة الأنجليكانية [5]. هذان اللاهوتيان اللذان سبق أن أشرنا إلى تأثيرهما في البلاد الواطئة[6]، كانا قد عملا في اتجاه الإصلاح الزفنغلي الذي انطبع منذ نشأته بالسياسة[7]. من هنا جاءت معارضتهما لنظريات جنيف لا تقل شدة عما ستكون عليه معارضة ويتغيفت لنظريات كارترايت. لقد أكّدا أن دستور الكنيسة ليس ثابتاً ولا يسعنا اعتبار تقليد المسيحية الأولي نموذجاً يحتذى في هذا الموضوع. فالكنيسة، بحسب قولهما، لم يكن بوسعها في زمن المسيح إلا أن تنظّم نفسها على نحو استقلالي وبمعزل عن الدولة التي ظلت وثنية. لكن الأمر تبدّل مع قيام الأمراء المسيحيين، فلمَ الفصل بين ما يجب أن يكون وثيق الوحدة تحت سلطانهم المطلق؟ فإن يكن من مثال يحتذى فليس هو مثال الكنيسة الرسولية بل المملكة الداودية أيام شعب الله القديم[8]. لم يقوَ ويتغيفت على التغافل عن هذين الكاتبين المؤيّدين كل التأييد لقضيته فاستشهد بهم علانية في سجاله مع كارترايت[9]. كما كان يأخذ على خصمه، بالمقابل، وضع دولة إنجلترا المسيحية على قدم المساواة مع دولة الأتراك والوثنيين: «يُنشيء كارترايت التمييز في مقاطع عديدة بين كنيسة المسيح والجماعة المسيحية الخاضعة لحكم أمير مسيحي كما لو كان أمام كنيسة مسيحية ودولة وثنية يحكمها أمير وثني جائر، فيفصل بين الدولة

---

(3) Whitgift, *Works*, t. 3, p. 313.

(4) انظر ص 929 ـ 930 من هذا الكتاب.

(5) Kressner, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, pp. 114 ss.

(6) انظر ص 843 وما يليها من هذا الكتاب.

(7) كان زفنغلي قد كتب في مقدمة تفسير إرميا النبي: «يجب ألا تفترق المدينة المسيحية في شيء عن الكنيسة المسيحية»، انظر ص 397 ـ 399 من هذا الكتاب.

(8) Wolfgang Musculus, *Loci theologici* (Bâle: [n. pb.], 1560), pp. 632-634

حول موسكولوس وغوالتر، انظر: Kressner, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, pp. 64-66 et 92-93.

(9) انظر: المصدر نفسه، ص 115 ـ 118.

الإنجليزية والكنيسة الأنجليكانية على غرار الفصل في تركيا ما بين الدولة التركية والكنيسة المسيحية»[10]. لكن اهتمام ويتغيفت يبقى، بالرغم من هذا الكلام، يتمحور حول سيادة الأمير السياسية أكثر من مهمته الدينية. إنه، بالدرجة الأولى، ذلك المدافع عن السيادة الملكية والداعية الحازم للحق في القدسيات[11].

يمكننا كذلك الإشارة إلى مفارقة مثيرة بين إنجلترا وهولندا لجهة استخدام غوالتر وموسكولوس، فقد عمد الليبراليون في البلاد الواطئة إلى الاستشهاد بهما بهدف التصدّي لطغيان الرعاة الكالفينيين بفكر أكثر تفهّماً هو فكر الحكّام العلمانيين[12]، في حين استعان بهما ويتغيفت في إنجلترا كي يبرّر اضطهاد الكنائس المنشقة باسم الامتثالية الرسمية، إذ كان يرى في تكاثر الفرق مصدراً للفوضويّة والديمقراطية، وتهديداً مباشراً لوحدة الدولة[13]. لكن غموض «الإراستية» الأساسي يبررهذا التناقض بيسر. فإذا كانت الديانة من اختصاص سيادة الأمير، فقد باتت مصلحة الدولة وحدها تقرّر التسامح أو الاضطهاد، بالتناوب، تبعاً للظروف.

2 ـ عقيدة ريتشارد هوكر حول الكنيسة والدولة

تقترب مواقف اللاهوتي الشهير ريتشارد هوكر العقائدية من مواقف ويتغيفت إلى حدّ بعيد، لكنّها تفوقها تنظيماً وتنوّعاً[14]. ولد هوكر في هيفتري (Heavitree) على مقربة من إكستير (Exeter)، عام 1554. تخرّج من أكسفورد، حيث كان طالباً

(10) Whitgift, *Works*, t. 3, p. 297.

(11) انظر: Kressner, Ibid., pp. 131-133.

(12) انظر ص 841 وما يليها من هذا الكتاب.

(13) المصدر نفسه، ص 111 ـ 113، و Whitgift, *Works*, t. 3, p. 9.

(14) من الدراسات الكثيرة الموضوعة حول هوكر: Alessandro Passerin d'Entrèves, *Riccardo Hooker, contributo alla teoria e alla storia del diritto naturale*, R. Università di Torino. Memorie dell'Istituto giurdico. ser. II, memoria XXII (Torino: Istituto giuridico della R. Università, 1932); Gottfried Michaelis, *Richard Hooker als politischer Denker*, Historische Studien. Heft 225 (Berlin: E. Ebering, 1933); C. Looten, «Un Avocat de l'église anglicane, Richard Hooker,» *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 33 (1937), pp. 485-534; F. J. Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, Publications; N. S; 47 (London: S. P. C. K., 1949), and Peter Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought* (London: Routledge and Kegan Paul, =1952).

مجلّياً، عام 1577. ثم عيّن واعظاً في كنيسة سان ـ بول في لندن عام 1581، وأصبح «المتقدّم بين خدّام المعبد» عام 1585. دخل في سجال مع أستاذ آخر هو الطهوري الشهير والتر ترافرز. لكن هذه المشادات أنهكته، فانتقل بعد موافقة ويتغيفت إلى خدمة رعية بوسكمب الصغيرة في ويلتشاير حيث وضع مؤلّفه الشهير: **في قوانين السياسة الكنسية**(15) الذي صدرت أجزاؤه الأربعة الأولى عام 1593، ثم صدر خامسها عام 1597. توفي هوكر عام 1600 قبل أن يكتمل صدور أجزاء مؤلّفه، حيث إن الجزءين السادس والثامن لم يظهرا قبل العام 1648، والسابع سينتظر حتى العام 1662(16).

هذا الدفاع عن الكنيسة الأنجليكانية هو، بدون شك، عرض جدلي لكنه يتميز برواق الأسلوب ووفرة المعلومات. وهو موجّه ضد الطهوريين الطامحين إلى فرض تشريع جنيف الكنسي(17) على إنجلترا أكثرَ منه ضد الكاثوليك الرومانيين واليسوعيين، إذ نراه يبرّر شرعية القوانين الإنجليزية الخاصة بالكنيسة، وضرورة مراعاتها(18). ذلك ما قاد هوكر إلى التبسّط في شرح آرائه في القانون ونشوء المجتمع السياسي وسلطة الحكّام. وهكذا تسنّى له أن ينظّم بحثاً حقيقيّاً في السياسة يستوحي الكثير من أرسطو والقديس توما الأكويني واللاهوتيين المدرسيين(19). والملاحظ، على وجه الخصوص، أن المؤلف لا يخشى أن

= Bon résumé de la doctrine politique de Hooker, dans: William Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, 3 th Ed. (London: [Methuen], 1951), pp. 184-198 and 239-241. Sur Hooker et la tolérance, voir Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, pp. 222-232.

(15) لقد اعتمدنا طبعة: Richard Hooker, *The Works of Mr. Richard Hooker*, 3 vols., 7 th Ed. (Oxford: Clarendon Press, 1888).

(16) حول صحة هذين الكتابين، انظر: Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, pp. 41 ss.

(17) المصدر نفسه، ص 61 ـ 62.

(18) *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, préface, VII, 1, et t. 1, p. 171.

(19) انظر: Allen, *An Admonition to the Nobility and People of England and Ireland: Concerning the Present Warres Made for the Execution of his Holines Sentence*, pp. 186 ss.; Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought*, chap., II, «Hooker and Saint Thomas», pp. 29 ss.,

انظر ص 175 وما يليها. كتب ف. ج. شورلي: «هذه الميول إلى الفلسفة المدرسية تظهر تناقضاً فاضحاً مع الفكر البروتستانتي»، انظر: Shirley, Ibid., p. 90.

يؤسس السلطة السياسية على الشعب، بالتوافق مع لاهوتيي عصره الكاثوليك[20]. وبالتالي، فهو لا يؤيّد، إطلاقاً، حق الأمراء الإلـهي الذي سيدافع عنه الملك جاك الأول بعد سنوات. وإذا كان قد افترق عن كل من المدرسيين والطهورين، فذلك، فقط، في موضوع الكنيسة وعلاقاتها مع الدولة. وليس ليصعب على لاهوتيّ مثل سواريز (Suarez) أن يقبل في عالم يغيب عنه الوحي فكرة تفويض المجتمع السياسي السيادة المدنية والسلطة الدينية إلى شخص واحد[21]، ففي رأيه أن الولاية الدينية في الدولة القديمة تعود في جزء منها إلى هذه الفرضية، وكذلك ولاية ملوك اليهود، نظراً إلى عيوب الشريعة القديمة وطابعها المؤقت. في حين يلاحظ بلّرمينو وسواريز مع مجمل التقليد الكاثوليكي أن اكتمال الوحي الذي حمله المسيح إلى العالم قد حتّم سيادة الكنيسة وتميّزها عن الدولة منذ ذلك الحين. أما هوكر المدافع عن السيادة الملكية فيرفض اتباع المدرسيين واستنتاجاتهم الراديكالية حول تميّز المجتمعين، فهو يعتقد أن كل دولة هي كنيسة، بالفعل، فإذا كانت مسيحية صارت هي الكنيسة الحقيقية:

«في هذه الحالة، ما من إنسان في كنيسة إنجلترا إلا وهو، في الآن ذاته، عضو من الأمة. والعكس أيضاً صحيح. أي ما من عضو في الأمة إلا وهو عضو في كنيسة إنجلترا، ففي المثلّث تكون القاعدة مختلفة عن الضلعين الآخرين، على أن الخط الواحد يمكنه أن يكون قاعدة وضلعاً في آن. إنه في الأصل ضلع، لكنه يصبح قاعدة متى حمل بحكم موقعه الضلعين الآخرين. تماماً كما يضمن بعض المزايا والوظائف إعطاء اسم دولة أو قومية إلى أكثر من جماعة، وبعضها الآخر اسم كنيسة، بحيث يمكن للجماعة الواحدة أن تكون في الآن ذاته هذه وتلك. ذلك ما يحصل عندنا، بالضبط، حيث لا يسعنا أن ننكر أن شخصاً ينتمي إلى الكنيسة ينتمي إلى الدولة في الوقت عينه»[22].

(20) *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 10, 8; t. I, pp. 5-246; III, 2, 5, et III, pp. 343-344.

(21) Suarez: *De Legibus*, IV, 2; *Opera omnia*, éd., Vivès, t. V, pp. 331-333. Du même, *Defensio fidei*, III, 9, et t. XXIV, p. 249.

انظر: Saint Thomas, *De Regimine Principum*, I, 14.

(22) *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, I, 2; t. 3, p. 330.

فإذا لم تكن الكنيسة والدولة إلا مظهرين مختلفين لجسم سياسي واحد، فإن القوانين الكنسية، شأن القوانين المدنية، تستمدّ كل قوتها من السلطة الموجودة في جسم الأمة السياسي والممثلة بشخص الملك، فمن الضروري مراعاتهما بدقة[23]، إذ إن واجب الامتثالية الدينية لا يقلّ إلحاحاً عن واجب الامتثالية المدنية، ولا يفلت منه طهوري ولا كاثوليكي.

بهذه الاستنتاجات العملية ينضمّ هوكر إلى ويتغيفت، رئيس أساقفة كانتربري، فهو لا يقلّ تعصّباً عن رئيسه في كل ما يتعلّق بشؤون العبادة الخارجية والنظام[24]، ولا يتصوّر، على ما يبدو، أن حرية الضمير التي يوافق عليها مبدئيّاً يمكن أن يُعطّلها هذا «الامتثال الخارجي» الملزِم، على نحو خطير. ولما كان الطهوريون يطمحون إلى مجابهة تقاليد الكنيسة الأنجليكانية، بحجة الأمانة المطلقة لحرفية التوراة، فإن هوكر يجيبهم بأنه ما من شيء محدد، تماماً في **الكتاب المقدس**، لا بالنسبة إلى تكوين الكنيسة الخارجي ولا بالنسبة إلى احتفالات العبادة، فيحق للملك، بالتالي، أن يحدّد هذه الممارسات الليتورجية، أو غيرها، بما يتفق وحاجات الكنيسة بحسب الأزمنة والبلدان[25]. وهكذا لا نكون قد مسسنا بجوهر الإيمان بل بأعراضه، ومن الضروري أن نخضع جميعنا لهذه الممارسات تجنّباً للفوضى والانشقاق[26].

* * *

كان تعصّب هوكر الشديد ينبع من اهتمامه بالنظام واحترام القوانين، لكنه، في الشأن العقائدي، كان يتجه نحو مثال «التفهّم» الذي ستدعو إليه في القرن السابع عشر أعداد من المدافعين عن الأنجليكانية، فقد كانت الكنيسة الأنجليكانية بحد ذاتها تسوية بين الكثلكة والتيارات المختلفة المنبثقة عن الإصلاح ما يفسر الميل المبكر لدى محامي الأنجليكانية إلى مثل هذه الليبرالية المذهبية، أو «الميوعية» التي تتماشى، في نظرهم، مع احترام المظاهر والممارسات الخارجية. لقد كانوا «إراستيين» في السياسة، أما على الصعيد العقائدي، فكانوا ميالين إلى التساهل شريطة ألا يطرأ أي تبديل على النظام القائم. لقد طالعنا هوكر في مستهل

(23) المصدر نفسه، VIII، 6، 11، ومج 3، ص 411 ـ 412.

(24) المصدر نفسه، V، 68، 7، مج 2، ص 371 ـ 372.

(25) المصدر نفسه، III، 2 ـ 4، مج 1، ص 352 ـ 358.

(26) المصدر نفسه، V، 10، 1، مج 2، ص 41.

الكتاب الثالث من مؤلفه، تحديداً، بالطرح الآتي: من هم أعضاء الكنيسة؟ والموضوع لا ينحصر في تفكيره بالكنيسة الأنجليكانية بل يشمل الكنيسة جمعاء، فهذه الأخيرة، بصفتها كنيسة سريّة، أي جسد المسيح، هي غير منظورة والله وحده يعرفها[27]. لكنها منظورة أيضاً. وكونها كذلك يجعل منها كنيسة واحدة، على الرغم من الأشكال المحلية المختلفة التي تتمظهر بها والفساد الذي أدرك بعض أجزائها بنسب تتفاوت خطورة، فكيف يمكننا التعرّف إلى أعضائها؟ على هذا السؤال يجيب هوكر:

«إن أبناء الكنيسة موسومون بهذه العلامة: «رب واحد، إيمان واحد، معمودية واحدة»[28]. وكل الموسومين بهذه العلامات تعترف بهم الكنيسة أبناء لها، ولا تعتبر غرباء إلا من كانوا يفتقرون إليها، فالمغاربة واليهود والوثنيون هم خارج الكنيسة لافتقارهم إلى هذه العلامات. وبالعكس، لا يمكننا إنكار انتماء الآخرين إلى الكنيسة المنظورة طالما أن هذه العلامات باقية فيهم...، فإذا اعترفوا علناً أنهم مسيحيون كانوا ينتمون حكماً إلى كنيسة المسيح المنظورة. والمسيحيون بالاعتراف العلني هم جميع الذين يملكون هذه العلامات الفارقة المشار إليها، سواء كانوا عبدة أوثان كافرين أم هراطقة أشراراً أم أشخاصاً يستحقون الحِرم، أم محرومين بسبب عدم نزاهتهم المعروفة»[29].

ولكن، ماذا بشأن الكنيسة الكاثوليكية؟ لم يكن هوكر يجهل مدى الحقد المنصبّ عليها سواء من جهة الكنيسة الأنجليكانية أم من جهة الطهوريين والانفصاليين، لكن ذلك لم يمنعه من الدفاع بشجاعة عن طرحه العام بالنسبة إلى هذه الكنيسة:

«يجدر بنا، مهما ابتعدنا عنها شرعياً، أن نبقى على شراكة مع أعضائها، فكما يقول الرسول عن الإسرائيليين إنهم، من وجهة نظر معينة، أعداء الله، ومن وجهة أخرى أحباء الله[30]، كذلك لا نجرؤ على القول إننا على شراكة مع روما بسبب فسادها الكبير والخطير، سوى أن أمانة أعضائها الثابتة على النقاط

(27) المصدر نفسه، III، 1، 2، مج 1، ص 338 ـ 339.

(28) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 4، الآية 5

(29) *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, III, 1, 2; t. 1, pp. 338-339.

(30) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 15، الآية 6.

الأساسية للحقيقة المسيحية تجعلنا نقرّ بطيبة خاطر أنهم ينتمون إلى عائلة يسوع المسيح. ولما كنا على اتحاد معهم في ما مضى، فإنّا نتضرّع إلى الله القدير بحرارة كي يقبلوا، أخيراً، بالاقتداء بنا وإصلاح نفوسهم بما لا يدع مجالاً لأي خلاف بيننا فـ «نتمكّن جميعاً من تمجيد الله أبي ربنا يسوع المسيح بقلب واحد ولسان واحد»[31] ونكون كنيسته[32].

بذلك يتصدّى هوكر، كما يقرّ في تتمة هذا المقطع، للمنشقين المتصلّبين من أبناء عصره. هؤلاء لم يضنّوا على الكنيسة الرومانية وحدها بتسمية كنيسة بل على الكنيسة الأنجليكانية أيضاً، بسبب فسادها[33]، مما فرض نهج «التفهّم» على المدافعين عن الكنيسة القائمة من أجل محاربة نظام الكنيسة ـ الفرقة الذي أخذ ينتشر ويتسع. كان هوكر يدافع عن هذا النهج منذ العام 1586، يوم كان « المتقدّم بين خدام الهيكل»، في خطبة له حول التبرير والأعمال[34]. وقد تركّز طرحه يومها على المسألة الآتية: «هل تشكل عقيدة روما نقضاً مباشراً لركائز إيماننا في ما خصّ مسألة الخلاص بالأعمال»[35]؟ وكان جوابه أن العقيدة الرومانية هي ضلالة خطيرة، فهل من شأنها أن تزعزع أساس الإيمان؟ ليس بالتأكيد. يمكننا الاستشهاد بمرجعيات عديدة من الإصلاح دعماً لجواب مؤيّد[36]. لكن زعزعة ركائز الإيمان، في الواقع، شيء، وإضافة ضلالات جديدة عليه هي شيء آخر. إن النصح بالختان الذي حلّت المعمودية محله نهائياً يعني زعزعة ركائز الإيمان، أما إضافة عقيدة الخلاص بالأعمال إلى عقيدة الخلاص بالإيمان فهي خطأ جسيم لا يتمثل في هدم ركائز الإيمان بل في تشييد هيكلية بغيضة على ركائز ثابتة[37].

---

(31) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 15، الآية 6.

(32) Hooker, Ibid., p. 347.

(33) يقصد البراونيين الذين يفضحهم هوكر في تمهيد كتابه: المصدر نفسه، تمهيد، VIII، 1، ومج 1، ص 174 ـ 177.

(34) نجد هذه الخطبة كاملة في نهاية طبعة: المصدر نفسه، مج 3، ص 483 ـ 547.

(35) Hooker, «*Sermon* II, nº 26,» dans: Hooker, *Of the Laws of Ecclesiatical Polity*, t. 3, p. 524.

(36) «*Sermon* II, nº 27,» dans: Hooker, *Of the Laws of Ecclesiatical Polity*, t. 3, pp. 525-527.

(37) «*Sermon* II, nº 29-30,» dans: Ibid., t. 3, pp. 528-530.

يُلمح هوكر، بدون شك، إلى مقطع شهير مأخوذ من الكتاب المقدس، «الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس،» الأصحاح 3، الآيات 10 ـ 15. لكن الناشر لم يأتِ على ذكره.

من هنا يمكن الاستنتاج بأن الكنيسة الرومانية هي كنيسة «ضعيفة القدرة»[38]، كنيسة «مخرّبة»[39]، لكنها ما زالت، على الرغم من أخطائها، تحتفظ بركائز العقيدة الخلاصية[40]، وما زال الخلاص ممكناً للمنتمين إليها، كما كان ممكناً قبل الإصلاح لكل الذين اعتنقوا معتقداتها عن حسن نية:

«فلنفترض أن رجلاً، كاردينالاً أو بابا، قاده الأسى في نهاية حياته إلى معرفة حقيقته، بصورة أفضل. وبعدما ملأ الله قلبه بالتوبة عن كل خطاياه، والمحبة لإنجيل المسيح، انفتحت عيناه على رؤية الحقيقة وانطلق لسانه ينكر كل هرطقة وضلال. . .، فهل أبيح لنفسي الاعتقاد أن هذا الرجل لا يجرؤ بسبب هذا الضلال حتى على لمس طرف رداء المسيح[41]، وإن فعل، فلا أمل في أن تخرج من المسيح قوة تخلّصه؟. .. لا. غير أني، لا أخشى القول لكاردينال أو بابا في هذه الحالة: تَعَزَّ، فإن علاقتنا هي مع إلـه رحيم مستعد لجعلنا نُصيب من القليل الذي في حوزتنا كل ربح وفير، وليست مع مُغالِط سفسطائي يستنتج الأسوأ من أخطائنا. وحريّ بي الاعتراف، يختتم هوكر، بأني إذا ما كنت أخطىء باعتقادي أن الله هو من الرحمة بحيث يخلّص البشر رغم خيانتهم له، فإن خطأي هذا هو أعظم تعزية لي»[42].

لا نزعم أن هذا اللاهوتي الأنجليكاني الشهير هو أحد المدافعين عن التسامح لأنه لم يطالب يوماً بإبطال القوانين الجائرة المشرّعة ضد الكاثوليك والانفصاليين، ولكننا نستشف في أعماله لهجة جديدة لم نعهدها لدى أخصامه الطهوريين، ولا عند الأنجليكانيين أمثال ويتغيفت. إن آراءه في الكنيسة تقرّبه من الإيرينيين ومنظّري العقائد الأساسية، وقد أشاعت آراؤه بعض التهدئة في مزايدة

---

(38) المصدر نفسه، «سفر رؤيا يوحنا،» الأصحاح 3، الآية 8.

(39) كان كالفن قد بعث في التاسع من كانون الأول/ ديسمبر عام 1549 برسالة إلى ليليو سوتسيني يقول فيها: «قد تكون الكنيسة على شيء من النقص، لكن الكنيسة المنحرفة والمشوّهة هي تلك الباقية داخل المؤسسة البابوية»، انظر: Ep. 104, cité par l'éditeur de: *Of the Laws of Ecclesiatical Polity*, t. 3, p. 525, note 2.

(40) «*Sermon* II, 30,» dans: *Of the Laws of Ecclesiatical Polity*, t. 3, pp. 529-530.

(41) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 9، الآية 21.

(42) «*Sermon* II, 35,» dans: *Of the Laws of Ecclesiatical Polity*, t. 3, pp. 541-543.

Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, pp. 228 ss.

التعصّب التي ميّزت عهد إليزابث، إذ كانت تلتمس تليين النظام القائم، ولو لم تعلن ذلك للملأ[43].

3 ـ وجهة نظر علماني: إدوين سانديز

لم يكن إدوين سانديز (Edwin Sandys) (1561 ـ 1629) لاهوتياً نظير هوكر، لكنه كان تلميذه الذي تأثّر به في أكسفورد ولم ينتظم في سلك الكهنوت، مع أنه كان ابن رئيس أساقفة يورك. كان من كبار الرحالة، وقد جاب بين عامي 1593 و1599 كلاً من إيطاليا وإسبانيا وألمانيا وفرنسا، على التوالي، مدوّناً ملاحظاته في كتاب أصدره عام 1605 بعنوان: **مرآة أوروبا أو دراسة حول وضع الدين في الجزء الغربي من العالم**، ثم عاد فتنصّل منه، ولن تصدر طبعته النهائية إلا سنة وفاته (1629). اكتسب هذا الكتاب شهرة واسعة نظراً إلى موضوعيّته واعتداله[44]، وقد أعيدت طباعته مراراً، كما تمّت ترجمته إلى الفرنسية (1626) والإيطالية (1625) والهولندية (1675). أما هدف المؤلّف منه فكان، أولاً، وصف حالة الديانة كما أتيح له مشاهدتها أثناء أسفاره في أوروبا، ثمّ السعي إلى تبيان «نسبة الأمل في توحيد قسم من الفرق المنفصلة، على الأقل، والوسائل الأكثر ملاءمة لذلك، لأن الاتحاد الشامل يبقى أمراً مشتهىً أكثر منه مرتجىً»[45]. كان سانديز إيرينياً، نظير هوكر، تعنيه وحدة المسيحيين أكثر من التسامح المدني بين الطوائف المتنافسة. كما إنه لا يأتي على ذكر إنجلترا، ويستوحي مواقفه، بالدرجة الأولى، من الاستنتاجات التي تكوّنت لديه من خلال استطلاعه أحوال البلدان الأوروبية.

---

(43) انظر: يعتبر جوردان هوكر بعد بوكل رائداً، إلى حدّ ما، للعقلانية. لكن في القول مبالغة، فإذا كان قد حارب ضد احتقار العقل البشري الذي ينادي به الطهوريون، فإنه يأخذ بنظرية القديس توما والمدرسيين في العقل، عن كثب. انظربهذا الخصوص: Peter Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952), chap. 2: «Hooker and saint Thomas», pp. 29 ss., et la note 2 de la page 124.

(44) حول هذا الكتاب، يمكن مراجعة: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, note 1, et Allen, *English Political Thought, (1603-1660)*, p. 242, note 1,

لقد اعتمدنا الطبعة الفرنسية العائدة إلى سنة 1638 (لندن). وكانت ترجمته الفرنسية قد ظهرت في جنيف عام 1626 بعنوان: (Sandys, Edwin) *Relation de l'estat de la religion* (Genève: [n. pb.], 1626).

(45) المصدر نفسه، الفصل الأول، ص 2، والطبعة الإنجليزية ص 2.

لقد أمكنه في فرنسا، خصوصاً، أن يتبيّن فئة ثالثة وسطية بين المتطرّفين البابويين والهوغونو، هي جماعة «السياسيين» أو الملكيين الذين يؤيّد مسعاهم الهادف إلى اعتبار الملك «قائد الجميع الأوحد» لا رئيساً لفرقة دينية[46]. كما هنأ نفسه على قرار نانت الذي وضع نظاماً للكنائس البروتستانتية. ولم يخفِ تعاطفه، أخيراً، «مع الرجال الأخلاقيين أو العلمانيين الحكماء والأفاضل الذين لا يعيرون كبير أهمية لتنوّع الآراء ما دامت تفصل بين هؤلاء الذين تجمعهم سويّة روابط محبة الله والاتفاق على العقائد الأساسية للديانة المسيحية»[47].

إن الفصل الثامن والثلاثين من كتاب سانديز: **الاتحاد في الديانة**[48]، يصب في هذا الاتجاه بالذات، فالاتحاد، بحسب قوله، لا يتحقّق بالقوة، فهل عساه يتحقّق بحكم الضرورة بسبب الهجمات التركية ضد الدول المسيحية؟ نشك في ذلك، لأن قوّة الأتراك ليست بنسبة ما تبدو عليه[49]، فلا يبقى غير الاتحاد بالمحبة والحقيقة بفضل تنازلات متبادلة حول نقاط غير جوهرية: «فمتى تمّت تسوية الأمور على هذا النحو بين الطرفين أمكن وضع قانون إيمان شامل وموسّع، أو موجز للعقائد الإيمانية... يضمّ كل ما يمكن استخلاصه من النقاط المتفق عليها، وتقديمها إلى المسيحية جمعاء». أما ما تبقى فيترك للنقاش بين المدارس[50]. ومن أجل تحقيق هذا العمل التوحيدي، يقترح سانديزعقد مجمع عام، في البداية، ثم قيام الأمراء بنشاط مدروس، «في حال معارضة البابا هذا العمل المقدس». ولعلنا، بعد الذي ذكرنا، نتوقع منه ثناء على السلطات الزمنية في ممارستها لمهامها الدينية.

لقد كان هذا الرحالة، في الواقع، يمتلك من الخبرة الواسعة في السياسة الأوروبية ما يكفي لعدم وقوعه فريسة الوهم في هذه القضية:

«ولكن أين هم، لسوء الحظ، هؤلاء الأمراء؟ هؤلاء يحلمون حقّاً،

---

(46) المصدر نفسه، الفصل 36، ص 243 ـ 245، والفصل XXVI، ص 260 ـ 262 من الطبعة الإنجليزية.

(47) المصدر نفسه، ص 245 وص 262 ـ 263 من الطبعة الإنجليزية.

(48) المصدر نفسه، ص 257 وص 277 وما يليها من الطبعة الإنجليزية.

(49) المصدر نفسه، ص 272 وما يليها والطبعة الإنجليزية ص 295.

(50) المصدر نفسه، ص 263 من الطبعة الإنجليزية.

ويخترعون عالماً قادماً من عصر ذهبي وأزمنة بطولية مقنعين أنفسهم بأن الأمراء الحقيقيين يقطعون نومهم الهنيء جاهدين إلى تحقيق هذا المسعى. لو كان لنا اليوم مثيل للملك داود في إسبانيا والملك يوشيّا في فرنسا والملك حزقّيا في إيطاليا والملك قسطنطين في ألمانيا لحسمت القضية وانتهى الأمر. ولكن يجب التعاطي مع البشر على ما هم عليه اليوم».

وبكلام آخر، كل ما يمكن تمنيه الآن «هو إبقاء الوضع السياسي على حال مقبولة نوعاً ما من دون أن نأمل يوماً في اهتمام الأمراء بإصلاح الكنيسة، ولا حتى في وحدة الحالة الكنسية حيث عادت الانشقاقات ولا زالت تعود على العديد من الناس بفوائد جمة»[51]. وقد بدا سانديز، بصفته مواطناً من رعايا إليزابث، شديد التشاؤم بالنسبة إلى ما يمكن أن تتوقّعه الديانة من الأمراء. ولعل ذلك يكون وراء تأجيله نشر كتابه إلى ما بعد وفاة الملكة.

مجمع يستحيل انعقاده، وأمراء رجحت لديهم كفة السياسة على كفة الدين، فأي حظ في النجاح يبقى لاتحاد المسيحيين؟ وإذا كانت القوّة مستبعدة، فلمَ لا يتمّ اللجوء إلى الإقناع وحده والمناقشة الحرّة والصريحة؟ فـ «الحقيقة أقوى بما لا يُقاس من الضلال بعديده وعتاده ما دام الله بجانبها يباركها ويؤازرها، وما دامت السماء والأرض وكل المخلوقات تشهد لها. في حين أن الضلال يذبح نفسه بتناقضاته وكراهياته»[52]. إن سانديز يلوم الكاثوليك على عدم اكتفائهم بهذا السلاح الروحي للدفاع عن قضيتهم، لكنه يدرك تماماً أن جميع أنواع الأهواء وأعمال العنف لدى أبناء دينه غالباً ما تفسد الرسالة المسيحية الخالصة. أخيراً يَكِلُ المؤلّف أمره إلى العناية الإلهية كي تحقق ما يبدو تحقيقه مستحيلاً على الإنسان، أي الاتحاد في الحق عن طريق المحبة[53].

تطالعنا في بحث سانديز نبرات هوكر وفرانسوا جون[54] (Jon). تلك العلامة الإيرينية السلامية جاءت بارزة بنسبة ندرتها في إنجلترا آنذاك، فقد كانت مملكة إليزابث تشكّل إحدى أكثر الممالك تعصّباً في أوروبا بامتثاليتها الصارمة

---

(51) المصدر نفسه، ص 270 وص 293 ـ 294 من الطبعة الإنجليزية.

(52) المصدر نفسه، ص 278 وص 303 من الطبعة الإنجليزية.

(53) المصدر نفسه، ص 285 وص 309 من الطبعة الإنجليزية.

(54) انظر ص 850 ـ 852 من هذا الكتاب.

واضطهاداتها الدموية ضد الكاثوليك والمنشقين عن الإصلاح. ذلك أن تطبيق مبدأ الكنيسة ـ الدولة فيها، فاق ما هو عليه في ألمانيا أو المقاطعات المتحدة، إلى حد كبير، وقد ظل نظام تعدّد العبادات فيها محظوراً بشدة في الوقت الذي كانت تختبره فرنسا وبولونيا. وإذا كانت حكومة إليزابث لا تأبه للاعتقادات والآراء الفردية، فإن ذلك لم يزدها إلا عزماً وإصراراً على ملاحقة تطبيق مبدأ التماثل، على الصعيد الخارجي والشرعي، ومن الطبيعي أن تندر المرافعات عن التسامح والحرية الدينية، في أجواء الدولة البوليسية الثقيلة هذه. أما أدب المجادلات، فقد كانت إنجلترا تتابع من بعيد جارتيها الأوروبيتين: فرنسا والبلاد الواطئة، في هذا المجال. إلا أننا نستشف منذ ذلك العهد أي اتجاه يمكن أن تتخذه المناقشات المستقبلية: فقد رسم براون، من جهته، نموذج الكنيسة ـ الفرقة، فيما خطط هوكر، من جهة ثانية، لنموذج الكنيسة المتفهّمة. وانطلاقاً من هذين المفهومين المتناقضين، ستدور في القرن السابع عشر مناقشات حادة حول طبيعة الحرية الدينية ومقتضياتها.

الفصل السابع

كاثوليك ولاامتثاليون في عهد الملكين الأولين من آل ستيوارت

لا نعرف في تاريخ إنجلترا، كما أشار ج. و. ألن، مرحلة عرفت من مثل ما عرفه القرن السابع عشر حول التسامح الديني من سجالات[1]. ولئن كانت معالجة هذا الموضوع الواسع والمعقّد في آن[2]، لا تدخل ضمن مخطط هذا الكتاب، فإنه يحسن بنا عرض المراحل الأولى لهذه الصراعات الأيديولوجية كي نتحقق، من أن إنجلترا، وإن تأخّرت عن سويسرا وفرنسا والبلاد الواطئة في خوض مثل هذه السجالات، قد شكّلت المحور الأكثر نشاطاً لها في القرن السابع عشر.

(1) William Allen, *English Political Thought, (1603-1660)* (London: Methuen; Norwich: Jarrold and Sons, 1938), p. 199.

(2) يمكننا مراجعة مؤلّف جوردان، بنوع خاص: Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament* (1603-1640), vol. 3: *From the Convention of the Long parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought* et vol. 4: *Attainment of the Theory and Accommodations in thought and Institutions* (1640-1660); Michael Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte... Buchreihe; 12 (Halle; Saale: M. Niemeyer, 1927); Thomas Lyon, *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)* (Cambridge: University Press, 1937); Alexander Adam Seaton, *The Theory of Toleration under the Later Stuarts* (Cambridge: The University Press, 1911), and Hugh Francis Russell Smith, *Theory of Religious Liberty in the Reigns of Charles II and James II* (Cambridge: University Press, 1911).

1 ـ ملكا آل ستيوارت الأولان والكثلكة

من المعلوم أن ابن ماري ستيوارت، ملك اسكوتلندا جاك السادس، قد استدعي بعد وفاة إليزابث في الرابع والعشرين من آذار/مارس عام 1603، إلى اعتلاء عرش إنجلترا باسم جاك الأول. وقد راود الكاثوليك لدى قدومه أمل مبرّر، نوعاً ما، بحصول بعض الانفراج. صحيح أن الملك كان بروتستانتياً لكن أعماله السابقة بدت وكأنها تنبىء باستعداداته السلمية[3]، ما شجّع المنفيين على العودة، وبدأت تظهر موجة من الارتدادات. لكن الأوهام سرعان ما تبددت بفعل حصول مؤامرتين غامضتين ـ فرعية Bye complot وأساسية Main complot ـ أمضّتا الملك منذ البداية، وظهرت ردود فعل حادة في الرأي العام الأنجليكاني على أثرهما، ما جعله يتنبّه إلى تسرّعه في التنازلات ويعلن في خطاب له[4]، بتاريخ الثاني والعشرين من شباط/ فبراير عام 1604، أن ليس في نيته، على الرغم من الإشاعات المتداولة، إحداث أي تجديد في المجال الديني. وقد صدرت الأوامر لجميع الكهنة الكاثوليك بمغادرة المملكة قبل التاسع عشر من آذار/ مارس وعدم العودة إليها مستقبلاً تحت طائلة العقوبات القانونية. بالرغم من ذلك كله، كان الملك يبدو فاتر المشاعر حيال أصدقاء الملكة المتوفاة ومستشاريها. وقد ترك خطابه انطباعاً سيئاً لديهم عند افتتاح البرلمان في الحادي والعشرين من آذار/ مارس عام 1604، إذ قال: «أعترف أن الكنيسة الرومانية هي كنيستنا الأم، وإن تكن مكتنفة بالرذائل والأرجاس». وإذا ما كان قد تحدّث بقسوة عن رجال الإكليروس وتعلّقهم بالسيادة البابوية، فقد بدا أكثر تسامحاً تجاه

---

(3) J. de La Servière, *De Jacob I Angliae rege cum cardinali Roberto Bellarmino super potestate cum reia tum pontificia disputante (1607-1609)* (Paris: [s. n.], 1900), pp. 2-5; Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 54 ss.; Walter Howard Frere, *The English Church: In the Reigns of Elizabeth and James I (1558-1625)*, a History of the English Church; 5 (London: Macmillan, 1904), pp. 286 ss., et Cyrille Jean Baptiste Destombes, *La Persécution religieuse en Angleterre sous les successeurs d'Elisabeth* (Paris: [s. n.], 1864), pp. 4 ss.

(4) ورد هذا الخطاب كاملاً في: Hugh Tootell, *Dodd's Church history of England: From the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*, With Notes, Additions and a Continuation by the Rev. M. A. Tierney (London: C. Dolman, 1841), Appendice IV, p. LVII-LX.

العلمانيين، وخلص إلى التعبير عن أمنياته بحصول الوحدة الشاملة بين المسيحيين(5). لكنه اضطر أمام هياج البرلمان إلى الموافقة على إعادة النظر في القوانين الجزائية وجعلها أكثر تشدداً(6). وقد تكفّل المستشار روبرت سيسيل بتطبيقها، فدفع بأكثر من خمسة آلاف شخص، عام 1605، إلى الاقتناع بعصيانهم قرارات السلطة، وفرض على مئة واثني عشر منهم، غرامة قصوى تتمثّل في مصادرة ثلثي أراضيهم(7)، ما أوقع الملك في الحيرة والتنازع بين مشاعره الشخصية التي تدفع به نحو الاعتدال، من جهة، ورأيٍ عام متصلّب لا يرتضي أي سلم أو تسوية مع الكثلكة، من جهة أخرى(8).

كان لا بد من أن تقود مؤامرة البارود؛ (Gunpowder Plot) إلى تقريب الملك من أعداء البابوية. وهي من تدبير خمسة أشخاص كاثوليك منيوا بالخيبة وتملّكهم السخط، على رأسهم روبرت كاتسبي (Catesby). وأقل ما كان يخطط له هؤلاء هو اغتيال الملك وتفجيرالبرلمان. لكن أمرهم اكتشف في المرحلة التحضيرية، وتمّ إعدامهم جميعاً، متآمرين ومتواطئين، في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1605، كما أعدم معهم أبوان يسوعيان هما: الأب إدوارد أولدكورن (Oldcorne) الذي لم تكن له أي علاقة بالقضية، والأب هنري غارنيت (Garnet) الذي كان وضعه أكثر تعقيداً لأن علمه بالمؤامرة كان مرتبطاً بسر الاعتراف(9). وقد تلت ذلك جملة تشريعات تعسّفية جعلت الكاثوليك يدفعون

---

(5) ورد هذا الخطاب في: Tootell, Ibid., pp. 10-13,

وسيكرر جاك الأول القول في حديث له عام 1614 مع فرديناند دو بواشو، ممثل الأرشيدوق، إنه «يعترف بالكنيسة الرومانية الأم ولكن ليس على ما هي عليه الآن، لأن أموراً كثيرة مدانة دخلت إليها». انظر: Léopold Willaert, «Négotiations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques,» *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 6 (1905), p. 818.

(6) I *Jac.*, I, c. 4.

(7) انظر: Samuel Rawson Gardiner, *History of England from the Accession of James the First to the Outbreak of the Great Civil War* (Londres: [n. pb.], 1883), t. 1, p. 228.

(8) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 69-72.

(9) حول مؤامرة البارود، يمكن قراءة الرواية التي أوردها الأب جيرار اليسوعي الذي تمكّن من الهرب إلى البلدان الأوروبية بعد اتهامه زوراً بالتورّط في القضية. انظر: John Gerard, *The Autobiography of an Elisabethan*, Translated from the Latin by Philip Caraman (London: Longmans, 1951), pp. 197-=209.

غالياً ثمن عمل قام به بعض المتهوّسين، إذ صوّت البرلمان، في ربيع عام 1606، على مشروع قانونين جديدين، يجبر أولهما جميع الراشدين الاشتراك في المناولة الأنجليكانية مرّة واحدة في السنة على الأقلّ، تحت طائلة الغرامات المالية التصاعدية، فما لم يجرؤ أحد على إصداره في عهد إليزابث أصبح قانون الدولة في عهد جاك الأول، أي أكثرالاعتداءات التي يمكن ارتكابها ضد الضمير[10]! كذلك كان مشروع القانون نفسه يفرض على كل إنجليزي بلغ الثماني عشرة سنة إعلان قَسَم ولاء جديد، نكتفي بإيراد المقطع الأساسي منه: «أقسم وأعلن جهاراً أني أمقت وأستنكر عبارة ونظرية تقول، من باب التجديف والهرطقة: إن من حق الرعايا، أو أي شخص آخر، أن يخلعوا ويقتلوا الملوك الذين يحرمهم البابا أو يجرّدهم من حقوقهم. كما أعتقد وأقرّ أنه لا يمكن للبابا أو لأي شخص آخر في العالم أن يعفيني من هذا القَسَم أو أيٍّ من التزاماته». وفي حال الرفض يُعاقب المتمنّع بالسجن في المرة الأولى، ثم يتعرّض لفقدان حقوقه المدنية ومصادرة أملاكه والسجن المؤبّد في المرّة الثانية. كذلك جدّد القرار اعتبار الارتداد إلى الكنيسة الرومانية جريمة خيانة، وفرض غرامات مالية باهظة على الأسياد الذين يُهملون إرسال خدمهم وزوارهم إلى الخدمة الأنجليكانية[11]. أما مشروع القانون الثاني فكان يَعِدُ بتقديم مبالغ مالية ضخمة للدسّاسين على الكهنة، ويحدّ بقوة من تنقلات الكاثوليك مجبراً جميع الرعايا تحت طائلة دفع غرامات مالية كبيرة على الزواج في الكنيسة البروتستانتية وعماد أولادهم فيها[12].

= Voir Aussi l'appendice F sur la connaissance du complot par le P. Garnet, pp. 271-273. Sur le P. Garnet, on peut consulter: P. Pollen «Gunpowder Plot,» *Catholic Encyclopedia* (avec la bibliographie).

(10) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James 1 to the Convention of the Long Parliament*, p. 73.

(11) ورد نص هذا القرار في: Tootell, *Dodd's Church history of England: From the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*, t. IV, appendice 20, pp. CXIII-CXXI.

(12) نجد نص هذا القانون في: المصدر نفسه، ملحق 21، ص CXXI-CXXXII
Sur Les Deux bills, voir: Philip Hughes, *Rome and the Counter-Reformation in England* (London: The Whitefriars Press, 1944), pp. 307-308.

أثار هذا التمادي في الطغيان رعب السيد دو لا بوديري، سفير هنري الرابع في لندن. كما شقّ احتماله على بلاط فرنسا، ذلك البلد الكاثوليكي الذي كانت الأقلية البروتستانتية قد حصلت فيه حديثاً على شرعنة وجودها الديني، فكتب فيلروي إلى دو لا بوديري يقول: «هذه قوانين لا إنسانية، وبربرية أكثر منها مسيحية»[13]. وعبثاً حاول ملك فرنسا التدخل بوساطة وزيره[14]، فقد صادق جاك الأول على القوانين الجديدة التي لم تُسفر عن تفاقم خطورة مصير الكاثوليك وحسب، بل زادت في حدّة انقساماتهم. وما تسبب في الخصومة تحديداً، هو قسَم الولاء الذي نصّ عليه مشروع القانون الأول. وكانت نهاية عهد إليزابث، كما أشرنا[15]، قد عرفت خلافاً بين الكاثوليك الإنجليز شبيهاً بذاك الذي كان قائماً بين الغاليكيين والبابويين المتطرّفين في المملكة الفرنسية. ثم جاء قسَم الولاء ليسعر مجدّداً نار الخلاف الذي اعتبره بعضهم شرعياً؛ إذ كان مطابقاً، من الناحية العقائدية، للبند الخامس عشر من جدول «حريات الكنيسة الغاليكانية» الذي نشره بيار بيتو[16] عام 1594، مع فارق وحيد هو أن المشترعين الفرنسيين لا يعتبرون الرأي المعارض «هرطوقياً»[17]. ومن الملاحظ أيضاً أن ممثلي الشعب في الهيئة التمثيلية قد استعملوا، عام 1615، عبارة قريبة من عبارة جاك الأول بإعلانهم أن: «الرأي المعارض الذي يُبيح قتل الملوك وخلعهم وإعلان الثورة والتمرّد عليهم. . . في أي ظرف كان، هو كفر مقيت موجّه ضد الحقيقة وضد الدولة الفرنسية التي يتوقّف قيامها على الله وحده»[18]. وبالعكس، نرى اليسوعيين وجميع المتمسّكين بالرأي التقليدي يرفضون إعلان قسَم الولاء، من دون أن

---

(13) Antoine Le Fèvre de La Boderie, *Ambassades de M. de la boderie en Angleterre*, 5 vols. ([s. l.]: [s. n.], 1750), t. 1, p. 172.

(14) المصدر نفسه، مج 1، ص 80 وما يليها.

(15) انظر ص 422 ـ 424 من هذا الكتاب.

(16) انظر نص هذه البنود في: André Marie Jean Jacques Dupin, *Manuel du droit public ecclésiastique francais* (Paris: [s. n.], 1860), pp. 1 ss.

حيث أعيد نشرها بصورة منهجية.

(17) هذا ما سيشير إليه بوسّويه في دفاعه عن إعلان عام 1682 انظر: Jacques Bénigne Bossuet, «Defensio Declarationis; c. 4,» dans: Jacques Bénigne Bossuet, *Oeuvres complètes*, éd. par Lachat, t. 21, p. 542.

(18) P. de la Servière, «Une Controverse au début du XVIIe siècle,» *Etudes*, t. 95 (1903), p. 774.

تتمكن براءة البابا بولس الخامس التي أدانت هذا القسَم في الثاني والعشرين من أيلول/ سبتمبر عام 1606، من وضع حد نهائي للانقسام القائم بين الكاثوليك الإنجليز، شأنها في ذلك شأن التدخلات البابوية في فرنسا من أجل رأب الصدع بين الغاليكيين والبابويين المتطرّفين[19]. ولما كان رئيس الكهنة بلاكويل، رئيس الكاثوليك الرسمي، قد أدّى هو نفسه القسَم داعياً رجال الإكليروس إلى التمثّل به[20]، فقد تم عزله عام 1608 وتعيين رئيس كهنة آخر مكانه هو جورج بيركهيد[21].

❋ ❋ ❋

لن نبيّن هنا كيفية تطوّر هذا السجال حول قسَم الولاء وتحوّله بعدذاك إلى قضية أوروبية. حسبنا التذكير بأن جاك الأول قد جعل من نفسه كاتباً يدافع عن مواقفه العقائدية ودخل في نقاش مدوٍّ مع الكاردينال بيلّرمينو الذي كان يدافع عن النظرية التقليدية[22]. لكنه نقاش يدور حول نشوء السلطة الملكية، بالدرجة الأولى، ولا يلامس مسألة التسامح بل يكتفي بمراودتها من بعيد. فقد كان كل من بيلّرمينو وبرسانس وسواريز يردّونها إلى الشعب مصدر السلطات، في حين كان جاك الأول يرى في الملك شخصاً مختاراً مباشرة من الله. أما أن يكون هذا

---

(19) P. de la Servière, «La Question du serment d'allégeance,» *Etudes*, t. 89 (1901), pp. 65 ss.

(20) المصدر نفسه، ص 66 ـ 67.

(21) المصدر نفسه، ص 73.

(22) يبقى المرجع الأساسي حول هذا النقاش وتفرّعاته هو كتاب: J. de La Servière, *De Jacob I Angliae rege cum cardinali Roberto Bellarmino super potestate cum reia tum pontificia disputante (1607-1609)* (Paris: [s. n.], 1900).

La Substance de cette thèse latine a passé dans les articles du même auteur dans les *Etudes*, t. 89 (1901), pp. 58-76; t. 94 (1903), pp. 628-650; t. 95 (1903), pp. 492- 516 et 765-777, et t. 96 (1903), pp. 44-66.

انظر أيضاً: Ludwig Friedrich August Pastor, *Geschichte de Päpste* (Freiburg: [n. pb.], 1907- 1927), t. 12, pp. 437-444; Léopold Willaert, «Négotiations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques,» *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 6 (1905), pp. 820-826; Georges Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française depuis la guerre de cent ans jusqu'à la fin du XVIe siècle*. [travaux et mémoires de l'université de Lille. Droit-lettres. Nouvelle série; fasc. 11, 13], 3 vols. (Paris: [s. n.], 1930), pp. 8-24, and Jacques (1er), *The Political Works of James I*, With an Introduction by Charles Howard Mc Ilwain, Harvard Political Classics; 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1918).

النقاش قد خدم قضية الكاثوليك الإنجليز فذلك ما لا يسعنا الجزم به. لا شك في أن اللاهوتي المتوّج على عرش إنجلترا أساء التصرّف بنقله التشديد على «حقه الإلـهي» إلى المسرح الأوروبي. لكن تجنيد حملة ضد الملك، في المقابل، كان سيثير الرأي العام البروتستانتي من دون طائل. لذا كان هنري الرابع، بحسّه السياسي المعهود، ينصح الكاثوليك الإنجليز بلزوم الصمت تجنّباً لاضطهادات جديدة[23]. على أنهم، بدل أن ينصاعوا إلى هذه النصيحة، أكّدوا من جديد حق البابا في خلع الملوك بناء على براءة بيوس الخامس! حتى إن القديس فرانسوا دو سال، أسقف جنيف الحكيم، استنكر ذلك بقوله عام 1611:

«لا، لم أستحسن بعض كتابات هذا الحبر القديس والمميّز (بيلّرمينو) التي تتطرّق إلى سلطة البابا غير المباشرة على الأمراء، وما ذاك من باب الحكم على صحة ذلك أو عدمه، بل لأنني، في هذا الزمن الذي صار لنا فيه أعداء كثر في الخارج، أرى لزاماً علينا ألا نُثير المشاعر داخل جسم الكنيسة. . . عندما يتكوّن لدى الملوك والأمراء انطباع سيء عن أبيهم الروحي وكأنه يريد أن يأخذهم على حين غرّة وينتزع منهم السلطة التي أولاهم إياها الله، أبوهم السماوي، أمير الجميع وملكهم، كي يتقاسموها معه، فما عسى ينتج من ذلك كله غير الضغينة المؤذية في القلوب؟»[24].

هكذا كان اللاهوتيون، في عهد جاك الأول كما في عهد إليزابث، يعالجون الشؤون السياسية من دون أن يولوا الحقائق القومية أي اعتبار، ظنّاً منهم أنهم لا يزالون في العصر الوسيط، حيث لا تعدو القوميات الحديثة أن تكون في نظرهم مقاطعات من البلاد المسيحية. أما ملوك إنجلترا فما كانوا، لسوء الحظ، يرون في مثل هذه الادعاءات إلا سبباً إضافيّاً للتشكيك بولاء رعاياهم الكاثوليك لهم. ولم

---

(23) Antoine Le Fèvre de la Boderie, «Villeroy à la Boderie, 30 sept. 1608,» dans: Antoine Le Fèvre de la Boderie, *Ambassades de M. de la boderie en Angleterre*, 5 vols. ([s. l.]: [s. n.], 1750), t. 3, pp. 466-467.

(24) انظر: Lettre à M. Bénigne Milletot, dans: François de Sales, *Oeuvres*, éd. d'Annecy, t. 15, pp. 95-96.

ولكن، علينا الإقرار بأن بيلّرمينو كان قد دخل على مضض في سجال مع ملك إنجلترا بأمر من الكرسي الرسولي. انظر: P. de la Servière, *Etudes*, t. 94 (1903), p. 636, et t. 95, pp. 505-506.

يفطنوا، على ما يبدو، إلى أنهم بمساندتهم البروتستانت في فرنسا أو البلاد الواطئة كانوا يعرّضون أبناء ديانتهم للشبهات في نظر الدول الكاثوليكية[25]، فكان لا بدّ، أثناء ثورة الهوغونو في عهد لويس الثالث عشر، من أن يتم تطويع كل حكمة الملك السياسية وحنكة ريشيليو من أجل الإبقاء على قرار نانت على الرغم من تحالفاتهم وتواطئهم مع الخارج.

لقد أمكننا الاهتداء بيسر إلى تناقض بارز في موقف جاك الأول من قَسَم الولاء، حيث قال الملك في دفاعه الأول: ثلاثة حلول لثلاث عقد (Triplici nodo triplex cuneus): لست أبتغي من صيغة القسَم هذه إلا أن أتمكن من الاعتماد على إيمان رعاياي في ما يتعلّق بحقي والخضوع المدني[26]، وكأنه كان يجاري الكاثوليك في تمييزهم بين الولاء على الصعيد المدني ورفض الخضوع في المجال الديني. والواقع أنه كان، شأن إليزابث، يصرّ على مبدأ التماثل بولايته المزدوجة، المدنية والكنسية. إذ كان في مشروع القانون الذي يفرض قسَم الولاء، يأمر الكاثوليك لا بحضور الخدمة الأنجليكانية، فحسب، بل بالاشتراك في المناولة أيضاً! لقد قاده اعتقاده بـ «حق الملوك الإلـهي» إلى إعلان نفسه، بمثل قناعة أسلافه، رئيس الديانة القومية ومُصلِحها[27]، فكيف نسبغ على قسَم الولاء صفة مدنية خالصة إذا كان الملك هو الذي يفرض على رعاياه المشاركة الخارجية في جميع طقوس العبادة الأنجليكانية؟

* * *

كانت سنوات العهد الأولى مأسوية، إذاً، بالنسبة إلى مصير الكاثوليك، فآمال الوفاق التي تم تعليل النفس بها في البداية تلاشت، كما استغلّت

---

(25) أعلم لويس الثالث عشر ملك إنجلترا جاك الأول عام 1621 أنه عازم على قمع الهوغونو المتمرّدين، فرد هذا الأخير عليه بقوله إن «من حقّه إخضاع رعاياه المتمرّدين، لكنه لن يتوانى عن التدخّل من أجل مساعدتهم بكل قواه إذا رأى أن الأمر يشكّل مسّاً بالديانة»، انظر: *Lettre de J. B. van Maele à Antonio Suarez de Arguelle*, 11 juin 1621, cité par Willaert, «Négotiations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques,» *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 6 (1905), p. 586

(26) كان الملك يؤكّد طبيعة القسم المدنية، باستمرار، انظر: Jacques (1er), *The Political Works of James I*, pp. 72, 97, 98, et 113.

(27) ذلك ما أشار إليه: Lyon, *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)*, pp. 50-52.

إنجلترا اغتيال هنري الرابع عام 1610 لتنال من الكاثوليك؛ فتشدّدت في فرض قسَم الولاء، كما أجبرت النساء المتزوجات على أدائه تحت طائلة تغريم أزواجهن بمبالغ مالية باهظة[28]. والواقع أننا إذا قيّمنا العهد بمجمله (1603 ـ 1625) تبيّن لنا أن مجموع ضحايا الاضطهادات كان أقل بكثير من عدد الضحايا في عهد إليزابث، فقد بلغ مجموع الذين أعدموا بسبب معتقدهم الإيماني أربعة وعشرين كاثوليكياً، معظمهم قبل سنة 1611. كما حصلت إعدامات أخرى عام 1612. لكن آخرها كان بين عامي 1616 و1618[29]. من المؤكد أن جاك الأول الذي لم يكن له قلب مضطهد شرس كان منذ العام 1611 يرغب في تعليق قوانين الإعدام. إنما كان عليه، بالمقابل، أن يحسب حساباً لانتفاضة برلمان ما زال يسيطر عليه حقد بغيض على الكنيسة الرومانية[30]. لقد كان بمقدوره تطبيق عقوبات أقل خطورة على الرعايا الكاثوليك، لكنها باهظة الكلفة طالما أن رفض أداء القسَم والامتناع عن حضور الصلوات وغيرها من الجنح يكلّفان المخالف عقوبات سنوات سجن طويلة وغرامات مالية فادحة. وقد استوقفنا في الرسائل السنوية للآباء اليسوعيين الإنجليز لعام 1614 هذا المقطع المثير للاهتمام:

«لقد تمّ، في الآونة الحاضرة، تعليق العمل، إن صحّ التعبير، بالقوانين التي تفرض الإعدام، فهي أشبه بسيف أعيد إلى غمده ليتمّ إخراجه في الوقت الملائم. لكن الغرامات ومصادرة الأملاك وفقدان الحقوق المختلفة والسجن المؤبد، كل هذه العقوبات تطبّق بدون شفقة بعدما قرّر الملك والبرلمان معاقبة الكاثوليك بهذه الطريقة كي لا يتمكّنوا من تأمين الغذاء والكساء لهم ولعائلاتهم...»[31].

---

(28) انـظـر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 85-86, and Tootell, *Dodd's Church history of England: From the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*, t. 4, p. 77, note.

(29) يمكننا مراجعة القائمة في: المصدر نفسه، مج 4، ص 179 ـ 180.

(30) انـظـر: Jordan, Ibid., vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 92 ss.

(31) Henry Foley, *Records of the English Province of the Society of Jesus* ([Londres: n. pb.], 1875-83), t. 7, 2e partie (Londres, 1883), pp. 1033-1034.

إنها الطريقة الكلاسيكية التي يعتمدها أبرع المضطهِدين، لأن الإعدام ربما أكسب «الكفّار» شهرة كبيرة. لذا كان من الأفضل القضاء عليهم تدريجياً باللجوء إلى الغرامات المالية كرادع ذكي[32].

إنما علينا الإقرار، بالمقابل، أن وضع الكاثوليك قد تحسّن بصورة ملموسة في سنوات العهد الأخيرة، وهي فترة مشاريع لزواج ولي العهد، الأمير شارل، من ماري، إبنة ملك إسبانيا الثانية (1617 ـ 1623)[33]، فقد تراخى الملك في مراقبة الكاثوليك، على الرغم من ردود فعل البرلمان العنيفة وردود فعل الرأي العام المحمومة. كما بدأت المفاوضات مع إسبانيا التي طالبت لهم بحرية العبادة الخاصة على الأقل[34]. لكن «الزواج الإسباني» فشل، كما هو معلوم، وللحال طالب البرلمان بالعودة إلى تطبيق القوانين الجزائية الصارمة. على أن مفاوضات جديدة كانت قد بدأت مع فرنسا من أجل تسهيل زواج شارل من هنرييت شقيقة الملك لويس الثالث عشر، ما أدّى إلى طرح المسألة الدينية مجدّداً. وقد أضيف «نصّ خاص» إلى معاهدة الزواج، إرضاء للبلاط الفرنسي، يبيح بصيغة مبهمة ممارسة الطقوس الكاثوليكية بصفة فردية. أما بالنسبة إلى الملكة المقبلة، فقد أعطي لها الحق في حاشية كنسية وملء حرية العبادة في كنيستها الخاصة. كان ذلك في تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1624[35].



(32) كتب رئيس الكهنة بيركهيد يقول، على أثر إعلان عام 1610 المتعلّق بقسَم النساء المتزوجات، ما يلي: «إن تطبيق القوانين بالطريقة التي حددها البرلمان لا يعني استحالة عيش الكاثوليك في المملكة، بل عليهم أن يدفعوا عشر ليرات شهرياً عن زوجاتهم». أورد هذا القول: Tootell, *Dodd's Church history of England: From the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*, t. 4, p. 77 en note.

(33) حول هذه المفاوضات، انظر: Gordon Albion, *Charles I and The Court of Rome: A Study in 17th Century Diplomacy* ([Louvain]: Burns Oates and Washbourne, 1935), pp. 11-48.

(34) حول هذا التسامح العملي وردود فعل البرلمان والرأي العام الحاقدة، انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, II, p. 90-108, and Ludwig Friedrich August Pastor, *Geschichte de Päpste* (Freiburg: [n. pb.], 1907-1927), t. 13, pp. 120 ss. et 791 ss.

(35) Gordon Albion, *Charles I and The Court of Rome: A Study in 17th Century Diplomacy* ([Louvain]: Burns Oates and Washbourne, 1935), pp. 49 ss.

انظر: *Mercure françois* (année 1624), pp. 480-487.

تمت مراسيم الزواج بالنيابة في باريس بتاريخ الحادي عشر من أيار/ مايو عام 1625 على أثر تنصيب شارل الأول خلفاً لوالده. وهكذا بدأ عهد جديد سيقفل مأسوياً في الثلاثين من كانون الثاني/ يناير عام 1649 بموت الملك على منصّة المشنقة، فعلى الرغم من «النص الخاص» الملحق باتفاقية الزواج، عاد وضع الكاثوليك يسوء من جديد[36]. وقد اضطرّ شارل، لأسباب مالية، بنوع خاص، إلى التنازل مراراً أمام هجوم البرلمان المعادي للبابوية. كما اضطرّت الملكة نفسها إلى تخفيض عدد حاشيتها الكنسية واحتمال الكثير من المضايقات[37]. ولم تنقضِ سنة 1625 حتى أعيد العمل بجميع القوانين ضد «المتمرّدين»، وبخاصة الغرامات المالية. وقد ظل البرلمان حتى عام 1629 ينطبع عند كل اجتماع بموجة عنف جديدة تتبعها عادة فترة استرخاء عابرة، بعكس ما كان عليه الوضع خلال الفترة الممتدة بين عامي 1630 و1640[38] حيث حكم شارل الأول طيلة عشر سنوات من دون برلمان متخطياً بذلك كل الأعراف. هذه السياسة التي ستكون لها نتائج خطيرة للغاية على الملكيّة، حققت عمليّاً، إن لم يكن قانونيّاً، تقدّماً ملموساً في وضع الكاثوليك. ولئن ظلّ نظام الغرامات المالية قائماً فقد تضاءلت قيمتها إلى حد كبير. كما فرغت السجون وتمّ الإغضاء، عموماً، عن اجتماعات العبادة. كذلك أحدث تجدّد البشارة عدة ارتدادات بين صفوف الطبقة النبيلة، بل وفي حاشية الملك بالذات، وأقيمت ابتداء من عام 1634 علاقات شبه رسمية مع روما كان شارل يتجاهلها، بصفته ملكاً، إذ لم يكن للبابا مبعوثون معتمدون إلا لدى الملكة. غيرأن الملك كان يستشيرهم ويحادثهم بمودّة.

شكّلت السنوات العشر السابقة للحرب الأهلية أول فترة هدوء حقيقية في تاريخ الكاثوليك الإنجليز المؤلم منذ الإصلاح[39]. لكن هذه الهدنة لم تتميّز، لسوء الحظ، لا بإلغاء القوانين الجزائية، ولا بتأسيس نظام ديني للكاثوليك. من

---

(36) حول سياسة شارل الأول تجاه الكاثوليك، انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 169-198.

(37) Albion, Ibid., pp. 79 ss.

(38) المصدر نفسه، ص 105 وما يليها، وانظر أيضاً: Jordan, Ibid., vol. 2, pp. 182 ss

(39) لم يُنفّذ حكم الإعدام في عهد شارل الأول إلا باثنين، فقط، من الكاثوليك.

هنا لم يسفر عمل موفدي الكرسي الرسولي عن أي نتيجة، كما قضي بدون شفقة على الفوائد التي جنوها على الصعيد الشرعي من قبل المشيخيين المنتصرين في الحرب الأهلية. ولكم يصعب علينا، في عصرنا الحاضر، أن نتخيّل مدى حقد الأنجليكان يومذاك، لا سيما الطهوريين، على «البابوية»، فقد أصبح التسامح الذي حظي به الكاثوليك عملياً في عهد شارل الأول، حجة إضافية لاضطهاد أولئك الذين حماهم «الطاغية». وهكذا أعيد العمل بكل القوانين الجزائية المطبقة أثناء الحرب الأهلية وطوال فترة السيطرة المشيخية (1640 ـ 1648)، فلاقى اثنان وعشرون كاثوليكياً موت الخونة، وقضى نحو عشرة آخرين في السجن. ولئن تحسّن وضع الكاثوليك في ظل الجمهورية، فسيمضي أكثر من قرن على عودة الملكية عام 1660 قبل أن يُسمح بحرية العبادة للكنيسة الرومانية (Public Worship Act) عام 1791، بانتظار «قانون التحرّر»، عام 1829.

* * *

إذا ما تحرّينا الأسباب المختلفة التي أجّلت طول هذا الوقت السماح بالكثلكة في إنجلترا، وجدنا أنفسنا أمام مجموعة منها معقّدة. لكنّ ثمة، بالتأكيد، سبباً عامّاً يطول كل المنشقين الدينيين في المملكة، هو تلك التماثلية الدينية الصارمة التي أنشأتها إليزابث لمصلحة الأنجليكانية، والتي لن تنتهي بالنسبة إلى الشيع البروتستانتية اللامتثالية إلا مع صدور قانون التسامح (Toleration Act)، عام 1689. أما من جملة الأسباب الخاصة فنشير، أولاً، إلى الضغينة المتغلغلة في النفوس جرّاء مطالبة براءة البابا بيوس الخامس عام 1570 بخلع الملكة إليزابث، والتي ستذكي أُوارها السجالات الصاخبة الناشئة حول قسَم الولاء في عهد جاك الأول. لا ريب في أن القوانين التي تنزل بالكاثوليك عقاب الخونة سابقة جدّاً للقرار البابوي. إنها خاصة ملازمة، كما أشرنا، للإصلاح الأنجليكاني ذي الطابع السياسي في جوهره. لكنها وجدت في القرار البابوي وما تلاه من سجالات لاهوتية ما يشبه الإثبات لها. ولسنا لننسى كذلك تلك التهمة الظنية التي ستلقي بظلها طويلاً على الكاثوليك؛ ألا وهي تمنّي السيطرة الإسبانية، فقد ظلّت قضية الأسطول الحربي الإسباني (الأرمادا التي لا تقهر) والمحاولات الإسبانية الأخرى ضد إنجلترا موضع استغلال طيلة القرن السابع عشر كشاهد على تفكيرهم المعادي للأمة. ولم يكن من السهل على الأوفياء لروما، على الرغم من ولائهم لبلاد التاج، أن يمحوا هذه الذكريات التي هي مصدر الأحكام المسبقة الراسخة، فقد ظل كرومويل حتى العام

1656 يصرخ في خطاب له إلى البرلمان قائلاً: «منذ ولادتي والبابويون في إنجلترا يُعتبرون «متأسبنين»، وليس بيننا من يستطيع ادّعاء العكس. إذ إنهم لم يُوجّهوا أنظارهم يوماً نحو فرنسا، ولا نظروا إلى أي دولة بابوية معادية لمصالحنا إلا إسبانيا. إن إسبانيا هي سيدتهم...»[40]. وهكذا ظل الكاثوليك في إنجلترا كما في المقاطعات المتحدة، يجدون على الدوام في الكالفينية الطهورية، صاحبة النفوذ الكبير في البرلمان، عدوتهم اللدودة التي لا تقهر.

من المؤكد أن الوضع المفروض على الكاثوليك في إنجلترا لم يساعد على التهدئة الدينية في أوروبا. وقد أظهر أسكولي، في دراساته المعمّقة بعنوان: بريطانيا العظمى أمام الرأي العام الفرنسي، مدى اهتمام الفرنسيين طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر بمتابعة مجريات الأحداث السياسية والدينية في إنجلترا، إذ كتب يقول: «أما بالنسبة إلى الكاثوليك، فإن اهتمام معظم الفرنسيين العطوف كان، بطبيعة الحال، أكثر ما يتجه نحوهم»[41]. إذ لم يكن يخفى عليهم شيء من آلامهم وأنواع المضايقات التي يتعرّضون لها، فكيف لا يقارنون مصيرهم بمصير البروتستانت الفرنسيين في ظل نظام قرار نانت؟ وكيف لا يلاحظون إلى أي حدّ كانت إنجلترا تسخر بالمبدأ الإنجيلي الداعي إلى المعاملة بالمثل[42]؟ لم تكن الأوضاع متماثلة في كلا المملكتين، وعلى التاريخ أن يحسب حساباً لذلك. إنما لا بد من الخروج بهذه الملاحظة القاسية والمؤثّرة: لقد كانت إنجلترا البروتستانتية تمنع العبادة الرومانية وتنزل بالكاثوليك موت الخونة، في الوقت الذي كانت فرنسا الكاثوليكية تمنح الكالفينيين منافع النظام الشرعي والحرية. وقد لاقى كل من هنري الرابع ولويس الثالث عشر وريشيليو ومازاران، كما نعلم، صعوبات جمة من أجل فرض احترام قرار نانت بسبب عمق عداوة الغالبية الكاثوليكية للمصلَحين. وإنه لمن المؤسف جدّاً ألا تكون إنجلترا البروتستانتية قد قامت طوال ذلك الوقت بأي مبادرة حاسمة من أجل إزالة هذه العداوة.

(40) Oliver Cromwell, *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*, With Elucidations by Thomas Carlyle ([London]: Chapman and Hall, 1897), t. 3, p. 277.

(41) Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française depuis la guerre de cent ans jusqu'à la fin du XVIe siècle*, t. 1, p. 418.

(42) يعترف ألن أن البروتستانت كانوا في القرن السابع عشر يعترضون بالنسبة إلى هذه النقطة على مبدأ المعاملة بالمثل. انظر: Allen, *English Political Thought, (1603-1660)*, t. 1, p. 213.

2 ـ الطهوريون في عهدي ملكي آل ستيوارت الأولـَين

كان وضع البروتستانت اللاامتثاليين خلال ولاية ملكَيْ آل ستيوارت الأولين في غاية الهشاشة، وإن لم يكن مشابهاً تماماً لوضع الكاثوليك، فقد حمل جاك الأول قضية حق الملوك الإلـهي على محمل الجد، واعتبر نفسه الممثل المباشر لله في أمّته مطيحاً كلَّ النظريات التي تردّ مصدر السلطة إلى الشعب[43]، كاثوليكية كانت أم بروتستانتية. ومع أن مفهوم هذه السلطة الملكية كان رمزياً أكثر منه سياسياً، فقد كان، على الصعيد العملي، يلتقي مع الاستنتاجات «الإراستية» بيسر. لقد كان ملوك العهد القديم، في نظره، أفضل مثال لممارسة السلطة الروحية. لذا عزم على التشبّه بهم وأعلن عام 1611 في مقالة له موجّهة ضد فورسيوس (Vorstius) والأرمينية أن: «أحد واجبات الملك المسيحي الأساسية يكمن في حماية الكنيسة الحقيقية في مملكته. ولا جدال في أن بعض إلزاماته هو اقتلاع الهرطقة. كما إن ألقاب الشرف التي كانت تخلع عليه، مثل: حارس لوحي شريعة العهد، والمنتقم لها من مخالفيها، ومعيل الكنيسة، تصحّ حكماً في كل إمبراطور وملك وعاهل مسيحي»[44]. وقد تدخّل جاك، بناء على هذا السلطان شخصياً، عام 1612، في محاكمة الهرطوقيَّين المتهمَين بميول ضد ـ ثالوثية: برتيليمي ليغات (Legate) وإدوارد وايتمان (Whightmann). ولما ظلاّ متشبثين برأيهما فقد أرسلهما إلى المحرقة[45].

لم تكن السوسينية تشكل، حتى ذلك التاريخ، فرقة دينية في إنجلترا، ولم يكن هذان الهرطوقيان إلا مجرّد شخصين أعزلين[46]. لكن أعداء الكنيسة الرسمية

---

(43) يجب ألا ننسى أن الكالفينيين الفرنسيين والاسكوتلندي بوشانان كانوا قد تبنوا هذه النظرية في زمن الحروب الدينية، انظر: Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), p. 348.

Jacques Ier, *Works*, éd. by Montagu (Londres: [n. pb.], 1616), p. 349.

(44) انظر: هذا المؤلَّف موجود أيضاً بالترجمة الفرنسية: *Déclaration du Roi de Grande-Bretagne* (s. l.: s. n., 1611).

(45) انظر تفاصيل هذه الحادثة في: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 44-52.

(46) حول تطوّر السوسنية في إنجلترا، انظر مؤلَّف: H. John Mac Lachlan, *Socinianism in Seventeenth-Century England* (Oxford: University Press, 1951).

من البروتستانت كانوا يشكّلون في عهدي ملكي آل ستيوارت الأولين، فعلياً، ثلاثة تجمّعات متمايزة جداً: المشيخيون، الانفصاليون أو الجمهوريون، المعمدانيون. وستتفاقم الانقسامات الدينية اعتباراً من الحرب الأهلية. حسبنا أن نرسم بإيجاز تطوّر اللاامتثالية مذكّرين بما بذله هذان الملكان من جهود في سبيل الحفاظ على وحدة العبادة والنظام بوجه هذه القوى الرافضة لها.

كان الطهوريون ـ المشيخيون بمهاجمتهم الأسقفية والتقاليد الليتورجية يعتزمون البقاء في الكنيسة الأنجليكانية. لكنهم كانوا أيضاً قد ذاقوا قساوة نظامها الاضطهاديّ في عهد إليزابث، كما رأينا، وشرعوا يعلّلون النفس بانفراج الأوضاع مع مجيء جاك الأول، حيث رفع إليه زهاء ألف راعٍ، أثناء رحلة لهم إلى لندن في نيسان/أبريل عام 1603، شكوى يلتمسون فيها بلهجة معتدلة إصلاح كتاب **الطقوس والنظام**[47]. هذه المبادرة هي في أساس مؤتمر هامبتون كورت (Hampton Court) الذي عقد في كانون الثاني/ يناير عام 1604 بمشاركة أربعة ممثلين للمعارضة الطهورية. لكن الملك الذي كان لا يزال يحفظ انطباعاً سيئاً عن جون كنوكس والمشيخيين الاسكوتلنديين امتعض جدّاً من متطلّباتهم، فاستدار نحو الأساقفة ولفظ هذه الكلمات القاسية: «أعرف تماماً ما كان سيحلّ بسيادتي لو طُردتم أنتم وأخذ هؤلاء مكانكم. لا ملك بدون أساقفة». ثم تابع قائلاً: يكتفي بعضهم بالصلاة لأجل الملك كملك، لكنهم «إذا كان الملك حاكماً أعلى على كل شيء وكل الأشخاص، من مدنيين وكنسيين، فإنهم يلزمون الصمت». حسناً، إذاً، «سأجعلهم يمتثلون بأنفسهم، وإلا طردتهم من هذه البلاد، بل ربما فعلت ما هو أسوأ من ذلك»[48]. لم يتبدّل شيء في موقف الحكومة، إذاً، لكن الملك كان يرمي إلى إفهام المشيخيين بوضوح أن من يهاجم الأساقفة يهدّد الملك بالذات (No Bishop, no King)، ما يعني أن اللاامتثاليين كانوا بدورهم معرّضين لتهمة الخيانة! ولم يكن خطاب العرش في التاسع عشر من آذار/ مارس عام 1604 أكثر مدعاة للطمأنينة، فقد توجّه جاك الأول إلى البرلمان، حيث كان

(47) Frere, *The English Church: In the Reigns of Elizabeth and James I (1558-1625)*, pp. 292-293.

(48) *The Summe and Substance of the Conference of Hampton Court*, Contracted by William Barlow (London: [n. pb.], 1604), p. 83.

للطهوريين أصدقاء كثر، معلناً أنه يتعذّر السماح بهذه الفرقة في أي دولة يحكمها النظام والقانون[49].

تلك السنة أيضاً، ظهرت مجموعة قوانين كنسية تهدّد بحرم كل الذين لا يعترفون بإيمان الكنيسة الأنجليكانية القويم ويصفون كتاب **الصلاة المشتركة** بأنه منافٍ لكلام الله. وقد راح بانكروفت (Bancroft)، خليفة ويتغيفت في رئاسة أسقفية كانتربري، يحضّ رجال الإكليروس على الخضوع لها في مقابل سعي الخدّام الطهوريين إلى مقاومتها بشكاوى وتنبيهات. لكن الملك لم يلِن. ولئن لم تحصل يومذاك ثلاثمئة إقالة، كما يدّعي المضطهَدون، فإن الضربة التي حلّت بهذا الحزب لم تكن دون ذلك قسوة[50].

فإذا ما بنينا أحكامنا على ظاهر الأمور، أمكننا القول بصمود الامتثالية الدينية الوطيد حتى نهاية العهد. سوى أن المعارضة الطهورية لم تنِ، في مناخ الهدوء الظاهر هذا، تبسط هيمنتها على حساب الأساقفة والأنجليكانية الأصيلة. كما إن مشروع زواج ولي العرش من ابنة الملك الإسباني، وتباطؤ وتيرة الملاحقات التي تستهدف الكاثوليك، وانضمام الأساقفة التدريجي إلى العقائد الأرمينية، كل هذه العوامل التي كانت تثير سخط أتباع كارترايت، صبّت في مصلحتهم ودعمت قضيتهم على المستوى القومي. وعلى الرغم من وجود سياسة تشير إلى العمل على شلّ قدراتهم، فقد راح الرأي العام يدمج الطهوريين بالبروتستانتية الأصيلة، يوماً بعد يوم[51].

كانت امتثالية العبادة والنظام في عهد شارل الأول أقوى منها في عهد سلفه، ففي سنوات العهد الأولى (1625 ـ 1629) حيث كان للمعارضة الطهورية عضو في البرلمان، ارتفعت الأصوات تستنكر انزلاق الكنيسة الرسمية نحو الأرمينية

---

(49) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, p. 22.

(50) Frere, *The English Church: In the Reigns of Elizabeth and James I (1558-1625)*, pp. 313 ss.

(51) انظر: Jordan, Ibid., vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 52-54.

و«البابوية»[52]، فما كان من الملك إلا أن ردّ على هذه الاحتجاجات العنيفة والمتكرّرة باتخاذه حلاً في غاية الجذرية بتمنّعه عن دعوة البرلمان إلى الانعقاد طولَ عشر سنوات من حكمه. وكان أكبر المدافعين عن السياسة الملكية خلال تلك الفترة وليام لود (Laud) الشهير (1573 ـ 1645)، أسقف لندن منذ عام 1628 ورئيس جامعة أكسفورد الذي خلف جورج آبوت على كرسي كانتربري عام 1633. لقد كان الطهوريون يمثّلونه بمسخ طاغية قبل إرسالهم إياه إلى منصّة الإعدام أثناء الحرب الأهلية، لكن هذا الاتهام كان مثار شبهة بسبب صدوره عن أمثال هؤلاء الخصوم[53]. أما خطأه الأكبر فيكمن في ذلك العقاب البربري الذي أنزله بثلاثة من كتّاب الدفوعات الطهوريين، هم: برين (Prynne) وباستويك (Bastwick) وبورتون (Burton) الذين أمر قبل إيداعهم السجن بربطهم إلى عمود التشهير، حيث قطعت آذانهم وطُبع على جباههم بالنار الحرفان الأولان من عبارة: كاتب متمرّد[54]. وباستثناء ذلك، فإن ما فعله لود لم يعدُ كونه تطبيقاً صارماً للسياسة الأنجليكانية، على غرار ما رأينا مع ويتغيفت أيام إليزابث، حيث كان يهدف من خلال تشدّده في مراقبة حرية التعبير، وسهره على مراقبة الوعظ بصرامة، وإقصائه الخدّامَ المتمرّدين بلا شفقة، إلى المحافظة، مهما كلّف الأمر، على تلك الوحدة الدينية التي كان يرى فيها خلاص الكنيسة والملكية. أما من وجهة نظر عقائدية، فقد انضمّ إلى نهج «التفهّم» الذي عرضه هوكر. ولم يكن يوازي تساهله هذا على مستوى العقيدة إلا تصميمه على محاربة الشقاقات والانقسامات التي تهدّد وحدة العبادة الأنجليكانية، لأنه كان منذ ذلك الحين يستشرف بوضوح تلك القوى المتضاربة التي ستقسم إنجلترا قريباً إلى عدد من الفرق. وقد ظنّ أنه مازال في استطاعته تفادي مثل هذا الخطر الخفي بدعمه الامتثالية الخارجية[55].

(52) المصدر نفسه، ج 2، ص 115 وما يليها.

(53) انظر بهذا الصدد كتاب: Edward Christopher Eugene Bourne, *The Anglicanism of William Laud* ([n. p.]: S. P. C. K., 1947), chap. III, «Laud and the Puritains,» pp. 50 ss.

(54) انظر: Gardiner, *History of England from the Accession of James the First to the Outbreak of the Great Civil War*, t. 8, pp. 228 ss.

(55) Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 129 ss., et Bourne, *The Anglicanism of William Laud*, pp. 155 ss.

وكما هو متوقّع، فقد كانت نتيجة هذه السياسة إثارة الأحقاد ضد الاستبداد الملكي وسيطرة الكنيسة القائمة، فحالما دُعي البرلمان المصغّر إلى الانعقاد في نيسان/ أبريل عام 1640 دخلت الأكثرية الطهورية في صراع ضد الملك. أما الاضطراب السياسي الكبير الذي سيمهّد للحرب الأهلية فلن يبدأ إلا عند دعوة مجلس العموم إلى الالتئام بعد شهور. لقد تبيّن آنذاك أن جاك الأول كان نبياً عندما اتهم الوفد الطهوري عام 1604 بأنه لا يريد أساقفة ولا ملكاً، بدليل أنَّ أول ما أسفرت عنه الثورة كان انتصار الطهورية المشيخية المؤقت انتصاراً تمّ التخلص على أثره من الأساقفة بقرار ينص على إلغاء الإدارة الأسقفية، عام 1643[56]. أما الملك فسيصعد بعد ست سنوات إلى منصّة الإعدام، في الثلاثين من كانون الثاني/ يناير عام 1649.

على أن النظام المشيخي نفسه ما لبث أن قُذف به يومذاك خارج اللعبة أيضاً، حيث إنه أظهر من التعصّب والطغيان بتطلّعه إلى خلافة الكنيسة الأسقفية بصفتها الكنيسة الوحيدة القائمة، ما جعله يستحق الإلغاء بدوره على يد جيوش كرومويل عام 1648[57]. وإذا كان كرومويل وقادة إنجلترا سيبدأون بسبب كثرة الفِرق، يتدارسون، مسألة التسامح الشرعي، على الصعيد العملي، بشأن عدّة طوائف مسيحية، فذلك في زمن الجمهورية فقط (1649 ـ 1660)، وطبعاً، باستثناء الديانة الكاثوليكية[58].

3 ـ الفِرق الانفصالية في عهدَي ملكَي آل ستيوارت الأولَين جمهوريون ومعمدانيون

لم تفكّر الطهورية المشيخية يوماً، على الرغم من الاضطهادات الحالّة بها، بالانفصال عن كنيسة إنجلترا لتُشكّل طائفة مستقلّة، بل ظلّت أمينة للموقف الذي اتخذه كارتْرايت منذ البداية. لقد كان أعضاؤها ينكرون فكرة التعدّدية الدينية في الدولة أشدّ إنكار، ويبذلون قصارى جهدهم لإطاحة المؤسسة الأسقفية في الكنيسة، إن أمكن، وإبدالها بالنظام المشيخي، إذ هو الوحيد المطابق، بحسب قولهم، لنظام الكنيسة الأولى.

---

(56) المصدر نفسه، مج 3، ص 42.

(57) حول فترة السيطرة المشيخية، انظر: المصدر نفسه، مج 3، ص 30 ـ 118.

(58) المصدر نفسه، ص 119 ـ 266.

أما في الجناح اليساري من الطهورية، فقد بدأت تظهر، كما رأينا، بوادر حركة انفصالية حقيقية منذ عهد إليزابث. ولا يبقى إلا أن نعرف ما آلت إليه هذه الحركة في ظل حكم ملكَيْ عائلة ستيوارت الأولين، فبعد إعدام غرينوود وبارو عام 1593، أصبحت حياة الجمهوريين في إنجلترا محفوفة بالمخاطر، فهاجروا إلى هولندا حيث إنشأوا في أمستردام تجمّع فرنسيس جونسون وأينسورث (Ainsworth) الذي يعتبر أبرز تجمّع لهم في نهاية القرن[59]. هذه الفرقة التي أدركها التفكك الشديد في إنجلترا خلال السنوات الأولى من عهد جاك الأول، عادت فواصلت نموّها في أرض المنفى، ثم عمد جون جونسون القادم من مركز نورويش الانفصالي، إلى تأسيس جماعة لايده في حدود عامي 1607 و1608. ومعلوم أن خمسة وثلاثين من أعضائها كانوا في عداد الآباء الحجاج الذين أقلعوا عام 1620 على متن سفينة مايفلاوير بهدف تأسيس المستعمرة الأميركية الثانية[60]. أما في زيلندا فقد كانت ميدلبورغ ملاذاً للطهوريين والانفصاليين منذ زمن، لكن جمهورياً آخر حلّ فيها عام 1605، هو هنري جاكوب الذي ظن بعد إحدى عشرة سنة من النفي أن في إمكانه العودة إلى إنجلترا وإعادة تنظيم هذه الفرقة، فأسس جماعة لندن التي عاشت فترة طويلة من الزمن من دون أن تلفت الانتباه قبل أن يتم كشفُ أمرها عام 1632 وزجُّ جميعِ أعضائها في السجن بمن فيهم رئيسها الجديد لوثروب (Lothrop) الذي أُجْبِرَ بعد ذلك على مغادرة البلاد لكن جماعات انفصالية سرّية بدأت تلك الفترة تتأسس في كل مكان تقريباً. وإذا كان يصعب التعرّف إلى عددها أيام سيطرة لود فإن ما نعرفه هو أن «البراونيين» أصبحوا فاعلين جداً في زمن الحرب الأهلية. وهكذا عاد النظام الجمهوري فانطلق بملء زخمه ودخل التاريخ من بابه الرحب، بصفته حزبَ الاستقلاليين، بعدما طال اعتراض الكنيسة الأنجليكانية والحكم الملكي لمسيرته[61].

* * *

(59) Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550-1641)*
انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 2، ص 223 وما يليها.

(60) Godfrey Davies, *The Early Stuarts (1603-1660)* (Oxford: The Clarendon Press, 1937), pp. 326-327.

(61) Jordan, *Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, p. 230.

إنه لمن قدر الانفصالية أن تتمخّض عن انشقاقات جديدة، على الدوام. وسيبلغ تنامي عدد الفرق هذا مبلغاً عظيماً في عهد الجمهورية. لكن حركة انفصالية ذات أهمية مستقبلية كبرى ستظهر في عهدي ملكَيْ عائلة ستيوارت الأولين هي الحركة المعمدانية[62]. ولا يبدو أن هناك تواصلاً فعليّاً بين هذه الفرقة المعمدانية الناشئة في عهد جاك الأول ومجموعات الأناباتيست الصغيرة التي عوملت في القرن السادس عشر بمنتهى القسوة. إن مؤسسها الحقيقي هو جون سميث (Smyth) الذي تأثّر بالجمهوري فرنسيس جونسون، بادىء الأمر، وأراد أن يؤسس جماعة انفصالية في غينسبورو (Gainsborough)، عام 1606. لكنه ما لبث، أمام خطر الاضطهاد، أنِ التحق وأتباعَه بجماعة جونسون في أمستردام. ثم انضمّ إلى الفرقة أحد أصدقائه، توماس هيلويس (Helwys) وكانت علاقات هذا الأخير مع المينونيين في هولندا قد حملته على التفكير مليّاً في معنى المعمودية الحقيقي داخل جماعة تقوم على التحالف الطوعي والشراكة بين المؤمنين، فإذا به يستبعد معمودية الأطفال معتبراً إياها عديمة المعنى ويجدّد اعتماده عام 1609 - من هنا لقبه Se-Baptist - ليعمد بعدها ذلك تجديد معمودية هيلويس وكل أفراد مجموعته. لكن خلافات في الرأي بينه وبين سميث ما عتمت أن أدّت إلى انفصالهما، فبقي هذا الأخير في هولندا حيث توفي عام 1612، في حين قرّر هيلويس العودة إلى لندن رغم أن الظروف كانت غير مؤاتية. ولم تلبث الشرطة أن عكّرت صفو اجتماعاته، فتم توقيفه وسجنه بعضَ الوقت مع زميله مورتون (Murton) وعدد من أتباعه، لكن الجماعة التي ترأسها مورتون بعد وفاة هيلويس، عام 1616، تمكنت من البقاء والصمود. وقد سادت بعد ذلك هدنة نسبية مدة عشر سنوات ما سمح للمعمدانيين الشموليين (General Baptists)، كما كانوا يُعرفون، بتأسيس جماعات أخرى خارج لندن مكنتهم من مجابهة نظام وليام لود البوليسي واضطهاداته والتغلّب عليه. أما المعمدانيون الخاصون (Particular Baptists) فقد أنشأوا في ظل هذه الديكتاتورية الأسقفية فروعاً جديدة للحركة الانفصالية[63]. وإذا كان هؤلاء، يرفضون معمودية الأطفال، فإنهم يتميزون عن

---

(62) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 262 وما يليها، و Alfred Clair Underwood, *A History of the English Baptists*, With a Foreword by J. H. Rushbrooke (London: Baptist Union Publ. Dept., 1947), pp. 28-62.

(63) المصدر نفسه، ص 56 وما يليها.

المعمدانيين الشموليين الذين يتبنون التعليم الأرميني بدافع من أمانتهم المطلقة للقدَرية الكالفينية. هذه المجموعات المعمدانية التي لم يكن يتجاوز عددها الخمسين جماعة عام 1644، ستزدهر إبّان الحرب الأهلية، بحيث سيرتفع هذا العدد إلى نحو ثلاثمئة جماعة عند سقوط الجمهورية في عام 1660[64] .

ظل عهدا ملكَيْ عائلة ستيوارت الأولين يشكّلانِ مرحلة صعبة جداً بالنسبة إلى أخصام الكنيسة القائمة، فقد تراجعت نسبة الاضطهاد الدموي حتى تجاه الكاثوليك، لكن التسامح الشرعي لم يكن وارداً يوماً تجاه المنشقين الذين لم يعرفوا إلا حرية مؤقتة، محدودة في الزمن، شديدة الارتباط بالظروف السياسية وإرادة الملك والأساقفة، فلو قارنّا إنجلترا بفرنسا وهولندا في المرحلة التاريخية عينها لارتسمت أمامنا صورة رديئة لإنجلترا التي ما كان أحد يجرؤ على إعلانها بلد الحريات الدينية يوم كانت فرنسا تستقبل المنفيين الكاثوليك استقبال هولندا اللاجئين الطهوريين والانفصاليين. لقد كانت تعوزها صدمة الثورة الكبرى من أجل إضعاف سيطرة كنيسة الدولة، إن لم يكن من السهل لها القضاء عليها.

(64) المصدر نفسه، ص 58، و Jordan, Ibid., vol. 3: *From the Convention of the Long Parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*, p. 457.

الفصل الثامن

السجالات حول التسامح
في عهدي ملكي آل ستيوارت الأولين (1603 ـ 1640)

كان التسامح تجاه الكنائس والفرق المنشقة محدوداً، في الواقع، لم تلحظه التشريعات، لكنه كان موضع اهتمام الرأي العام وعنايته. وقد مهّد نموّ الأدب الدفاعي وتشعّبه، في هذا المجال، لازدهار الدفوعات على وجه غير مألوف بفعل تعدّد الفرق في زمن الحرب الأهلية وقيام الجمهورية.

يمكن تقسيم هذه الكتابات الدفاعية إلى فئتين متمايزتين جدّاً: **الأولى**، تشمل جميع الكتابات التي تبنّت دون نقاش مُسلّمة الإصلاح الأنجليكاني الأولية القائلة: إن ولاية الملك تشمل المجالين الروحي والزمني، أي الديانة والنظام المدني على السواء. وينتمي إلى هذه المجموعة الأنجليكان المدافعون عن الديانة القائمة والميوعيون، فضلاً عن الإراستيين. **والثانية**، تتكوّن من كتابات متعددة الميول تعارض سلطة الأمير الكنسية مميّزة بين النظام المدني والديانة على نحو راديكالي نوعاً ما، وهي تشمل الكتّاب الكاثوليك والطهوريين والجمهوريين، أي الانفصاليين بوجه عام. وإذا كانت هاتان المجموعتان تضمان ليبراليين متشدّدين من مختلف الألوان، فإن أسس التسامح لدى المدافعين عنه كانت تختلف بين مجموعة وأخرى.

1 ـ المدافعون عن الأنجليكانية: وليام لود

كان المدافعون عن الأنجليكانية يُجمعون على اعتبار الملك رئيس الأمة الديني. وكانت عقيدة الحق الإلـهي، كما يدافع عنها جاك الأول، حقيقة لا تقبل، في نظرهم، الجدل. أما الأساقفة الأنجليكان فقد أفادوا يومذاك من هذا

السجال ليؤكّدوا حق الأسقفية الإلـهي ضد الطروحات المشيخية[1]. ولما كانت سلطة الملك الكنسية مصونة، فقد بدت إمكانات التسامح تجاه المنشقين عرضة للتبدل بحسب النهج الذي سيتبعه الأمير والأساقفة في إدارة الشؤون الدينية.

وكما سبق أن أوضحنا، فقد أظهرت الأنجليكانية منذ عهد إليزابث ميلاً ملحوظاً إلى الليبرالية المذهبية. ولا غروَ، فالإصلاح الأنجليكاني يبدو أكثر من أي إصلاح آخر، تسوية بين الكثلكة والبروتستانتية بتعدّد لونيّاتها. هذه التسوية كانت توحي بأنها قابلة للنظر، وإنها لكذلك بالفعل، فمن المؤكد، مثلاً، أن اللاهوتيين الأنجليكان أفادوا من السجال الأرميني في هولندا للتخلّي عن عقيدة القدَرية الكالفينية[2]. لذا سيبدو جاك الأول أكثر تأييداً للجومريّين أو المنبّهين[3] بعد أن كان قد هاجم اللاّهوتي فورسيوس، خليفة أرمينيوس في جامعة لايده بلهجة بالغة الحدة، فما يميّز الإصلاح الأنجليكاني، إذاً، هو تلك «الـميوعية» الـتي ترقى إلى عهد مبكر، وهي تتنافى مع عقائديّة الطهوريين المتصلّبة كما تتنافى مع موقف الكثلكة العقائدي الذي عبّر عنه المجمع التريدنتيني. من هنا، يسهل القول: إن لود نفسه لم يكن أكثر تطلّباً من هوكر في مسألة العقائد الضرورية للخلاص؛ ففي اعتقاده أن ضلالات الطهوريين لا تقوّض أسس الإيمان كما لا تقوّضها ضلالات الكاثوليك[4].

غالباً ما تقترن التسامحيّة العقائدية لدى المدافعين عن النهج الأنجليكاني

---

(1) انظر: Edward Christopher Eugene Bourne, *The Anglicanism of William Laud* ([n. p.]: S. P. C. K., 1947), pp. 88 ss., and Kenneth E. Kirk, *The Apostolic Ministry* (London: Hodder and Stoughton Limited [1947]), pp. 421 ss.

(2) Wilbur Kitchener Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, 4 vols. (London: G. Allen and Unwin, 1932-1940), vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 115 et 349.

(3) انظر رسالته في السادس من آذار/ مارس 1613 في: Geeraert Brandt, *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden* (Amsterdam: J. Rieuwertsz, 1674-1677), II, p. 211.

(4) Jordan, Ibid., vol. 2, pp. 135-137; Thomas Lyon, *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)* (Cambridge: University Press, 1937), pp. 64-67, and Edward Christopher Eugene Bourne, *The Anglicanism of William Laud* ([n. p.]: S. P. C. K., 1947), pp. 156-157.
Sur Laud, voir encore: William Allen, *English Political Thought, (1603-1660)* (London: Methuen; Norwich: Jarrold and Sons, 1938), pp. 181-196.

بالتشدد المفرط على صعيد العبادة الخارجية والنظام، حتى لقد قيل عن لود إنه: «رفض أن يعطي أعمال البشر ما طالب به لفكرهم من حرية»[5]. ذلك أنه كان، في زمانه، ذاك المحامي العنيد عن التماثل الخارجي إذ هو العلاج الوحيد، كما يقول، لخطر الانشقاق والفوضى الذي يهدّد وحدة المملكة الدينية باستمرار. وقد كتب بهذا الخصوص:

«منذ أن تولّيت مهام وظيفتي لم أوفّر جهداً إلا وبذلته من أجل صون العبادة الإلـهية العامة والخارجية، وتأمين كل ما يمكن من شروط اللياقة والتماثل لها، لأني أعتقد، فعلاً، أن الوحدة لا تعمّر طويلاً في الكنيسة حيث ينعدم التماثل. لقد تأكّد لي أن الإهمال الشعبي لشكل الخدمة الإلـهية الخارجي، والمنظر المزري لأماكن العبادة قد يتسبّبان في فتور العبادة الداخلية الحقيقية. إن ارتباطنا بالجسد يجعلنا بحاجة إلى مساعدة خارجية وإلى تلك الأمور الصغيرة التي تسمح لنا بالحفاظ على تماسكنا»[6].

لا يصح استبعاد آراء كبير الأساقفة الأنجليكاني كلها، بل بالعكس، لأن التماثل الخارجي في العبادة المسيحية هو عون كبير لوحدة الكنيسة الداخلية. لكن إسناد مهمة ترتيب الشؤون المتعلّقة بالعبادة والنظام الكنسيين إلى الأمير وفرض أوامره كقانون دولة هو أمر على جانب من الخطورة والاعتباطية، فكل ما يتعلّق بالشأن الخارجي كان لود يعتبره نافلاً، «غير جوهري» في ذاته، ويترك أمر تنظيمه للأمير ومستشاريه الكنسيين. ولكنّ أخصامه الطهوريين والانفصاليين والكاثوليك كانوا، لسوء الحظ، يخالفونه الرأي بإدانتهم ممارسات الكنيسة الأنجليكانية واعتبارهم هذا الامتثال الشرعي اعتداء على الحرية الدينية. لقد كان رئيس أساقفة كانتربري يظن، شأن أسلافه، أنه يراعي أصول الحرية الدينية بتسامحه مع تعدّد الآراء نسبياً. حتى إنه لم يتبصّر، على ما يبدو، بالاعتراض الذي عبّرت عنه البلدان الأوروبية مراراً في سياق هذا النوع من السجالات، ومفاده أن الحرية الدينية ليست أكثر من خدعة ما لم تتمكّن من التعبير عن ذاتها بأعمال العبادة، لأن هذا التعبير هو الدليل الحسي والضروري للاقتناع الداخلي.

---

(5) Gardiner, *History of England*, t. 3, p. 244.

(6) انظر: William Laud, *Works*, Ed. J. Bliss and W. Scott (Oxford: [n. pb.], 1847-1860), t. 4, p. 60.

انظر المصدر نفسه، ص 407 ـ 408.

ولم يكن جميع الخدّام والأساقفة الأنجليكان يؤيّدون هذه الوسائل العنيفة والمُقلقة، فكثيرون منهم، أمثال اللاهوتي روبرت آبوت (Abbot)، والمؤرّخ الكنسي توماس فولر (Fuller)، وجون راندال (Randall)، وغريفث وليامز (Griffith Williams) أسقف أوسّوري (Ossory)، وخصوصاً، جوزيف هول (Hall) أسقف أكستر (Exeter)، أولاً، ثمّ نورويش، كانوا أصحاب فكر متزن يأبون فرض التماثل الديني بالقوة رغم تمنّيهم حصوله[7]. وقد سعى جميع هؤلاء جاهدين إلى عدم إثارة الخلافات الدينية، لا سيما تلك التي تبعد الطهوريين عن الكنيسة الأنجليكانية، وشدّدوا على النقاط الأساسية فقط، والتي هي وحدها ضرورية للخلاص. كما اعترض هول على اعتياد البعض توزيع تهمة الهرطقة يمنة ويسرة، لا سيما في بحثه : **صانع السلام** (*The Peacemaker*) الصادر عام 1624. وفيه يؤكّد أن الهرطقة الحقيقية غير موجودة إلا حيث يوجد خطأ مستفحل وغير قابل للإصلاح يصحبه الترويج. في هذه الحالة فقط، يمكن تطبيق العقوبات القاسية على المذنب، أما في الحالات الأقل خطراً، فالحاجة تدعو إلى الإقناع والمحبة، بالدرجة الأولى.

2 ـ الميوعيّون: هالس وشيلينغورث

انطلق اللورد فالكلاند (Falkland)، عام 1641، يلوم حكم الأساقفة في خطاب ألقاه في مجلس العموم، بقوله: «لقد فرضوا في الاحتفالات الدينية امتثالية أشدّ من تلك الواجبة للمسيحية نفسها»[8]. هذا ما قاله عند بداية الثورة أحد ممثلي النخبة الفكرية الأكثر وجاهة، فالعقوبات والغرامات المالية المفروضة منذ عهد إليزابث، على المتخلّفين عن الخدمات الدينية لم تكن تسخط الطهوريين والكاثوليك وحدهم، بل تثير أيضاً ردود فعل معادية من قبل الطبقة الأرستقراطية

(7) حول هذه الشخصيات كلها، انظر الدراسة التي خصتها بها: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 143-157.

(8) *A Speeche Made to the House of Commons Concerning Episcopy* (n. p.: n. pb., 1641), p. 4; cité par Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, p. 374.

ونخبة المثقّفين. وكان هؤلاء المعتدلون يندّدون في الوقت نفسه بتعصّب الفرق وروح الاضطهاد في الكنيسة القائمة، هم الذين لم يشكّلوا حزباً سياسياً ولا حتى مارسوا نشاطاً سياسياً بكل معنى الكلمة، بل كانوا أنسنيين حقيقيين. وكالأرمينيين الهولنديين، استعادوا، إلى حدّ ما، تقاليد الأنسنية المسيحية في مسيحيّة تمعن في الانقسام يوماً بعد يوم. لقد كانوا، يعترفون بالكنيسة القائمة دون منازع، آملين منها فقط ألا تكون آلة حرب بل بؤرة للتوحيد والتهدئة. وكانوا في تطلّعهم إلى علاج لتكاثر الفرق وتزايد الانقسامات الدينية يتصوّرون كنيسةً متسامحة ومتفهّمة تحتضن التنوّعات والخصوصيات على كل صعيد، من دون أن تفرّط بجوهر الإيمان. ذلك هو مثال «التفهّم» الذي نادى به هوكر، وقد صار أكثر رحابة وتحرّراً من الصغائر العملية التي فرضها عليه الحكم الأسقفي. وإذا كنا نجد بذورالميوعية في التسوية الأنجليكانية، فإن التعبير عنها سيتخذ مع أمثال هؤلاء المعتدلين طابعاً مميّزاً عكسته مؤلفات العصر الجدلية[9].

وليس يسعنا، في هذا الإطار، إلا الإحالة إلى أعمال جوردان من أجل دراسة مفصّلة لروّاد هذه الحركة أمثال: ريتشارد سيبس (Sibbes)، وتوماس سكوت (Scott)، وهنري وتون (Wotton)، وجون ديوري (Dury)، والشاعر فرنسيس كوارلز[10] (Quarles). لكن ما لم يعبّر عنه هؤلاء الكتّاب الأولون، إلا

(9) حول الميوعية، يمكن مراجعة: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 349 ss.; John Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2nd Ed. (Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1874), t. 1; Michael Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte... Buchreihe; 12 (Halle; Saale: M. Niemeyer, 1927), pp. 24 ss., and Lyon, *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)*, pp. 144 ss. Un bon résumé dans la *Cambridge Modern History*, t. 5, pp. 745-753.

يُشير م. فرويند في مؤلَّفه المذكور، صفحة 24، إلى أن ميوعيي العقيدة كانوا أشبه بفريق وسطي بين الأنجليكانية والطهورية، على غرار «السياسيين» الذين كانوا يشكلون في فرنسا حزباً وسطيّاً بين البروستانت والكاثوليك المتعصّبين. لكنها مقارنة خارجية لأن موقف «السياسيين» الفرنسيين بصدد التسامح يختلف عن موقف الميوعيين كل الاختلاف، فإذا كان التمييز بين الكنيسة والدولة يكتسب أهمية جوهرية لدى السياسيين، فإنه يتنافى مع مبادئ الميوعيين حول سلطة الملك الدينية.

(10) Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 351-370.

بصورة غامضة ظرفية، ستستعيده في عهد شارل الأول مجموعة من المتنفّذين الأنسنيين يديرها الفيكونت فالكلاند (حوالي 1610 ـ 1643)، فقد عمد هذا الأخير، اعتباراً من عام 1633 تقريباً، إلى تحويل قصره الريفي الصغير في غريت تيو (Great Tew) في الأكسفوردشاير إلى مركز فكري أو منتدى لاهوتي يتردد إليه كل من جون هاليس (Hales) ووليام شيلينغورث (Chillingworth) وسيلدن (Selden) والكونت دو كلارندون[11]، على وجه التحديد. كان الفيكونت يرفض سياسة لود بشدّة: تلك السياسة التي حطّمت، على حد قوله، وحدة الكنيسة بحجة الامتثال. وهو، لئن لم يطالب يوماً، شأن الطهوريين، بإلغاء الأسقفية، كان ينفي «الحق الإلـهي» عن الأساقفة مستنكراً ادّعاءهم العصمة عن الخطأ، ففي رأيه، كما يشير ج. تولوش، أنْ ليس ما يحول دون اتساع الكنيسة الوطنية لحشد متنوع من الاعتقادات، وتركها الحق في البحث الحر للعقل المستقل المستنير بالله[12].

* * *

كان اللاهوتي الشهير جون هاليس (1584 ـ 1656)، وهو أستاذ في معهد إيتون (Eton)، من أكثر الشخصيات تمثيلاً لمنتدى فالكلاند. لقد حضر عام 1618 سينودس دوردرخت بصفة مراقب فاهتدى بتأثير من إبيسكوبيوس إلى الأرمينية وإلى لاهوت ليبرالي. وبعد عودته إلى إنجلترا، درّس بهدوء في إيتون إلى حين نشوب الحرب الأهلية. نخصّ من بين أعماله كلها بالإشارة: «بحث في الانشقاق» الذي وضعه عام 1637، وخطبةً حول كيفية التعامل مع المسيحيين الضالين، وأخيراً، دراسته حول الإفخارستيا[13].

---

(11) لمعرفة المزيد عن أعضاء الندوة، انظر: Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, t. 1, pp. 95 ss.

(12) المصدر نفسه، مج 1، ص 168 ـ 169.

(13) تُعتبر دراسة ج. تولوش من أهم الدراسات التي تناولت هاليس، انظر: المصدر نفسه، ص 170 ـ 260.

Voir aussi les travaux de Jordan, Lyon et Freund: William Allen, *English Political Thought, (1603-1660)*, t. 1, pp. 234-240. Les Oeuvres de Hales ont été rééditées par Lord Hailes, *Works*, 3 vols. (Glasgow: [n. pb.], 1765. Une traduction française du traité du schisme a été éditée avec la version française de l'ouvrage de William Chillingworth, *La Religion protestante, une voie sûre au salut*, 3 vols. (Amsterdam: P. Mortier, 1730), pp. 347-369

لم يكن لهاليس، على الصعيد الديني، أدنى ثقة بجدوى السينودسات والمجامع في تحديد حقائق الإيمان: «إنه لمن الخُلف الفاضح الاعتراف بأن الأفراد هم عرضة للضلال، والزعم بعد ذاك أن المجامع لا تُخطىء. شأن من يقول إن كل جندي يستطيع الهرب، لكن جيشاً بأكمله لا يستطيع ذلك حتى ولو كان هنيبعل قائده»[14]. وقد أعلن في بحثه بوضوح أن «سلطة الكنيسة ليست بشيء»، و«التقليد في معظمه ليس إلا من نسج الخيال»[15]، فليس هو، إذاً، من أولئك الذين يتوقّعون أنَّ المجمع يعيد الوحدة إلى المسيحيين، بل يعتبر، بالعكس، أن الصراعات المجمعية في العصور السالفة لم تؤدِّ إلا إلى تكاثر الانشقاقات والانقسامات في المسيحية. لقد أرادوا تخطّي تعليم الكتاب المقدس باستدعائهم، على هذا النحو، سلطة الكنيسة والتقليد، فما كانت نتيجة ذلك؟

«لقد فرضوا على الآخرين واثقين حتميةَ القبول بمثل هذه النتائج. ولما لم يكنِ الكلُّ على اتفاق، فقد نجم عن ذلك انقسام المسيحيين إلى فرق وأحزاب دفعت بهم إلى المواجهة، رَجلاً مقابل رجل وسينودساً مقابل سينودس، إلى أن تلاشى سلام الكنيسة إلى غير عودة. من هنا الانقسامات الكثيرة الطارئة قديماً على المسيحية بفعل نشوء الآريوسية والأوطيخية والنسطورية والفوطيوسية والصابيلية وغيرها من الانقسامات القديمة والحاضرة. وما هذه التعابير إلا تسميات للانشقاقات، وإن كانت في لغة الآباء المشتركة تشير إلى الهرطقات، ذلك أن الهرطقة من صنع الإرادة لا العقل. إنها كذب لا ضلال. وإلاّ، فكيف نصدق قول القديس أغسطينوس: لربما كنت على خطأ، لكنني لا أريد أن أكون هرطوقياً»[16].

ليست، إذاً، سلطة السينودسات ولا سلطة الكنيسة، عموماً، ما يضمن إعادة توحيد المسيحيين، فما عساهم بعد يفعلون؟ إن ما يجدر بهم فعله هو

= Le Même volume contient également la dissertation de Hales «Sur l'Eucharistie et sur la question: Si L'Eglise peut errer dans les points fondamentaux de la foi,» pp. 299-323.

(14) «On the Sacrement of the Lords Supper,» (vers 1637), dans: Hales, *Works*, t. 1, p. 65, trad. Franç., p. 313.

(15) المصدر نفسه، مج 1، ص 125، من الترجمة الفرنسية.

(16) المصدر نفسه، مج 1، ص 125 ـ 126 من الترجمة الإنجليزية، وص 359 ـ 360 من الترجمة الفرنسية.

الاحتكام «إلى العقل المستنير بالوحي الذي يأتينا من كلام الله». أن يكون لنا روح الله، لا يعني، في واقع الحال، سوى موافقة إدراكنا وفكرنا لإرادة الله المكتوبة[17]. لم يكن هاليس عقلانياً محضاً، هو الذي يملك إيماناً راسخاً بعمل **الكتاب المقدس** الإلهامي في العقل الإنساني، لكنه كان فردانياً يقترب من سياستيان كاستيليون في موقفه الديني إلى حد بعيد.

هذا الانقياد إلى **الكتاب المقدس** من قبَل الأفراد والكنائس، على السواء، يسمح، على الأقلّ، بالاهتداء إلى نتيجة إيجابية هي: الاتفاق على بنود الإيمان الأساسية، إذ يستحيل في الواقع، على من يقرأون **الكتاب المقدس** ويدرسونه بصفاء نية بهدف بلوغ الحقيقة، أن يجهلوا أيّاً من العقائد الضرورية. كما يمكن التسليم بأن الكنيسة الرومانية، وإن أضافت إلى **الكتاب المقدس** آراء غريبة عنه، لم تخطىء في ركائز الإيمان[18]. لم يكن هاليس يتعجّل إنشاء لائحة بالعقائد الأساسية، وقد ردّ على من يلحّ في طلبها، بكلام يشبه قول إبراهيم في مثل الغني الهالك: «عندهم موسى والأنبياء»[19]، فليقرأوا **الكتاب المقدس** ويبحثوا فيه عما يريدون معرفته»[20].

ولا بد، من الآن فصاعداً، أن تغدو حماية السلام في الكنيسة ممكنة على هذه القاعدة المشتركة، رغم وفرة التباينات:

«لما كان يستحيل أن تتفق جميع الآراء بشأن ما يبدو ملتبساً في **الكتاب المقدس**، فلا يبقى إلا البحث عن وسيلة تتيح لنا لا فرض وحدة الاعتقاد على جميع العقلاء بل التوصّل إلى تعدّدية في الرأي لا تعكّر سلام الكنيسة»، فإن نحن لم نسعَ إلى فرض طريقة تفكيرنا على الجميع، وامتنعنا عن رشق بعضنا بالحِرم، أمكننا الاتحاد في المحبة، فإن ما يطلبه منا القديس بولس بل ما يفرضه علينا الروح القدس ليس تطابق الآراء بل «وحدة الروح برباط السلام»[21].

---

(17) «On the Sacrement of the Lords Supper,» (vers 1637), dans: Hales, *Works*, t. 1, p. 69; trad. franç. p. 318.

(18) المصدر نفسه، مج 1، ص 70 وما يليها من الطبعة الإنجليزية، و ص 320 وما يليها من الطبعة الفرنسية.

(19) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 16، الآية 29.

(20) Hales, Ibid., t. 1, pp. 71-72; trad. Franç. pp. 321-322.

(21) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 4، الآية 3.

Hales, «Of Dealing with Erring Christians,» in: Hales, *Works*, t. 2, pp. 94-96.

هذه الموضوعات تكاد تكون هي نفسها التي نطالعها لدى وليام شيلينغورث (1602 ـ 1644)[22]. وهو أيضاً من روّاد ندوة غريت تيو. إتّسم تطوّره الديني بشيء من الغرابة، فبعد أن تنشّأ على البروتستانتية وتخرّج من معهد ترينيتي كولدج في أكسفورد، إرتدّ إلى الديانة الكاثوليكية بتأثير من الأب فيشر (Fisher) اليسوعي، حوالي عام 1628، وأقام في معهد اليسوعيين في دواي لينطلق من ثمّ إلى روما ويقفل بعدها عائداً إلى إنجلترا عام 1631، حيث أعلن بروتستانتيته مجدداً من دون أن يفارقه الحذر حيال الكنيسة القائمة. كما رأى بعد سنوات، أن يخوض مع الدكتور بوتير (Potter)، ناظر كوينز كولدج في أكسفورد، في مناقشة دفاعية كان قد بدأها الأب اليسوعي ماتيو ويلسون، تحت اسم إدوارد كنوت (Knott) المستعار. وهكذا أصدرعام 1638 كتابه الشهير: **الديانة البروتستانتية، طريق أكيد للخلاص**[23].

لم يطرق شيلينغورث، شأن هاليس، مسألة التسامح من زاويتها العملية المباشرة، تلك التي تتمثّل في علاقات الدولة مع الكنيسة القائمة مع الكاثوليك والفِرق الأخرى، بل صرف همه، بالدرجة الأولى، إلى توضيح مثال «التفهّم» الذي به يدين، ففي اعتقاده أن مسألة التسامح تجد حلها تلقائيّاً في كنيسة منفتحة تتسع بجميع أنواع الاختلافات الدينية. وقد بنى المؤلّف آراءه على مبدأ لم يفتأ يتردد عليه مؤدّاه أن: «**الكتاب المقدس** هو وحده ديانة البروتستانت»[24]، فالمسيحي لا يحتاج إلى السلطات الكنسية أو التقليد كي يفهم **الكتاب المقدس** ويفسّره، كما لا يجوز له الاعتقاد بأن الروح القدس يقوده مباشرة ويُنوّره، مثلما يتوهّم الروحانيون الصوفيون، بل إن من واجبه، بكل بساطة، أن يستعين بعقله وحكمه الخاص. أما أن تتخلل **الكتاب المقدس** بعض المقاطع الغامضة، فلا أهمية لذلك، لأن خلاصنا لا يتوقف على هذه المقاطع:

(22) Sur Chillingworth, voir aussi l'étude de Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, t. 1, pp. 261-343 et les ouvrages cités de Jordan, Lyon Allen et Freund.

(23) نعتمد في سوقنا الشواهد من هذا المؤلف على مجموعة مؤلفات شيلينورث: William Chillingworth: *The Works of William Chillingworth*, 3 vols. (Oxford: University Press, 1838). Il existe aussi une traduction française du traité de C.: William Chillingworth, *La Religion protestante, une voie sûre au salut*, 3 vols. (Amsterdam: P. Mortier, 1730).

(24) المصدر نفسه، مج 2، ص 410.

«إذا كان الكتاب المقدس واضحاً، كما هي الحال بالنسبة إلى لأمور الأساسية، فلمَ تكون حاجتنا إلى حَكَم يفسر لنا نصوصه الواضحة أكثر من حاجتنا إلى تفسير قرار مجمعي، بل إلى تفسير هذه التفسيرات أيضاً؟ فلا ضيرَ عليكم إن وقعتم في الخطأ عندما يكون الكتاب المقدس ملتبساً، وتكونون قد صببتم كل عنايتكم في الاتجاه الذي يقودكم إلى الحقيقة، لأن إمكان الخلاص متاح للذين يضلون والذين لا يضلون، مما يقودنا إلى الاستنتاج بأن المقاطع التي تتضمن أموراً أساسية يكون الضلال فيها مجلبة للأذى، لا تحتاج إلى مفسّرين معصومين لأنها واضحة في ذاتها. أما المقاطع الغامضة فهي أيضاً لا تحتاج إلى تفسير لعدم تضمّنها أموراً أساسية»[25].

إن شيلينغورث إذ يشدد على إثبات التمايز بين البنود الضرورية والبنود غير الضرورية للخلاص يتجنب إنشاء جدول بها[26]. هناك قانون إيمان الرسل، بالطبع، لكن لاهوتيّنا يُؤْثِرُ التشبّث بإثباتات أكثر إبهاماً وشمولاً: «حسبُ الإنسانِ كي يخلص أن يؤمن بأن الكتاب المقدس حقيقي وأنه يحوي كل الأشياء الضرورية للخلاص، ثم أن يبذل غاية الجهد من أجل الظفر بالمعنى الحقيقي للكتاب المقدس والإيمان به»[27]. يتضح لنا أن الخلاص بالنسبه لشيلينغورث لا يكمن في امتلاك مجموعة من الحقائق، بل في البحث عن الحقيقة من خلال الكتاب المقدس، دليلِ المسيحي الأوحد[28].

فما عسى تكونَ الكنيسة إلا شركة أشخاص يشعرون، على الرغم من الاختلاف الحاصل في ما بينهم، أنهم مرتبطون بامتلاكهم الحقائق الضرورية للخلاص:

«يجب أن نعلّم المسيحيين كيف يولون أهمية لنقاط الإيمان والأمورالنظامية التي يتفقون عليها أكثر من إيلائهم أهمية للأمور الأقل أهمية والتي يختلفون بشأنها... لمَ يكون البشر أكثر تصلّباً من الله؟ لمَ يُقصى إنسان عن الاتحاد بالكنيسة بسبب إحدى الضلالات، إذا كانت لا تحرمه من الخلاص الأبدي؟»[29].

---

(25) المصدر نفسه، مج 2، ص 170.

(26) انظر: Chillingworth, Ibid, t.1, p. 322.

(27) انظر: Hales, Ibid., t. 1, p. 322.

انظر: المصدر المذكور، مج 2، ص 79، و مج 1، ص 32 ـ 33.

(28) انظر: Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, pp. 30-32.

(29) المصدر نفسه، مج 2، ص 58 ـ 59.

ويضيف شيلينغورث: لِمَ لا يعود المسيحيون أنفسهم مسيحيين حقيقيين وشرفاء بدل أن يكونوا «بابويين متعصّبين، وكالفينيين عنيفين ولوثريين متصلّبين؟» ألا يسعهم رغم اختلافاتهم «تحقيق وحدة الشراكة بالمحبة والتسامح المتبادل»؟ فلنخرج، إذاً، من كل هذه الانشقاقات والهرطقات والصراعات المميتة «التي لا تمزّق ثياب المسيح، وحسب، بل أعضاءه وأحشاءه أيضاً»[30].

ها هوذا معلّمنا، أخيراً، يعي بتفاؤل الأنسنية الجبّار أن الحرية الشاملة هي شرط ضروري لتحقيق الوحدة في الحقيقة:

«أبطلوا طريقة الاضطهاد هذه التي تحرق البشر وتلعنهم لأنهم لا يقبلون الكلمات البشرية كما يقبلون الكلمات الإلهية. . . أبطلوا الطغيان الذي هو أداة بيد الشيطان لتشجيع الخطأ والأباطيل والتجديف. . . أعيدوا المسيحيين إلى الحرية الحقيقية الكاملة التي تجعلهم يخضعون عقلهم لنير الكتاب المقدس وحده، وكما تتسارع السواقي عندما لا يعترض مجراها أي عائق إلى المحيط كذلك نأمل، ببركة الله، أن تعود الحرية الشاملة بالمسيحية إلى الحقيقة والوحدة، إذا ما سلكت في الاتجاه الصحيح»[31].

لا شك في أن صفحات هاليس وشيلينغورث هذه تعود بنا إلى تقليد غروسيوس وإبيسكوبيوس وأرمينيي هولندا، بل، وإن شئنا المضي قُدماً، إلى فكر أكونتيوس وسيباستيان كاستيليون.

على أننا، كما يشير ت. ليون[32]، نصادف أيضاً لدى شيلينغورث بعض الآراء المقلقة حول اعتماد القوة في الأمور الدينية، حيث يعتبر إعلاميّنا أن في مستطاع الدولة المعاقبة على «الكفر» مثلما يمكنها المعاقبة على السرقة أو التمرّد، كما يعتقد أن في الإمكان معاقبة من يحرّضون على الثورة على الدولة أو «الكنيسة» شأن «خونة» و«أشرار». أما يسهل على الأمير أن يعاقب بتهمة الـ «كفر» و«التمرّد على الكنيسة» ـ وهي مثالب مبهمة ـ كل من يريد أن يتخلّص منهم؟ لقد ظلّ الميوعيون يؤكدون، شأن الأنجليكان، سلطة الملك على الديانة، وإذا كان

(30) المصدر نفسه، مج 1، ص 404.

(31) المصدر نفسه، مج 2، ص 38 ـ 39.

(32) Lyon, *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)*, p. 175.

في إمكانهم أن يقترحوا عليه إنشاء كنيسة متساهلة ومتفهّمة، فإنهم يعجزون انطلاقاً من مبادئهم عن رفض حق الملك في التعامل مع الجرائم الدينية كما لو كانت جرائم ضد الدولة.

* * *

إذا ما تتبّعنا سير تيار الميوعيين الحقيقي بعد فالكلاند وهاليس وشيلينغورث في غمرة الاضطرابات السياسية والدينية التي سادت النصف الثاني من القرن، أمكننا أن نتبيّن كيف حافظ على مثال «التفهّم» وسط منافسات الفرق وتعصّبها كل من جيريمي تايلور في كتابه: **حرية التنبؤ** (1647)، وستيلّينغفليت (Stillingfleet) (1659) في كتابه **إيرينيكون**، وجون تيلوتسون (Tillotson) في عظاته والمؤرّخ الشهير جيلبير بورنيت، أسقف ساليسبوري في مؤلفاته عموماً[33]. وهو المثال الذي كانت تدافع عنه آنذاك مدرسة «الأفلاطونيين في كامبردج» بالذات. وما تسميتهم بـ «الميوعيين» إلا لقب أطلقه عليهم حوالي عام 1660 أعداؤهم الذين كانوا يتهمونهم بالتسامحية أو السوسنية. وقد أشار جيلبير بورنيت، في معرض إيراده هذه الوقائع، إلى أن هذه المدرسة كانت تجلّ أبيسكوبيوس، كبير لاهوتيي الأرمينية[34]. لم يكن فلاسفة هذه المجموعة (ويشكوت Whichcote وسميث Smith وكودورث Cudworth) أتباعاً لهاليس وشيلينغورث، بالمعنى الحقيقي للكلمة[35]، لكنهم كانوا يظهرون ردود فعل الأنسنية نفسها تجاه الانقسامات

---

(33) Nous renvoyons aux travaux de Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*; Jordan, *The Theory of Toleration under the Later Stuarts*, III et IV; Gerald Robertson Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious thought within the Church of England (1660 to 1700)* (Cambridge: University Press, 1950), and Alexander Adam Seaton, *The Theory of Toleration under the Later Stuarts* (Cambridge: The University Press, 1911).

(34) G. Burnet, *History of the Reformation on the Church of England*, Ed. by N. Pocock (Oxford: [n. pb.], 1865), t. 1, p. 334.

Sur Les Platoniciens de Cambridge, voir Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, IV, pp. 94-137; Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, t. 2, pp. 4 ss.; Frederick James Powicke, *The Cambridge Platonists* (Toronto: J. M. Dent, 1926); Ernst Cassirer, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Studien der Bibliothek Warburg; 24 (Leipzig: Teubner, 1932), and Gragg, [*From Puritanism to the Age of Reason*], pp. 37-60.

(35) انظر: Tulloch, Ibid., t. 2, p. 80.

الدينية والنزاعات الجدلية. وكذلك كانوا يعوّلون على دورالعقل في محاربتهم تشاؤم الفرق من دون أن يكونوا ضد الحقيقة المسيحية الفائقة الطبيعة، من حيث المبدأ[36]. كما إننا نلمس لديهم الاهتمام نفسه بتوحيد المسيحيين حول نقاط الإيمان الأساسية وإرشادهم، في كل ما عدا ذلك، إلى التسامح المتبادل والمحبة، فضلاً عن تشديدهم، شأن إراسم، على الحياة المسيحية أكثر من التشديد على العقيدة وتعبيرها المفهومي، وإعلانهم أن المسيح هو معلّم حياة لا معلّم مدرسة[37]. ولعل هذه الصفحة التي كتبها ويشكوت تلخّص التوجّه العام لتفكيرهم الديني:

«تتباين آراء الفلاسفة حول نقاط عديدة، مثلما تتنوّع تأثيرات المنظومات الكوكبية، فما كان غذاء لأحدهم هو دواء لآخر وسمّ لسواه... إنّا نتباين سنّاً وبنية وملامحَ وطباعاً ومهنة... لكننا، لما كنا نشترك كلنا في الطبيعة الإنسانية عينها، مؤهلون لأن نصبح أصدقاء ونُسرّ برفقة بعضنا بعضاً، فلماذا نرى الذين يلتقون في الطبيعة المتجدّدة عينها ويتفقون حول عقائد الإيمان الكبرى ومبادئ الحياة الشريفة لا يغضّون الطرف عن الاختلافات العرضية؟»[38].

لقد كان الميوعيون الإنجليز في القرن السابع عشر، بالطبع، عرضة لجميع الانتقادات التي توجّه عادة ضد نهج «العقائد الأساسية»، فأين ترانا نصل في عملية اختزال المتطلّبات العقائدية باعتزامنا احتضان الفرق التي تمعن في الراديكالية يوماً بعد يوم، في كنف كنيسة واحدة يرحُب صدرها بالجميع على الدوام؟ أليست النهاية الطبيعية لتقلص مضمون الإيمان تدريجيّاً هي ديانة خلوٌ من

---

(36) ذلك ما أشار إليه بويك في المرجع المذكور بقوله: إن العقل الذي كانوا يمتدحونه كان يعني أكثر من المنطق الصرف أو الحس المشترك. إنه الضمير الذي يُضيئه الله وتطهّره حياة أخلاقية سامية، انظر:
Powicke, Ibid., p. 47.

(37) انظر: المصدر نفسه، ص 42، و Cassirer, Ibid., p. 23

(38) Benjamin Whichcote, *Several Discourses*, 4 vols. (London: Ed. J. Jeffrey, 1701), t. 3, pp. 441-442.

انظر في هذا المجلّد بالذات تفسير قول القديس بولس في رسالته إلى أهل رومة الأصحاح الثاني عشر، الآية الأولى: «هذه هي عبادتكم المنطقية، العقلية» أو المقطع في رسالته إلى أهل فيليبي الفصل الثالث، 15 ـ 16: «فعلينا نحن الكاملين أن نشعر كلنا هذا الشعور، وإذا حصل لديكم شعور آخر، فإن الله سيكشف لكم ذلك أيضاً، فلنلازم خط سيرنا حيث بلغنا». انظر المصدر نفسه، مج 3، ص 106 ـ 419.

كل عقيدة؟ لا يسعنا اعتبار التأليهية انبثاقاً عن الميوعية، بالطبع، ما دمنا نجد تعبيراً لها لدى هيوبرت شيربوري (Cherbury)، منذ عام 1624[39]. وإنما بدأت تتطوّرمنذ نهاية القرن، بنوع خاص، فكان من الطبيعي، بالتالي، أن تشكّل خاتمة نقد راديكالي متزايد لعقائد الإيمان الأساسية. غير أن الميوعية ـ وإن تكن قابلة للنقاش كنهج، ومهما حسنت مقاصد أتباعها ـ ساهمت من ناحيتها في انفراج حال الاضطهاد. وهي، لئن لم تسعَ إلى تحقيق التسامح بالسبل الشرعية، قد أوعزت إلى البشر أن يحاولوا فهم بعضهم بعضاً بدل التناحر عشوائيّاً، وأن يتدارسوا النقاط المشتركة التي يمكنها التقريب في ما بينهم، ويواجهوا المآخذ المتبادلة بروح السلام والمحبة. صحيح أن نشاطها الفكري والديني لم يحل دون تكاثر الفرق، لكن نضالها المستمر ضد طغيان كنيسة الدولة قد خلق مناخاً أكثر انشراحاً على الصعد كافة. وما نأسف له فقط، هو أن ممثليها ظلّوا على تعصّبهم المعهود ضد الكثلكة ولم يعرفوا كيف يتحرّرون من الأطر القومية ليرتقوا مثل لايبنيتز إلى اعتبارات مسكونية حقيقية. على أن تطوّر العقلانية وفلسفة الأنوار، في ما بعد، سوف يضعفان هذه الحركة تدريجيّاً.

3 ـ الإراستيون: بايكون وسيلدن

شكّلت الإراستية التي تمثّل تبعيّة الديانة المطلقة لمصالح الدولة خلفيّة الإصلاح الأنجليكاني، كما رأينا. وقد ظلّت رديفة التعصّب حتى نهاية عهد إليزابث. ذلك أن التماثل الديني كان يبدو حتمياً لتوطيد السيادة الملكية في تمدّدها نحو المجال الروحي. على أن هذه السياسة آلت، كما كان متوقّعاً، إلى الفشل التدريجيّ، لا لأن الاضطهاد عجز عن إلغاء الديانة الكاثوليكية بل لأن الطهورية والمجموعات الانفصالية كانت ماضية في تفكيك الوحدة الأنجليكانية الدينية، ما دفع بعض المفكرين السياسيين الذين هم إراستيون، مبدئيّاً، إلى التساؤل عمّا إذا كانت مصلحة الدولة الحقيقية لا تستدعي التطور باتجاه ليبرالي. ولم يكن ذلك استقالة من الدولة، في نظرهم، بل لتأكيد على سيادتها من جديد، حيث يمكن إبدال التعصّب الذي تجري ممارسته من أجل مصلحة الدولة

(39) انظر: Troeltsch, «Deismus,» dans: *Johann Jakob Herzog, Realencyklopädie für protestantische theologie und kirche*, Ed. by A. Hauck, 24 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913), p. 535.

بتسامح تفرضه مصلحة الدولة على الكنائس[40]. وقد سبق أن طالعنا مثل هذه الآراء لدى غروسيوس وألتوسيوس المدافعيْن عن الإقليمية في البلاد الواطئة[41] قبل أن تشق طريقها في القرن السابع عشر إلى إنجلترا كما إلى ألمانيا. لكنّا نكرّر القول إن الإراستية لا تتماهى بالتسامح وبالتعصّب، ولا تقرّ إلا بقاعدة واحدة مطلقة هي مصلحة الدولة.

❊ ❊ ❊

لم يكن رجل الدولة، الفيلسوف فرنسيس بايكون (1561 ـ 1626)[42]، قد توصّل بعد إلى الإفراج عن هذا النهج بصيغة واضحة، لكننا نجده مضمراً في فكره السياسي. إنه ابن أخت وليام سيسيل (لورد بورلايغ). وقد كان نائباً في البرلمان أيام إليزابث وجاك الأول، ثم ترقّى تدريجياً من رتبة مستشار قانوني للتاج إلى رتبة نائب عام ليصبح بعدها وزيراً للعدل ثمّ مستشاراً للمملكة، عام 1618. لكنه اتهم بالفساد عام 1621 مما أفقده حظوته وقضى عليه بالعيش مغموراً حتى وفاته. قليلة هي كتاباته حول الشؤون الكنسية، فقد أصدر، عام 1589، بمناسبة هجومات الطهوريين على الكنيسة الأنجليكانية، كتاباً بعنوان: **إعلان حول ما يدور من سجالات في كنيسة إنجلترا**[43]. كما نشر، بعد ثلاث سنوات، ردّاً على دفوعة الأب برسانس اليسوعي حول اضطهاد الكاثوليك بعنوان: **بعض الملاحظات حول إحدى الدفوعات**[44]. أما مقالته: بعض الاعتبارات المتعلّقة بإعادة السلام إلى كنيسة إنجلترا وبنائها بشكل أفضل، فيعود تاريخ صدورها إلى السنوات الأولى من عهد جاك الأول[45]. وله، أخيراً، بحث في وحدة الديانة تمّ إدراجه عام 1612 في الطبعة الجديدة لكتاب: **المحاولات أو نصائح مدنية وأخلاقية**[46].

يؤكّد بايكون، بصفته أحد رجالات البلاط، أن ملكه جاك الأول يحظى

---

(40) يظهر هذان الوجهان للإراستية بوضوح لدى: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 456-457.

(41) انظر ص 899 ـ 903 من هذا الكتاب.

(42) نجد نبذة وافية عن حياته في: G. Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* (Paris: Lethielleux, 1920), t. 1, p. 99-272.

(43) Francis Bacon, [*The Works of F. B.*] (Londres: [n. pb.] , 1824), t. 2, pp. 499-523.

(44) المصدر نفسه، مج 3، ص 40 ـ 105.

(45) المصدر نفسه، مج 2، ص 524 ـ 550.

(46) المصدر نفسه، مج 2، ص 257 ـ 261.

بأنوار ثلاثة هي: نور القانون الطبيعي ونور المعرفة العقلية ونور الروح القدس[47]. ويخلص من ذلك إلى القول: إن كل تنظيم للحياة الكنسية يعود للأمير وحده ولا يمكن إحداث أي تغيير فيه إلا بإذنه. وقد أبدى في مختلف كتاباته، بصفته مستشاراً، رغبة سمحاء في تليين نظام العبادة وصرامته النمطية. لكنه أضاف: «إن التسامح المطروح، في الآونة الحاضرة، يجب ألا يتحقق بالتواطؤ الذي قد يشجّع على العصيان، بل بموجب القانون، قانون قادر على تأمين الحرية للجميع»[48]. وخلاصة القول: إن كل شيء يبقى رهن قرار الأمير الذي يمكنه، متى شاء وشاءت الظروف، أن يتشدد في فرض التماثل الكنسي أو يتسامح بشأن التعدّدية الدينية.

من الواضح، على أي حال، أن مصلحة الدولة، في نظر مستشار جاك الأول، باتت تقتضي مرونة أكبر في التنظيم الكنسي. سوى أن ذلك لا يعني، بالطبع، تحسين وضع الكاثوليك الإنجليز، فقد أعلن في معرض ردّه على الأب برسانس، عام 1592، أنهم تعاملوا معهم بكثير من الاعتدال من دون الاعتداء على ضمائرهم[49]. كما ليس في كتاباته اللاحقة، ما يحمل على الافتراض بأنه يؤيد تخفيف القوانين القائمة. لكنه نصح عام 1601 بأن يُستثنى منها الكاثوليك الإيرلنديون، إذ كتب إلى روبرت سيسيل، أمين سر الدولة، يقول: «يبدو لي أن التسامح مع ديانة ما (الكاثوليكية في إيرلندا) فترة من الزمن وفق الصيغة المعتمدة في بعض القرارات الفرنسية، وفي غياب كل طابع محدد، إلا في بعض المناطق والمدن الكبرى، هو أمر تسمح به الديانة، لكنه حاجة ملحّة، من وجهة نظر سياسية»[50]. يبدو موقف بايكون في غاية الانسجام مع اقتناعاته التي تقول بإمكان منح الكاثوليك الإيرلنديين تسامحاً مدنياً مؤقتاً ورفض مثل ذلك للكاثوليك الإنجليز، فقط من أجل مصلحة الدولة.

أما في ما يتعلّق بالديانة البروتستانتية، فإن بايكون، بصفته رجل دولة، يشعر بالقلق حيال شراسة صراعاتها الداخلية، ويندّد بالهجومات الطهورية ضد الأساقفة

---

(47) المصدر نفسه، مج 2، ص 525 ـ 526.

(48) المصدر نفسه، مج 2، ص541.

(49) المصدر نفسه، مج 2، ص 72 وما يليها.

(50) Francis Bacon, «Considerations Touching the Queen's Service in the Ireland,» in: Francis Bacon, [*The Works of F. B.*], t. 5, p. 267.

والليتورجية الأنجليكانية، لكنه لا يغفل أيضاً لوم الكنيسة على توجيهها اتهامات متهوّسة وظالمة إلى الطهوريين[51]. لقد رأى في التماثل الصارم، كما كان مطبّقاً في عهد إليزابث، سلاحاً رهيباً بيد فريق ضد آخر. لكن، ما بدا له مقبولاً ومتاحاً هو السماح بتنوّع أوسع في الآراء والممارسات مع الحفاظ على جوهر العبادة الأنجليكانية ونظامها، حيث كتب إلى الملك جاك الأول يقول:

«إن جوهر العقيدة في الشؤون الكنسية لا يتبدّل، وكذلك قوانين الحكومة العامة. إنما ينبغي، بالمقابل، أن تعطى بعض الحرية للطقوس والاحتفالات الدينية والسلطات الكنسية والإدارات والأنظمة الخاصة. من الحسن لنا أن نعود إلى روابط الوحدة في كنيسة الله القديمة: إيمان واحد، معمودية واحدة، لا تراتبية واحدة ونظام واحد. كما إنّ من الحسن لنا الحفاظ على وحدة المسيحيين بحسب الوصية التي أعطانا إيّاها المخلّص، وهي، في ما خصّ جوهر العقيدة: «من لم يكن معي كان عليّ»[52]. وفي ما يتعلّق بالأمور غير الملزمة والمرتبطة بالظروف: «من لم يكن علينا كان معنا»[53]. في كل هذه الأمور، يقتضي الحرص، عموماً، على نموّ قطيع المسيح، والحفاظ على استمرارية الأساقفة وخدّام الكلمة الذين هم أنبياء العهد الجديد، وممارسة السلطة الكنسية وفق الأصول...، فليكن كل شيء مرتّباً بشكل لائق. أما ما تبقّى، فيجب تركه لحكمة الرؤساء والخدّام في كنيسة الله ودرايتهم الروحية. وقد أحسن أحد آباء الكنيسة إذ أشار إلى ذلك بقوله: إن قميص المسيح كان متّصل النسج غير مخيط، لكن حلّة الكنيسة، رغم ذلك، متعدّدة الألوان، فلنجعل من هذا القول قاعدة عامة: ليكن التنوّع باللباس لا بالانقسام»[54].

يمكن القول، من وجهة نظر سياسية: إن بايكون يلتقي مع نتائج الميوعية العملية، بالإجمال. ولا نراه يذهب أبعد في بحثه مسألةَ التسامح، فالمؤكد أن الحفاظ على الامتثالية الدينية الصارمة لم يعد يبدو له منسجماً مع مصلحة الدولة.

❊ ❊ ❊

(51) المصدر نفسه، مج 2، ص 509 وما يليها و ص 516 وما يليها.

(52) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 12، الآية 30.

(53) المصدر نفسه، «إنجيل مرقس،» الأصحاح 9، الآية 40.

(54) Francis Bacon, «Certain Considerations Touching the Better Pacification... of the Church of England» in: Francis Bacon, [*The Works of F. B.*] t. 2, pp. 529-530.

انظر: «Of Unity in Religion,» in: Owen, *Works*, t. 2, pp. 258-259.

لطالما كان رجال السياسة أيام إليزابث يصوّرون اضطهاد الكاثوليك وكأنه ردّ فعل دفاعي ضد خونة ومتمرّدين. لكننا، للمرة الأولى، نصادف في عهد جاك الأول نقداً «إراستياً» لقرارات الاضطهاد نفسها. من هذه الانتقادات، مقالة للعلاّمة الكبير المتخصص في التاريخ القديم، روبرت بروس كوتون (Cotton) (1571 ـ 1631)، **في السياسة الواجب اتباعها تجاه «البابويين»**[55]. وكما يشير إليه العنوان، فالمطلوب هو معرفة ما إذا كان ينبغي الاستمرار في إنزال عقوبة الإعدام بالكهنة الكاثوليك واليسوعيين، أو يمكن الاكتفاء بعقوبات أخفّ كالسجن، مثلاً. وللإجابة عن هذا السؤال يبدأ المؤلّف بعرض موجز لاثنتي عشرة حجّة تؤيّد الحلّ الأول، ثمّ يُتبعها باثنتي عشرة حجّة أخرى لمصلحة الحل الثاني. لقد رأى بجلاء خطورة المضاعفات التي يمكن أن يولّدها في الرأي العام تنفيذ حكم الإعدام بحجة المعتقد والدين، إذ قال: «الموت هو نهاية الآلام الزمنية، إنما لا يصحّ اعتباره بأيّ شكل من الأشكال مقبرة للذكريات، وأيّاً تكن قدرة العدالة على إلغاء شخصية الإنسان، فإن السيف يعجز، مهما بلغ من المضاء، عن بتر المعتقد الذي من أجله اقتبل الموت»[56]. هكذا ينال الكهنة المحكومون بالإعدام تاج الشهادة، فـ«يحققون بعذاباتهم وموتهم ما عجزوا عن فعله في حياتهم»[57].

وما كان تأثير هذه الدعاوة ليقتصر على الرأي العام داخل المملكة، بل ربما تعدّاه إلى الرأي العام خارجها ملحقاً ضرراً فادحاً بالأمّة الإنجليزية وسمعتها، إذ من المعروف أن «البابويين» في إنجلترا لا يرسلون إلى المشنقة الأسباب ضميرية بل سياسية، في الوقت الذي تظن فيه سائر البلدان المسيحية العكس لأن الناس يأخذون بظاهر الأمور، مما يؤثّر سلباً على سمعة المملكة[58]. إن كوتون لا يميل إلى الكاثوليك، على الإطلاق، لكنه يحكم على قضيتهم ببرودة مراقب سياسي.

---

(55) «Twenty four Arguments whether it be More Expedient Suppress Popish Practises Against the Due Allegeance of his Majesty by the Strict Execution Touching Jesuits and Seminary Priests, or the Restraine them to Close Prisons, during Life, if no Reformation Follow,» traité édité dans les: Robert Bruce Cotton, *Cottoni Posthuma* (London: H. Seile, 1651), pp. 109-159.

قد تكون هذه المقالة كتبت عام 1613، إذا ما بنينا حكمنا على ما ورد في سطورها الأخيرة.

(56) Cotton, Ibid., p. 120.

(57) المصدر نفسه، ص 132.

(58) المصدر نفسه، ص 128 ـ 129.

كما إنه لا يقل عن ذلك اقتناعاً بأن قوانين الإعدام تنافي العقل والمنطق وتضرّ بمصالح الدولة، فبرأيه أن العقوبات الأخف، كالسجن والغرامات المالية، تنزع عن هذا الصراع ضد الكثلكة طابع القبح والتحديّ. ولكن هل تكون العقوبات الخفيفة بدورها فاعلة؟ لا يجرؤ المؤلِّف على الجزم بذلك: «إن الأسلحة الزمنية هي علاجات مؤقتة، أما تأثير السيف الروحي فمستمر»[59]. وهذا ما لم تفهمه السلطات العليا حق الفهم ولا أولته ما يكفي من الأهمية عندما حاولت، مثلاً، فرض حضور الخدمة الإلـهية بأي ثمن، ونسيت أن أمضى سلاح لإبطال «البابوية» هو تنشئة الشبيبة الدينية ورقي نوعية الوعظ[60].

* * *

على أن التعبير عن وجهة النظر الإراستية في التسامح جاء أكثر تميّزاً مع صديق كوتون جون سيلدن (1584 ـ 1654)، ذلك المؤرّخ والمشترع الذي يعتبر من كبار مثقّفي زمانه. وإذا كان قد سبق له أن جاهر بعداوته لرجال الإكليروس في كتابه تاريخ العشور الذي أصدره عام 1618، فقد بثّ أفكاره في القضايا السياسية والدينية بطريقة جديدة ومبرمة من خلال كتابه: **أحاديث متفرّقة** الذي سيتأخر موعد صدوره حتى عام 1689[61]. كان سيلدن يتفوّق على معاصريه بعمق شكوكيته الدينية: «الديانة كالموضة، فأنت ترى الواحد يرتدي صدرية مشقوقة والثاني مشدودة، والثالث أحادية اللون، إلا أنّ لكلٍّ صدريته الخاصة به. هكذا نحن، لكل منا ديانته، ولا نختلف إلا في التنسيق»[62]. وقد أورد في موضع آخر أن من العبث التحدّث عن «هرطوقي»، لأن الإنسان يعجز عن أن يعتقد في قلبه إلا بما يُفكّر به عقله. لقد راجت في العصور القديمة آراء كثيرة، ونادراً ما لم يؤخذ بهذه أو بتلك، حتى إذا اعتنق الأمير إحداها وقبلتها المملكة حُكم على ما

---

(59) المصدر نفسه، ص 143.

(60) المصدر نفسه، ص 146 وما يليها.

(61) صدرت ابتداء من العام 1689 طبعات عديدة لهذا الكتاب، لكننا، من جهتنا، اعتمدنا طبعة:
John Selden, *Table Talk* (Londres: [Ed. E. Arber], 1905).

Sur Selden, on peut consulter: Jordan, *Toleration*, II, pp. 479-488, et Michael Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte... Buchreihe; 12 (Halle; Saale: M. Niemeyer, 1927), pp. 75-92.

(62) **«Religion» in: Selden, *Table Talk* (Londres: [Ed. E. Arber], 1905), 3, p. 102**

عداها بالهرطقات وصارت ديانته التي لم تكن إلا رأياً من جملة آراء كثيرة، في البداية، هي التي تدعى قويمة ومتّبعة منذ عهد الرسل»[63].

على أن سيلدن ظل، بالرغم من نزعته التشكيكية، مقتنعاً بأن الديانة هي من اختصاص الأمير، أصلاً: «لما كان إدخال الديانة إلى الممالك قد تم بواسطة الدولة فقد جاز لهذه الأخيرة، بالفعل عينه، أن تعمد إلى استبعادها ساعة تشاء»[64]، فلنكفّ عن الكلام على ثنائية الولاية الروحية: «كل ما هنالك مدني، وولاية الكنيسة هي نفسها ولاية عمدة مدينة لندن»[65]. إن حال رجال الإكليروس من الأمير أشبه بحال الأطباء، فهؤلاء يصفون العلاجات للجسد وأولئك للنفس. والأمير إما أن يقبل هذه العلاجات وإما أن يرفضها وفق ما يراه مناسباً، بعد الاختبار. هذه المقارنة تطالعنا أيضاً في معرض الطرح الآتي: «من تراه الحكَم بشأن الديانة، الكنيسة أم **الكتاب المقدس**؟» وجوابه أن «لا هذا ولا تلك، في الحقيقة، بل الدولة» هي التي تحكم بشأن الديانة، فإذا ما أُصبتُ بالدُمَّل استدعيتُ الجرّاحين الذين يقترحون عليّ علاجات متنوّعة، على أن القرار والتنفيذ يعودان لي وحدي، في نهاية المطاف. كذلك الأمر في الديانة حيث يتجادل الكاثوليك والبروتستانت حول سلطة الكنيسة وسلطة **الكتاب المقدس**، لكن إطلاق الحكم والتكفّل بتنفيذه يعودان للأمير[66]، تماماً كما يتجادلون حول حق الأسقفية الإلـهي: «إن فريق القائلين بوجوب الحفاظ على الأساقفة لتمتعهم بالحق الإلـهي، وفريق القائلين إنهم من العداء للمسيحية بحيث يجب إلغاؤهم، يتساويان كلاهما في الجهل، فكل ما يطيب للدولة فعله يكون»[67]. لم يعد حق الأمراء الإلـهي، هنا، ولا مهمة الدولة الدينية موضوع نقاش، فطابع السيادة الزمنية المطلق وغير المتجزىء يكفي لإرساء حق الدولة على الصعيد الروحي. وهو ما كان مشترعو البلاد الواطئة يسمونه الحق في القدسيات.

كانت إراستية سيلدن تميل به إلى التسامح الذي يعتبره، في ظل ما يعيشه من

---

(63) «Opinion,» in: Selden, *Table Talk*, 4, p. 80.

(64) «Bishops out of the Parliament,» in: Selden, *Table Talk*, pp. 29-30.

انظر: «Religion», 8, p. 103.

(65) «Clergy,» Selden, *Table Talk*, 3, p. 36.

(66) «Religion,» Selden, *Table Talk*, 7, pp. 102-103.

(67) «Bishops out of the Parliament,» Selden, *Table Talk*, 7, p. 28.

ظروف سياسية، ضرورياً لإحلال السلام في الدولة وتوطيد سلطتها: «لا جدوى من العمل على التوفيق بين الديانات عندما لا يوافق ذلك مصلحة الأمير. وإنما يكفي، لقيام التوافق، ألا يعمد بعضها إلى قطع رقاب بعض»[68]. هذه الجملة الأخيرة تختصر مغزى عمله السياسي في زمن الحرب الأهلية، على أتم وجه. إذ لما لم يكن في نيته، هو المناهض للإكليروس، أن يؤيد مزاعم الأساقفة ولا ادعاءات الخدّام المشيخيين، فقد عمد، بصفته نائباً في البرلمان، إلى دعم المبادرات المؤيدة لحرية الضمير[69] منعاً لقيام أي سيطرة حصرية من جانب إحدى الكنائس أو الفِرق. وقد احتج مع جماعته، عام 1647، على استثناء الكاثوليك الرومانيين[70] من مشروع قانون تجري مناقشته حول التسامح مع الفِرق. علماً أنه لم يكن، في «أحاديث متفرقة»، يؤيّد هذا النوع من المشاريع، بل كان يرفض أن يأخذ بواقع الحرية الدينية عند البروتستانت الفرنسيين في معاملته للكاثوليك الإنجليز متذرّعاً بأن البروتستانت الفرنسيين لا يعترفون بسلطان غير ملكهم بينما الكاثوليك الإنجليز خاضعون كليّاً لسلطة الأمير الأجنبي[71]. ولا مندوحة لنا من الاعتقاد بأن موقف الكاثوليك كان يبدو له في تلك الفترة الشديدة الاضطراب أقل خطورة على الدولة من تلك الحماسة المتعصبة التي يبديها الخدّام المشيخيون، فهل من حاجة بنا بعدُ إلى الإضافة أن مبادرة سيلدن لم تلقَ أي صدى لها في البرلمان؟

استمرّت الإراستية الخالصة منذ عهد الثورة قائمة كنظريّة سياسية من خلال ممثلين لها على جانب من الشهرة، أمثال كل من: هنري باركر الذي أصدر **الأسس الحقيقية للنظام الكنسي** (1641)[72]، وجاك هارينغتون (Harrington) مؤلّف كتابَي **جمهورية أوسيانا** *(Oceana)* (1656) **والحكمة السياسية** (1659)[73]

---

(68) «Religion,» in: Selden, *Table Talk*, 12, p. 104.

(69) Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 68-70.

(70) المصدر نفسه، ج 3، ص 103 ـ 104.

(71) «Pope,» in: [Selden, Ibid]., 7, p. 87.

(72) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 4: *Attainment of the Theory and Accommodations in thought and Institutions*, pp. 269-281, and William Allen, *English Political Thought, (1603-1660)* (London: Methuen; Norwich: Jarrold and Sons, 1938), t. 1, pp. 339-345.

(73) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 4: *Attainment of the Theory and Accommodations in thought and Institutions*, pp. 281-291; Hugh Francis Russell =

توماس هوبز فيلسوف المواطن (1642) واللوياثان أو الوحش البحري (1651)[74]، وصموئيل باركر صاحب خطاب في الحكم الكنسي (1670)[75]. لقد ظلّ الالتباس ظاهراً في نهج هؤلاء المنظّرين بالنسبة إلى موضوع الحرية الدينية. وإذا صحّ أن هارينغتون يقرّ بالتسامح المحدود مع الفرق إلى جانب الكنيسة القائمة، وهو ما يرفضه، بالطبع، للكاثوليك، فما عسى يبقى من الحرية الدينية، أو حتى حرية الرأي، لدى هوبز؟ إنه يشجب الرأي الذي يعتبر كل تصرّف ضد الضمير خطيئةً، ويدين حرية الضمير الديني إدانته حريّةَ الضمير الأخلاقي[76]، معلناً أن الاحتكام إلى الضمير يشكّل تحدّياً لسلطة الأمير وتشجيعاً على روح التمرّد. لذا كان من الضروري لأجل السلام في العالم أن يكون لكل ملك «سلطة الحكم على ضمائر رعاياه وتوجيهها في الشأن الديني»[77].

ليس بين المذاهب واحد يشقّ على الضمير المسيحي حَمله مثل الإراستية الخالصة كما عبّر عنها سيلدن وهوبز، فهي لا تفترض حتى ضرورة قيام أمير مسيحي، بل تنيط كامل السلطة الدينية بالأمير لمجرّد أنه يجسّد الدولة. إلا أنها تنسجم، على ما يبدو، مع منطق الإصلاح الأنجليكاني الذي لم يكن، شأن سواه من الحركات الإصلاحية، وليد حركة دينية كبرى أو نشاط «نبويّ» زاخم بل يظهر في التاريخ وكأنه صنيعة السلطة الزمنية. وعليه، فإن دوافع التسامح، إذا ما أتيحت لها فرصة الظهور، هي زمنية ونفعية في ماهيتها لا تمت إلى المحبة الإنجيلية بصلة ولا إلى احترام الشخصية الإنسانية والضمير الديني. ذلك أن مصدرها هو إما لامبالاة الأمير الدينية وإما ضرورة تكتيّة تفرضها المنافسات الطائفية أو متطلبات السياسة الآنية. وعلى أي حال، فالحرية الدينية، متى وجدت، لا

Smith, *Harrington and his Oceana* (Cambridge: University Press, 1914), and Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, pp. 93-113. =

(74) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 4: *Attainment of the Theory and Accommodations in thought and Institutions*, pp. 291-320.

(75) انظر: Alexander Adam Seaton, *The Theory of Toleration under the Later Stuarts* (Cambridge: The University Press, 1911), pp. 154 ss.

(76) انظر: Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1952), p. 210. (Avec Les Références).

(77) Samuel Parker, *A Discourse of Ecclesiastical Politie*, 3th Ed. (London: J. Martyn, 1671), pp. 9-10.

يمكنها أن تثبت في ظل نظام كهذا بل تكون عرضة للبقاء أو الزوال تبعاً لرغبة الأمير ومتطلّبات مصلحة الدولة.

4 ـ الكاثوليك: روبرت برسانس

جميع الأبحاث التي أشرنا إليها حتى الآن، أنجليكانية كانت أم ميوعية أم إراستية، تسلّم بسلطة الملك أو الأمير على الديانة، من دون منازع. لكن عدداً متنامياً من المؤلّفات والدفوعات الصادرة إبّان تلك الفترة بالذات كان يدافع، بدرجات متفاوتة من الراديكالية، عن الطرح المعارض الذي يعتبر جوهر السيادة الزمنية مدنياً لا دينياً. إنه، في الأصل، طرح الكاثوليك الذين يؤكدون ولاءهم للملك على الصعيد المدني في الوقت الذي يرفضون تأسيس الكنيسة على سلطته. وكان اعتلاء جاك الأول العرش، ابن ماري ستيوارت، قد نفحهم بآمال كبيرة، حيث رفعت عدّة توسلات تطالب لأتباع روما بحرية العبادة العلنية أو حرية العبادة الخاصة، على الأقل. من بين هذه التوسّلات اثنان يحظيان بأهمية خاصة نظراً إلى ما يقدّمانه من إثباتات داعمة لهذه المطالب. وقد كان لهما، على ما يبدو، عظيم الأثر في أوساط الرأي العام البروتستانتي بدليل أن الإعلامي الإنجليزي غبريال باول (Powel)، على الأرجح، قد أعاد نشرهما مرفقاً إياهما بدحض في الصفحات المقابلة. أما التوسل الأول فقد ظهر عام 1603 في لندن بعنوان: توسّل من قبل الكاثوليك إلى جلالة الملك من أجل السماح بممارسة الديانة الكاثوليكية في إنجلترا[78]. وفيه يذكّر الكاتب بقرار نانت الحديث العهد قائلاً: إن هنري الرابع قد أعاد السلام بفضل حكمته وشجاعته إلى مملكة فرنسا التي كانت تمزّقها الحروب الأهلية، خصوصاً «أنه ارتضى التسامح مع المنتمين إلى الديانة المعارضة بمنحهم حرية العبادة العلنية»[79]. ولم يفت كاتب التوسل هذا التشديد على تأثير الاضطهادات الخطير على سمعة الأمة الإنجليزية في الخارج: «لكم ستنظر البلدان الكاثوليكية بعين الودّ إلى رعاياكم متى عرفت أن جلالتكم لم تعد تسنّ

---

(78) النسخة التي اطّلعنا عليها في المتحف البريطاني مرفقة بـ: *Protestant Counterpoyse* sur la page en regard. La Supplique est réimprimée dans: Hugh Tootell, *Dodd's Church history of England: From the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*, with Notes, Additions and a Continuation by the Rev. M. A. Tierney (London: C. Dolman, 1841), t. 4, Appendice 8, p. LXXII-LXXIV.

(79) المصدر نفسه، رقم 7، ص 11 ـ 12.

الرماح وتعدّ السجون لأبناء ديانتها بل تسمح لهم بتشييد الكنائس والهياكل من أجل إقامة طقوسهم الدينية»[80]. ولا بد من إشارة أخيرة إلى ذلك الاحتجاج بالمثل الذي يطول ملك اسكوتلندا تحديداً: «لا نطلب منكم سوى إنعام واحد، وهو أن يُسمح لنا باتّباع الديانة الكاثوليكية بعيداً عن المضايقات. هذه الديانة التي أعلن أسلافك المغبوطون إيمانهم بها، بدءاً بدونالد (Donald)، أول معتنقيها، وانتهاء بوالدتك التي استشهدت مؤخّراً والتي ليس لها مثيل»[81].

وأما التوسل الثاني فقد ظهر بعد فترة قصيرة (1604)، بعنوان: **توسّل إلى جلالة الملك يتم فيه التطرّق إلى كامل موجبات الدولة والديانة**[82]، وهو يفوق سابقه تطوّراً ومنهجية، إذ يقدم تحت عنوان «موجبات الدولة وموجبات الكنيسة»، عرضاً مسهباً للدواعي التي توجب السماح بالعبادة الخاصة للكاثوليك. من بين «موجبات الدولة» واحدة كانت جديرة بالتأثير في جاك الأول أثناء انعقاد مؤتمر هامبتون كورت لأنها تلفت انتباه الملك إلى طابع الحركة الطهورية العدائي وتوجّهها الديمقراطي الذي يتعادل فيه الخطرعلى الكنيسة والدولة، ما يجيز الاستنتاج بأن منح الملك حرية العبادة للكاثوليك من شأنه أن يسهّل مهمة الحفاظ على توازن القوى الدينية في الأمّة[83]. بعد ذلك يُبيّن المؤلّف، على طريقة «السياسيين» الفرنسيين، فوائد التسامح على السلام الداخلي والخارجي مذكّراً بمثل فرنسا وألمانيا وبولونيا. وهو يصدر عن دقة ملاحظة بقوله: «إن كتب البروتستانت ومنابرهم ومقالاتهم الخاصة وخطبهم لا تفتأ تكرّر في كل معرض، على الأقل عندما لا يكون سيف الملك وسلطته إلى جانبهم، أن معاقبة أحدهم لسبب يتعلّق بضميره وإيمانه وديانته هو أمر غير مشروع، تعسّفي، شيطاني، مُجانِفٌ عن للمسيحية»[84]. تلي ذلك لائحة تضم ما لا يقلّ عن ثمانية وثلاثين

(80) المصدر نفسه، رقم 8 و9، ص 12 ـ 14.

(81) المصدر نفسه، رقم 10، ص 14.

(82) أعيد نشره مرفقاً، طبعاً، بدحض من قبل ج. باول نفسه بعنوان: *A Consideration of the Papists Reasons of State and Religion, for Toleration of Paperie in England Intimated in their Supplication Unto the Kings Majesties and the States of the Present Parlement* (Oxford: [n. pb.], 1604).

إنه التوسل الرابع من هذا النوع لا الثاني، في الواقع، كما يؤكّد باول في تمهيده. وقد راجعنا هذه الطبعة.

(83) المصدر نفسه، ص 8.

(84) المصدر نفسه، ص 24.

«موجباً دينياً» تذكّر بماضي الكنيسة الكاثوليكية المجيد وعراقتها وسموّها نسبة إلى الفِرق المستحدثة التي لا تعدو أن تكون زؤاناً تم زرعه لاحقاً[85].

ولكنّ عاقبة هذه التوسلات المؤلمة باتت معروفة، وهي مضاعفة العقوبات القاسية التي تسبّبت بها مؤامرة البارود، والتصويت على قرارات جديدة ضد حرية الضمير، ووضع الكاثوليك المأسوي إبّان سنوات العهد الجديد الأولى[86].

* * *

كان الأب اليسوعي برسانس يعيش في المنفى منذ عام 1582 من غير أن يفقد الأمل بحصول تغيير سياسي ما بعد وفاة إليزابث. وقد تصدّى عام 1607 لهجائية توماس مورتون التي كانت لا تزال تنعت الكاثوليك بالخيانة والتمرّد[87]. إلا أنه عرف، من دون أن يتخلّى عن حربه الكلامية، كيف يرتفع إلى نظرة أكثر شمولاً تمكّن الكاثوليك والبروتستانت من العيش بسلام ضمن دولة واحدة. وقد قاده تطرقه المباشر إلى مسألة التعدّدية الدينية ضمن الوحدة السياسية إلى وضع مؤلف بعنوان: **البحث الداعي إلى التسامح مع الرعايا الكاثوليك في إنجلترا**[88].

كان مورتون يؤكد استحالة عيش الكاثوليك والبروتستانت معاً تحت سلطة ملك واحد، لثلاثة أسباب مبدئية هي: 1 ـ تأكيد الكاثوليك استحالةَ العيش مع الهراطقة، 2 ـ اعتراف الكاثوليك بسلطتين تمارسان على الأمير: **الأولى**، ديمقراطية، هي سلطة الشعب، **والثانية**، ملكية، هي سلطة البابا، 3 ـ تسليم الكاثوليك بالحصرية الذهنية ما يجعل العلاقات الاجتماعية القانونية متعذّرة. وقد عمل برسانس في كتابه على إبطال هذه الاعتراضات الثلاثة. ونحن، وإن كنا لا

---

(85) المصدر نفسه، ص 33 وما يليها.

(86) انظر ص 903 ـ 904 وما يليها من هذا الكتاب.

(87) Thomas Morton, *A discovery of Romish Doctrine in the Case of Conspiracy and Rebellion, or, Romish Positions and Practises for Rebellion* (London: [n. pb.], 1605).

(88) عنوان الكتاب الذي يوضح مضمونه بالكامل هو الآتي: *A Treatise Tending to Mitigation Towards Catholicke-Subjects in England, Wherein is Declared that it is not Impossible for Subjects of Different Religion (Especially Catholickes and Protestantes) to Live Together in Dutifull Obedience and Subjection, under the Government of his Majesty of Great Britany, Against the Seditious Writings of Thomas Morton, Minister, and so Others to the Contrary, Whose two False and Slaunderous Groundes, Pretended to be Drawne from Catholicke Doctrine and Practic, Concerning Rebellion and Equivocation, are Overthrowne and Cast upon himselfe* ([n. p.]: [n. pb.], 1607).

نزعم أنه أحاط بالموضوع من مختلف جوانبه، نقرّ بأنه صوّب حججه إلى شخص مناوئه، بطريقة بارعة وأحياناً مثيرة جداً.

لقد لاحظ، في ما يتعلّق بالهرطقة، أن البروتستانت لا يتورّعون عن تبادل التهم؛ فاللوثريون يصفون الزفنغليين والكالفينيين بالهراطقة، وكذلك الطهوريون ينعتون الأنجليكان وكل من لا يشاطرهم الرأي بالهرطقة[89]. أفلا تفقد التهمة الموجّهة إلى الكاثوليك، في هذه الحالة، بعضاً من قيمتها، تلقائيّاً؟ أضف إلى ذلك أننا نجد بين اللاهوتيين الرومانيين من عبّر عن رأي معتدل ومألوف نسبياً يوصي بعدم الأخذ بتهمة الهرطقة ومعاقبتها إلا بعد صدور حكم قانوني بذلك[90]. من هنا، ينبغي الاحتراز من إلقاء التهم على الشعوب البروتستانتية جزافاً، والتبصّر بالفرق الشاسع، كما يشير القديس أغسطينوس[91]، بين الهراطقة الحقيقيين وأولئك الذين آمنوا بتعليمهم عن حسن نية[92]، ففي هذه الحالة، لا يحول اختلاف الكاثوليك الإنجليز مع مواطنيهم البروتستانت حول الموضوع الديني دون تعايشهم معاً على الصعيدين المدني والإنساني.

كذلك يزعم مورتن أن الكاثوليك يضعون أنفسهم خارج القانون بتبنّيهم آراء مدمّرة حول مصدر السلطة الديمقراطي وحق البابا في خلع الأمراء. هنا أيضاً أسعف الظرف برسانس كي يرد على الرجل مباشرة بقوله إن النظريات المسمّاة «ديمقراطية» ليست حكراً على اللاهوتيين الكاثوليك دون سواهم. بل هي رائجة أيضاً عند البروتستانت السكوتلانديين مثل بوشانان (Buchanan) وكتّاب منبّه الفرنسيين وشكاوى ضدّ الطغاة[93]، وعند الكتّاب الإنجليز نظير غودمان (Goodman) في مؤلّفه ضد ماري تودور[94]. جميع هؤلاء الكتاب لا يتوانون عن

---

(89) المصدر نفسه، ص 62 و100 وما يليها.

(90) المصدر نفسه، ص 97.

(91) *De utilitate credendi*, 1, 1.

(92) Persons, *Brief Discours Contayning Certayne Reasons why Catholiques Refuse to Goe to Church*, p. 63.

(93) انظر: Pierre Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936), pp. 340 ss.

(94) Il S'agit du traité *How Superior Powers Oght to be Obeyd of theirs Subjects* (Genève: [n. pb.], 1558).

انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, pp. 55-57.

تأييد حق الشعوب في التمرّد على الأمير وحتى في خلعه[95]، فلمَ نتهم الكاثوليك وحدهم بالترويج لمثل هذه التعاليم؟ ثم إن الأمر لم يقف بالبروتستانت عند المستوى النظري بدليل تمرّدهم على ملك فرنسا وثورتهم على الملك الإسباني في البلاد الواطئة وعصيان الأناباتيست في مونستر ومحاولاتهم الانقلابية على ماري تودور[96]، وسواها من الأحداث البارزة التي تخوّلنا الاستنتاج بأنهم شكلوا مصدر قلق مستمر بالنسبة إلى الحكّام الزمنيين. صحيح أن الأنجليكان كانوا يؤيّدون يومذاك سلطة الملك المطلقة، لكنه مذهب خطير جدّاً يفوق خطراً نظرية الكاثوليك حول سيادة البابا وسلطته غير المباشرة على الملوك. يقول برسانس:

«يزعم البروتستانت الإنجليز أن سلطة الأمراء الزمنيين مطلقة في الشأنين الديني والمدني، وأن ليس فوقهم حكَم ولا رئيس. لذا كانت المخاطر التي تتهددهم أعظم بكثير من تلك الناتجة عن المذهب الكاثوليكي، فلو فرضنا أن أحد الأمراء الزمنيين، بحكم سلطانه المطلق في المجالين الروحي والزمني، أخذ على عاتقه مهمة تشجيع إحدى الفرق الهرطوقية واعتناقها، لما أمكن إيجاد العلاج الناجع بحسب مبادئ نظريتهم تلك بالذات. بعكس ما يحصل في حال أخرى مماثلة، هي حال البابا الهرطوقي[97]، حيث يمكن، بل يجب، خلع البابا وإنزاله عن عرشه بقوة رعاياه المؤمنين وتحالف الأمراء المسيحيين ضده. وهكذا، فبدل أن يعترف البروتستانت بحَبر أعظم للجميع وخاضع لسلطان الكنيسة تراهم يقيمون باباوات مستقلين يوازي عددهم عدد الملوك والأمراء الزمنيين، ولما كان جميع هؤلاء يتمتعون بسلطان مطلق فقد استحال إيجاد علاج للفضائح الزمنية والجرائم الروحية المتعلّقة بالإيمان»[98].

---

(95) Persons, *Brief Discours Contayning Certayne Reasons why Catholiques Refuse to Goe to Church*, pp. 38 ss. et 114 ss.

(96) [op. cit.], p. 130 ss.

(97) إنها فرضية «البابا الهرطوقي» العتيدة التي كانت لا تزال تشغل اللاهوتيين منذ العصر الوسيط. انظر: Joseph Lecler, «Les Théories démocratiques au moyen âge,» *Etudes* (20 octobre 1935), pp. 168-172

Bellarmin traite cette question dans son *De Romano Pontifice*, II, 30: «An papa haereticus deponi posit?»

(98) Persons, *Brief Discours Contayning Certayne Reasons why Catholiques Refuse to Goe to Church*, p. 187.

أخيراً، يعلن مورتون أن الكاثوليك بنظرياتهم حول الحصرية الذهنية يقضون على كل استقامة في العلاقات الاجتماعية. وهذه التهمة كانت شائعة أيام إليزابث، كما تشهد على ذلك محاكمة الطوباوي روبرت ساوثويل. لقد ذكّر برسانس، في البداية، بالتعليم الكاثوليكي حول هذا الموضوع[99]، ثم روى، في جملة ما رواه، كيف أن الطوباوي أحرج القاضي بعرضه عليه حالة ضميرية حول الحصرية الذهنية[100]، ثم خلُص إلى استنتاج مؤداه أن ممارسةً كهذه مرفوضةٌ أصلاً في مجال الإيمان والعقود المبرمة بين الأشخاص، يمكن أن تفرض نفسها، بصورة استثنائية، عندما نعدم كل وسيلة أخرى من أجل الحفاظ على سر جوهري أو إنقاذ شخص بريء.

وخلاصة القول: كما يُبيّن برسانس، أن جميع المآخذ السياسية والاجتماعية التي يبرّر بها الأنجليكان اضطهادهم للكاثوليك، كانت قابلة للانقلاب ضد الإصلاح. أفليس من الأجدى، إذاً، تناسي كل هذه النزاعات، والاعتراف بأن الكاثوليك والبروتستانت في إنجلترا، كما في فرنسا بعد قرار نانت، يستطيعون العيش معاً في الجماعة السياسية نفسها ويخدموا الأمير نفسه بأمانة وإخلاص، رغم اختلافهم الديني؟ هكذا بدأ برسانس، رئيس المعهد الإنجليزي في روما آنذاك، ينخرط في مسار جماعة «السياسيين» الفرنسيين ومقاصدها بجرأة تفوق جرأة زملائه في البلاد الواطئة وألمانيا. وقد وفّرت له هجائية مورتون الظرف المناسب لذلك بتركيزها النقاشَ على الصعيدين السياسي والاجتماعي.

كذلك شارك برسانس، وهو الجدلي الذي لا يعرف الكلل، في السجال الدائر بين الملك جاك الأول والكاردينال بيلّرمينو حول يمين الولاء وحق الملوك الإلـهي، فهاجم المقالة الأولى من كتاب الملك جاك الأول: **محاكمة رجل إنجليزي كاثوليكي** (1608). كما دافع عن نفسه لاحقاً ضد هجمات الأنجليكاني وليام بارلو في مقالة لن يصار إلى نشرها قبل العام 1612، أي بعد انقضاء سنتين

(99) المصدر نفسه، ص 282 وما يليها.

لقد بيّن أن هذه النظرية ليست خاصة باليسوعيين، حيث احتلّت المناقشة ما يزيد على نصف كتاب برسانس، من الصفحة 273 إلى 545.

(100) المصدر نفسه، ص 288.

حول هذه العبارة في محاكمة ساوثويل، انظر: Pierre Janelle, «L'Angleterre catholique à la veille du schisme,» (Thèse de doctorat, université de Paris, faculté des letters, 1935), pp. 81-84.

على وفاته، بعنوان: مناقشة ردّ السيد وليام بارلو على كتاب **محاكمة رجل إنجليزي كاثوليكي**، حيث عالج برسانس من منطلق زميله بيلّرمينو مسألة مصدر سلطة البابا وحقوقه في الشأنين السياسي والزمني. وليس في نيّتنا معاودة التطرّق إلى هذه النقطة، لكنّنا نشير إلى أن مسألة قسَم الولاء أتاحت لهذا اليسوعي الإنجليزي فرصة التشديد، مرّة أخرى، وبكثير من القوّة والإلحاح، على حقوق الضمير.

أثارت مشروعية هذا القسَم، كما قلنا، مناقشات حادة بين الكاثوليك، فاعتبره برسانس غير مقبول لأنه يجمع إلى الوعد المشروع بالطاعة المدنيّة تصريحاتٍ مضادة للسلطة الحبرية ومصالح الكاثوليك الروحية[101]. كما رأى في فرضه بالقوة انتهاكاً لحرمة الضمير، متعجباً أو متظاهراً بالعجب من أن يقدم ملك بروتستانتي على ممارسة مثل هذا الإكراه على رعاياه. وقد كتب في هذا الصدد: «لقد حمل البروتستانت منذ بداية الإصلاح راية الثورة في كل البلدان باسم حرية الضمير، فكيف استطاعوا أن يبدلوا رأيهم إلى هذا الحدّ؟ «البحر رأى فهرب، والأردن إلى الوراء رجع» (مزمور CXIII، 3)؟ بل كيف أمكن للملك أن يسمّي «قمة الكبرياء» لدى الكاثوليك الإنجليز ما يشكل عقيدة وممارسة يومية لدى جميع إخوته في الأمم الغريبة[102]؟ أما نخطىء بإرغامنا إنساناً على القسَم بما لا يتفق وضميره؟ «من أجبر يهودياً أو تركياً على القسَم بوجود سرّ الثالوث الأقدس، وهو يعلم أو يشك أن هذا الإنسان بتأديته هذا القسم يتصرّف عكس ضميره، فقد ارتكب خطيئة عظيمة لإجباره شخصاً آخر على ارتكاب الخطيئة. هذا ما تنص عليه العقيدة الكاثوليكية وأعتقد أن البروتستانت المثقّفين لا يجسرون على إنكارها»[103].

ثمة أيضاً قضية محاكم التفتيش الوسيطية التي كانت تهدّد الهراطقة المتعنّتين بالموت وتجبرهم على الارتداد القسري. لكن برسانس الذي لم يكن في وارد شجب هذه الطريقة القديمة[104]، كلّياً، يستعيد فكر القديس توما[105] موضحاً أن

---

(101) Robert Persons, *The Judgement of a Catholicke Englishman* ([n. p.]: [n. pb.], 1608), pp. 9 ss.

(102) المصدر نفسه، ص 39.

(103) المصدر نفسه، ص 33.

(104) المصدر نفسه، ص 23.

(105) 2. 2. q. 10. a. 8.

للكنيسة حقّاً مكتسباً على الهراطقة الذين يريدون التنكّر لوعودهم بناء على معموديتهم وإيمانهم الأول، وأن لها ملء الحق في إكراههم على الوفاء بتلك الوعود، كما يستعيد كلمات القديس يوحنا (رسالة يوحنا الأولى، الأصحاح 2، الآية 19): «من عندنا خرجوا، موافقاً الكنيسة الأنجليكانية على ادعائها مثل هذا الحق على الطهوريين، لكنه يضيف أن الكاثوليك لم يكونوا يوماً منتمين إليها، فليس من حقها، بالتالي، إكراه ضمائرهم، على الإطلاق، كما لا يسعها القول عنهم: «من عندنا خرجوا»، فكيف تعتزم إعادتهم إلى ولايتها بالقوة[106]؟ هذه الآراء تتيح لنا فهماً أفضل للسبب الذي جعل برسانس في كتابه السابق (البحث الداعي إلى التسامح مع الرعايا الكاثوليك في إنجلترا) يوصي الكاثوليك ألا يبالغوا في نعت البروتستانت «بالهراطقة». هل يمكن القول، حقّاً، عن المسيحيين المولودين في البروتستانتية والذين تنشّأوا عليها وقبلوا تعاليمها بصدق نية إنهم: من عندنا خرجوا؟ وكيف يخرجون من كنيسة لم يعرفوا يوماً أنهم انتموا إليها؟ هكذا ندرك لماذا طبّق عدد من اللاهوتيين الكاثوليك على البروتستانت، اعتباراً من القرن السادس عشر، تلك المبادئ التي استخدمها القديس توما في تسامحه بشأن عبادة اليهود والوثنيين[107]. لقد كانوا يعتقدون أن بإمكانهم التعامل مع كل من لم يبعدهم جحودهم الواعي والإرادي عن الكنيسة وكأنهم أهل «الخارج».

لقد سمحت لبرسانس إيضاحاته بشأن محكمة التفتيش أن يدحض اعتراضات خصومه على إجراءات هذه المحكمة الشهيرة، لكن شعوره الشخصي كان يأبى عليه «إكراه» الضمائر، فقد أعلن قبل تطرّقه إلى مسألة الممارسات التحقيقية ما يلي: «يخطىء من يجبر هرطوقيّاً، أو أي متهم آخر، على إنكار معتقده بطريقة يأباها ضميره، في حال معرفته أو اشتباهه بوجود هذا الرفض»[108]. ولما كان خصمه بارلو قد أعلن، مستشهداً بالقديس يوحنا، «أن ضعف الرأي وعناد الإرادة لا يشكّلان إلا ضميراً مزيّفاً يستحقّ القسوة بدلاً من

(106) Les deux passages essentiels sont: Persons, *The Judgement of a Catholicke Englishman*, p. 23, et *A Discussion of the Answere of M. William Barlow to the Booke* ([Saint Omer: English College Press], 1612), p. 259.

(107) انظر الباب الأول، ص 117 وما يليها من كتابنا هذا.

(108) Persons, Ibid., p. 23.

المجاملة»[109]، فقد جابهه برسانس بالطرح المألوف لدى اللاهوتيين السكولاستيكيين في أيامه:

«الإنسان مجبر أبداً على اتباع ضميره أوعدم مخالفة حكمه، على الأقلّ، فإذا كان الضلال نتيجة جهل لا يُقهر كان صاحبه ملزماً باتباع ضميره، ولو ضالاً، ما دام لا يرى أي مبرّر لاطّراحه، وبالعكس إذا كان الضلال نتيجة جهل يمكن التغلّب عليه حيث يقتضي اطّراحه، بالطبع. سوى أن المرء يعجز عن فعل أي شيء ضدّ هذا الضمير طوال فترة ضلاله. . . وسواء ضلّ عقلنا أم لم يضلّ، فإن إرادتنا تخطىء باعتناقها ما حكم عليه عقلنا بالسوء»[110].

كذلك أكّد بارلو وجوب الطاعة للأمير، ولو ضد الضمير، إلا إذا استطاع المرؤوس أن يبرهن عن كونه ذا «ضمير سليم وإيمان لا رياء فيه»، كما يقول القديس بولس في (سفر طيموطاوس، الأصحاح 1، الآية 5). وبكلام آخر، فإن بارلو يُحيل إلى **الكتاب المقدس** أولئك الذين يتذرّعون بحسن نواياهم، مثلما سبق أن فعل لوثر وبرنز وبولينغير. غير أن برسانس ردّ عليه قائلاً إن الأمير الأنجليكاني لا يريد، لسوء الحظ، الاعتراف، على الإطلاق، بأن الأناباتيست والضد ـ ثالوثيين والهوسيين واللوثريين والبراونيين، والكاثوليك طبعاً، يسلكون وفق **الكتاب المقدس** ونص القديس بولس. من هنا كان يجيز لنفسه أن يفرض عليهم قسَماً أو قانون إيمان[111]، ضد ضمائرهم، مما يؤدي إلى انهيار أبسط مبادئ الأخلاق المسيحية وحتى الطبيعية منها[112].

إن كتابات برسانس الجدلية في عهد جاك الأول هي، فعلاً، جديرة بكل انتباه، فإذا ما اقتضى التحفّظ الشديد على النشاط السياسي لهذا الأب اليسوعي الشهير، فلا يسعنا إلا الإقرار بعمق المعاناة التي عاشها في منفاه الجبري جرّاء مأساة مواطنيه الكاثوليك، كما تشهد على ذلك آراؤه اللاهوتية في التسامح الأهلي وحرية الضمير. إنها أكثر نفاذاً وأقرب إلى الواقع الملموس من تلك التي نادى بها

(109) Dans Son Livre: Robert Persons, *Answere to the Censure of Apology* (Londres: [n. pb.], 1609), cité par Persons, *A Discussion of the Answere of M. William Barlow to the Booke* ([Saint Omer: English College Press], 1612), *p. 33*.

(110) Persons, *A Discussion of the Answere of M. William Barlow to the Booke*, pp. 33-34.

(111) المصدر نفسه، ص 279 ـ 281.

(112) المصدر نفسه، ص 275.

سائر لاهوتيي زمانه. وهو لم يكتبها باللاتينية بل بلغته الأم. ومن البيّن أن الأمر بالنسبة إليه بات يتعدّى النقاش المدرسي إلى البحث عن حل لقضية مأسوية.

لقد اقتصر الجدل الكاثوليكي بعد برسانس وحتى ما بعد الحرب الأهلية، على توسّلات قصيرة ورسائل تنبيهية تظهر التناقض بين الوضع البائس لأتباع روما في إنجلترا والتسامح الشرعي الذي تتمتّع به العبادة المُصلَحة في فرنسا. كما تمّت ترجمة الوثيقتين المذكورتين إلى اللغة الفرنسية ما يعني، في جملة أمور كثيرة أخرى، أن الرأي العام الفرنسي كان مطّلعاً على ما يدور وراء بحر المانش من أحداث سياسية ودينية، حيث نقرأ في أحد الكراريس أن: «عقوبات التعذيب والشنق والنار والحرق لم توفّر حتى الكاثوليك الذين كانوا، كلما طاب لأعدائهم المزايدة عليهم، يتهمونهم بارتكاب جرائم ضد الدولة بداعي الدين»[113].

5 ـ المشيخيون: صموئيل روثرفورد

لقد تعرّفنا إلى مواقف المشيخيين لدى تفحّصنا نظرية كارترايت. إنها تتنافى مع التشويشية الأنجليكانية بإثباتها استقلالية الكنيسة عن الدولة. على أن التسامح كان معدوماً في هذا النظام الفكري حيث لا تعدو الدولة أن تكون خادمة مطيعة، بل «ذراعاً مدنية»، لكنيسة كالفينية من أكثر الكنائس تعصّباً.

لم نلحظ أي تعديل بارز للعقيدة طوال العهدين الأولين من حكم آل ستيوارت[114]. غير أن الاضطهاد والصراع ضد الأسقفية جعلا هذه الأخيرة أكثر شراسة وتعصّباً، وستظهر بكامل قسوتها بعد انتصار الميشيخية العابر أيام الثورة لما ستلقاه من مقاومات من قبل المستقلّين وفرق أخرى أكثر راديكالية. ونحن لن

---

(113) *Remonstrance au roy d'Angleterre sur la misérable condition des catholiques ses subjects, en comparaison du favorable traitement que les huguenots reçoivent en France* (Paris: [s. n.], 1628), p. 15 (B. N., Nf. 319).

حول الأحداث التي وقعت في عهدي جاك الأول وشارل، كما رآها الفرنسيون، انظر: Georges Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française depuis la guerre de cent ans jusqu'à la fin du XVIe siècle*, travaux et mémoires de l'université de Lille. Droit-lettres. Nouvelle série; fasc. 11, 13 3 vols. (Paris: [s. n.], 1927; 1930), t. 1, pp. 1-55.

(114) انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 199 ss.

نتوقف هنا إلا عند شاهد واحد، لكنه مميز جداً. علماً أنه كان في إمكاننا اختيار مقالة توماس إدواردز: تدمير آخر قلاع الشيطان وأكثرها منعة أو مقالة **ضد التسامح وحرية الضمير** المزعومة (لندن، 1647)[115]، لكننا فضلنا الاستشهاد بمقالة صموئيل روثرفورد (Rutherford)، وهو خادم مشيخي من أصل سكوتلندي وعضو في جمعية وستمينستر بين عامي 1643 و1647. عنوان هذه المقالة: **دفاع حر ضد حرية الضمير المزعومة**[116]. وقد كتب فيها الأسقف الأنجليكاني هوبر (Huber) يقول: «ربما كان هذا الدفاع هو الأكثر واقعية بين كل ما صدر في البلاد البروتستانتية من دفاعات عن الاضطهاد»[117]. إنه هجوم منظّم على المستقلّين والمعمدانيين وميوعيي العقيدة والأرمينيين والسوسنيين، وبصورة عامة، على جميع الذين كانوا يطالبون في ذلك الحين بتعميم حرية الضمير.

يشدّد روثرفورد في دفاعه ضد الأرمينيين على سلطة السينودسات الملزمة في أمور العقيدة والنظام؛ إذ إن من واجب السلطة المدنية الطبيعي، برأيه، أن تساعد الكنيسة وتدعم قراراتها، كما إن من أبرز واجبات الرعاة إثارة غيرة الحكام في حربهم ضد الهرطقة والتعاليم الخاطئة[118]. هم يواجهوننا، على حد قوله، بنص لقطنطيوس (Inst. Div.,V, 20) الذي يحرّم فرض الديانة بالسيف. لكن «لقطنطيوس لا يحظّر على الحاكم، في كل الظروف، إعدام المُضلّين المعلنين والمُفسِدين أو المعلّمين الكذبة الذين يضلّون آخرين، لأن الحاكم لا يبغي رد المضلّ المفسِد، بل معاقبته على أعماله المنحرفة»[119]. ولئن كان الترهيب بالسيف والموت الجسدي لا يحقق ارتدادات بالمعنى الصحيح، فلا يصح الاستنتاج «بأن استعمال السيف من أجل منع الناس من التشاتم أو دفع بعضهم بعضاً إلى اعتناق ديانة باطلة، هو أعجز من أن يبعث الخوف في النفوس»[120]، فإن شرائع **العهد القديم**

---

(115) المصدر نفسه، ج 3، ص 281 ـ 287.

(116) هذا هو العنوان بالكامل: Samuel Rutherford, *A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience*, Tending to Resolve Doubts Moved by Mr John Goodwin, John Baptist, Dr Jer. Taylor, the belgik Arminians, Socinians, and others Authers Contending for Lawless Liberty or Licencious Toleration of Sects and Heresies (Londres: [n. pb.], 1649).

(117) Huber, *Life of Bishop Taylor* (Londres: [n. pb.], 1822), p. 318.

(118) Rutherford, Ibid., pp. 43-44.

(119) المصدر نفسه، ص 53.

(120) المصدر نفسه، ص 55.

كانت تعاقب بالموت المجدّفين وعبدة الأوثان والأنبياء الكذبة[121]، وقد ظلّت هذه العقوبات معتمدة في الشريعة الجديدة[122].

كذلك يأبى روثرفورد، في ردّه على الميوعيين، أن يتساهل بشأن تباين الآراء حول نقاط العقيدة غير الأساسية، معتبراً أن هذه النقاط، حتى ولو سلّمنا جدلاً بضآلة أهميتها في مجال الخلاص، تبدو أمامنا وكأنها كلمة الله في حال تضمّن الكتاب المقدس إشارات واضحة إليها، فليس يمكن، بالتالي، إهمالها أو رفضها من دون المسّ بسلطة الله وكلمته، وعليه: «فالحاكم الذي يُفترض به السهر على العزّة الإلـهية، كمسيحي، ملزم بمعاقبة جميع التعاليم الباطلة المعبّر عنها بوضوح، بصرف النظرعن كل تمييز بين عقائد جوهرية وأخرى عرضية»[123].

إن ما يشغل روثرفورد، بنوع خاص، هو الفِرَق التي كانت تشيد في أيامه بحرية الضمير، فكثيرون يؤكدون أن كلمة الله هي قاعدة الإيمان الموضوعية، لكنها تفرض علينا اتباع ما يمليه علينا ضميرنا بعد فحص معمّق، فليس ما يجبر إنساناً على اتباع كلمة الله الحقيقية ضد ضميره الضال الذي يُظهر له معنى آخر. على هؤلاء يردّ روثرفورد قائلاً:

«نعتقد أن كلمة الله هي القاعدة البعيدة والقريبة في آن، وهي وحدها الملزِمة. كما نعتقد أن حكم الضمير لا يقيدنا بالقوة ولا بالفعل، إذ هو مجرّد ناقل أو رسول لفكر الله وإرادته، وأن سلطة الإلزام تكمن في الكلمة...

إن أفعال الضمير التي هي الفهم والعلم والحكم لا تُضيف إلى الكلمة أي إلزام راهن لم يكن لها سابقاً، لأن الضمير هو مجرّد ناقل، ليس إلا...

رأيْنا أن الضمير هو، في أفضل حالاته، القاعدة المضبوطة وليس القاعدة الضابِطة، وهو لا يتربّع على عرش الله الذي وحده هو القاعدة الضابِطة».

ويخلص لاهوتيّنا إلى القول: «لا نصنعنّ من ضمير البشر بابا»[124]، فهو، على مثال المُصلحين الأوائل يرفض رفضاً قاطعاً، مدفوعاً بداعي الاحترام لكلام الله الموضوعي، أن يدخل في اعتبارات اللاهوتيين المدرسيين حول الضمير

(121) الكتاب المقدس، «سفر تثنية الاشتراع،» الأصحاح 13، و17، و«سفر زخريا،» الأصحاح 13، الآيات 1 ـ 16.

(122) المصدر نفسه، ص 186 وما يليها.

(123) المصدر نفسه، ص 132.

(124) المصدر نفسه، ص 133 ـ 135.

الضال وما قد يولّده فينا من إلزام: «ما دام الضمير خاضعاً لشريعة الله، بصفته مَلَكة معرفيّة، فقد لزم أن يكون الضمير الضال ضميراً في حال المخالفة. ومن التناقض أن تولّد فينا المَلَكة الخاطئة، في صميم الفعل الذي يجعلها خاطئة بالذات، إلزاماً بالخضوع لشريعة الله»[125]. لقد أراد روثرفورد بإصراره على الأولية المطلقة للقاعدة الموضوعية، أي على كلمة الله، أن يقاوم بشدّة الذاتانية المتنامية لدى الفرق التي تنزع إلى جعل الضمير حاكماً مطلقاً وسيداً مستقلاً[126]. وقد أوغل في هذا الاتجاه حتى إنه استعاد مبدئياً مواقف المدرسة الأغسطينية الوسيطية وجعل نفسه خصماً لا لراديكالية الفِرق، وحسب، بل أيضاً للعقيدة الكاثوليكية كما كان برسانس لا يزال يذكر بها في بداية القرن. على أن روثرفورد لم يكن الوحيد الذي يفكر بهذه الطريقة، وإنما هو التعصّب المشيخي الذي وجد من خلاله متنفّسا في تلك السنوات الحاسمة التي وهبته للحظةٍ فرصة الظن بأنه المنتصر.

6 ـ الجمهوريون والمستقلون: جون غودوين

كان الجمهوريون خلال العهدين الأولين من حكم آل ستيوارت يشكّلون جناح الانفصاليين اليميني. وقد لاحظنا أن منظّريهم الأوائل في عهد إليزابث لم يستخلصوا من مفهومهم للكنيسة ما كان يقود إليه منطقيّاً من نتائج راديكالية. وهم، لئن كانوا «انفصاليين» بالنسبة إلى الكنيسة الأنجليكانية، لم يدافعوا عن الانفصال العملي بين الكنيسة الدولة[127]. لكننا لا نرى خلفاء براون وبارو يذهبون بعيداً في استنتاجاتهم، فقد سبق أن تعرّفنا إلى الرجلين الأساسيين فيها، هنري جاكوب وجون روبنسون، بصفتهما منظّمَين للكنائس الانفصالية في البلاد الواطئة وإنجلترا[128]، وتبيّن لنا أنهما لم يتوصلا، من موقعهما التنظيري، إلى فصل الكنيسة عن الدولة ولا إلى وجهات نظر متماسكة حول الحرية الدينية[129].

---

(125) المصدر نفسه، ص 136.

(126) المصدر نفسه، ص 10.

(127) انظر ص 996 وما يليها من هذا الكتاب.

(128) انظر ص 1033 ـ 1035 من هذا الكتاب.

(129) حول هذين المؤلّفين، نحيل إلى دراستَيْ كل من: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, pp. 216-258 et Lyon, *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)*, pp. 77-108.

لقد أصدر هنري جاكوب عام 1604 ما يشبه التعليم المسيحي، بعنوان: **مبادئ الديانة المسيحية وأسسها**(130). وفيه يستعيد تحديد براون للكنيسة بأنها جماعة مؤمنين طوعيين ليخرج منها بنتيجة مؤدّاها أن مبادئ الانفصاليين أكثر ملاءمة لسلطة الحاكم الكنسي من النظام الأسقفي الأنجليكاني. هذه الفكرة بدت له من الوجاهة بحيث رأيناه يعود إليها في أبحاثه اللاحقة، لا سيما عام 1609 في: توسّل معتدل من أجل التسامح(131) حيث أوضح أن نظرية خلافة الأساقفة للرسل تشكّل تهديداً للسيادة الملكية. ذلك يصح أيضاً في التشريع السينودسي الذي هو اغتصاب حقيقي لسلطات الملك، بينما يسهل على السلطة الملكية مراقبة الجماعات المستقلّة التي لا أسقف لها، والإشراف عليها، حتى على الصعيد الديني. ذلك يحملنا على الاستنتاج بأن جاكوب يطالب بإلغاء الأسقفية، لكنه، في الواقع يفتش، قبل أي شيء، على براهين من شأنها أن تبرر التسامح تجاه فرقته، آملاً بذلك أن تتمكن القوى البروتستانتية من التقارب، رغم ما بينها من تباين، وتشكيل جبهة عريضة ضد العدوّ المشترك الذي إسمه «البابوية».

كذلك روبنسون يرى في الكنيسة، شأن جميع الانفصاليين، تجمّعاً طوعيّاً يضم «القديسين» والمتجدّدين. فلا يجوز للأمير أن يحقق الارتداد بالإكراه، ولو كانت له سلطة على الشؤون الكنسية. إن كلام روبنسون هذا، وإن كان لا يخلو من الغرابة، يطلعنا على مغزى قول الانفصاليين الأوائل إن للأمير سلطته التي هي «محض مدنية»: «لقد أعطي للملك الحكم في الشؤون الكنسية، ولكن على الطريقة المدنية لا الكنسية، فهو يستخدم السيف المدني لا السيف الكنسي لمعاقبة المجرمين»(132). من المؤكّد أن لفظة «مدني» هنا لم ترد بالمعنى العلماني والدنيوي، كما قد يظن دعاة الفصل بين الكنيسة والدولة، لكنها تشير إلى طريقة ممارسة السلطة في الأمور الدينية، فهناك الصيغة «الكنسية» عن طريق ممارسة الوظائف المقدسة والإرشاد والحِرم، وهناك الصيغة «المدنية»، صيغة الملك

---

(130) نجد النص في: Champlin Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550-1641)*, 2 vols. (Cambridge: The University Press, 1912), t. 2, pp. 153 ss.

(131) Voir la réédition de S. R. Maitland, 1859.

(132) John Robinson, *A Justification of Separation From the Church of England* ([Amsterdam: G. Thorpe], 1610), cité par Lyon, *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)*, p. 91.

المُكلّف بحماية لَوْحَي الوصايا العشر وإبطال عبادة الأوثان والردّ على مخالفات الشريعة الإلـهية بعقوبات زمنية، فإن من واجب الأمير، مثلاً، أن يسهر على «تعليم الوصايا الإلـهية ونشرها في أراضي ولايته»، وليس ما يمنعه من سوق رعاياه، تحت وطأة التهديد بالغرامات المالية وعقوبات أخرى، إلى سماع كلمة الله، حتى ليحقّ له معاقبة الذين يلازمهم التمرد على ما تلقّوه من تعليم(133). من البيّن أن روبنسون في أعماله الأخيرة مثل: دراسات أو ملاحظات، حول الإلـهي والأخلاقي (1625)، يميّز، بصورة أفضل، بين المدني والديني. لكن مثاله «الانفصالي»، يبقى عابراً كما كان عليه لدى سائر الجمهوريين قبل الحرب الأهلية، حيث لم يكن وارداً بالنسبة إلى هؤلاء تأسيس الحرية الدينية على الفصل النهائي بين الكنائس والدولة. وهم لم ينفصلوا عن الكنيسة الأنجليكانية إلا لكي يتغلّبوا عليها بشكل أفضل فيتسنّى لهم بمساعدة الأمير إعادة بناء الوحدة الدينية وفقاً لروحية كالفن(134).

* * *

لسنا هنا في وارد عرض مراحل تطوّر النظام الجمهوري الذي توسّع وتحالف مع قوى أخرى معادية للتصلّب المشيخاني من أجل تشكيل حركة سياسية ـ دينية موحّدة هي «الحركة الاستقلالية»، لما يستدعيه ذلك من استعراض لجميع مراحل الحرب الأهلية وتاريخ الجمهورية (1640 ـ 1660)(135). ما نريده، فقط، هو إيراد مثل يُظهر لنا كيف أن أنصار حرية الفِرق الأكثر تصميماً استعملوا آنذاك المسلمات «البراونية» حول طبيعة الكنيسة وخرجوا منها بنتيجة منطقية حول علاقات الكنائس بالدولة.

لقد أثبتت الخبرة أن ما فعلته الأنجليكانية أثناء الحرب الأهلية (1640 ـ 1649)، بإبدالها الكنيسة القائمة بالكنيسة المشيخية لم يكن إلا تمادياً في الطغيان، وإن تكن الحركة الاستقلالية قد بدت يومها تحالفاً سياسيّاً ودينيّاً يدافع عن الحرية. إن الكتابات الكثيرة في تلك الفترة تعبّر بوضوح عن هذا التوق إلى

(133) Lyon, *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)*, p. 92.

(134) Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, p. 258.

(135) هذا هو موضوع الجزأين الثالث والرابع من مجموعة جوردان، انظر: المصدر نفسه، ج 3 و4.

التسامح. لكن ما يفاجئنا هو حصة الأسد المعطاة للدولة في الأمور الدينية، فالتقليد الأنجليكاني، والنظريات الإراستية، وإعجاب الإصلاح بالملوك الكتابيين، هذه الأسباب كلها أدّت إلى بقاء الدولة مستأثرة بالديانة في إنجلترا، فلنقرأ للمستقلين، مثلاً، هاتين المقالتين اللتين تعتبران في غاية التميّز: **الأولى**، لجون أوين (Owen) في التسامح وواجب الحاكم تجاه الدين (1649)[136]، **والثانية**، دفوعة مغفلة بعنوان: **القيود القديمة أو حرية الضمير** معروضةً بدقة، ومؤكّدةً باعتدال، ومبرّرةً بلطف (1645)[137]. لا شك في أننا نجد فيهما آراء مثيرة للاهتمام في احترام الضمائر ومعنى النصوص الكتابية ومغزاها وروح الوداعة والمحبة الإنجيلية. لكن ما نستغربه عند هذين المدافعين عن حرية الفِرَق هو ذلك التعداد الوافي لسلطات الأمير الدينية، أما يقول لنا أوين، مثلاً، إن على الحاكم أن يحطّم الصلبان وصور القديسين والهياكل «البابوية»، لأن هذه الشعائر كلها «في خدمة عبادة مزيّفة تماماً ومن نسج الخيال»[138]؟ كذلك كاتب القيود القديمة يطلب، هو الآخر، إلى الحاكم ألا يتساهل مع أي ضلالة قد تعرّض للخطر سر الثالوث الأقدس والقيامة والدينونة الأخيرة[139].

وثمة بعد أعمال قليلة أخرى ينطلق أصحابها من المفهوم الجمهوري بإرسائهم الحرية الدينية على الفصل الجذري بين الدولة والكنيسة التي يرون فيها جماعة طوعية من «القديسين» والمفتدين. ولم نقل بعد شيئاً عن المعمدانيين الذين سنعود إليهم لاحقاً. فإن أبحاث الجمهوري المستقل جون غودوين (Goodwin) (1594 ـ 1665) تستحق أن نوليها اهتماماً خاصّاً. لقد كان غودوين منذ عام 1632 نائب خادم كنيسة القديس اسطفان في لندن. وإذا كان قد حيّا عام 1640 انتصار النظام المشيخي على الأسقفية بحماسة كبيرة، فإنه ما لبث أن ابتعد عنه تدريجياً

---

(136) حول أوين، انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 3: *From the Convention of the Long parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*, pp. 425-435, and Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, pp. 121-131.

(137) حول هذه الدفوعة، انظر: Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, pp. 132-144.

(138) J. Owen, «Of Toleration,» in: J. Owen, *Works*, Ed., W. H. Goold (Londres: n. pb.], 1851), t. 8, p. 194.

(139) *The Ancient Bounds* (London: [Matthew Simmons] for Henry Overton, 1645), p. 8.

بانتقاله إلى الأرمينية، أولاً، وتحوّله عنها، في مرحلة تالية، لما أثاره فيه تعصّب هذه الفرقة البالغ من نفور. وقد أثبتت كتاباته ابتداءً من عام 1644 أنه من أشد المدافعين عن الحرية الدينية. لكن خروجه هذا أوقع الخصام بينه وبين بطلي النظام المشيخي المتزمتين توماس إدواردز وصموئيل روثرفورد، عام 1644، كما أفقده وظيفة «نيابة خادم» الرعية، فسارع إلى تأسيس كنيسة أخرى في الشارع نفسه (كولمان ستيرت)، ولم يسترجع وظيفته الرسمية إلا بعد انتصار الجمهوريين (1649)[140].

ظهرت لغودوين، عام 1644، نشرتان كانتا أول إصداراته. إحداهما تحمل هذا العنوان المثير: **محاربة الله** Θεομαχι'α[141]. وهي عبارة عن شرح لكلام جملائيل إلى المجلس (السنهدرين) من أجل حضّ اليهود على ترك الحرية للرسل، حيث قال لزملائه: «يُخشى عليكم [برفضكم هذا] أن تجدوا أنفسكم تحاربون الله»[142]. وإنما كان غودوين يتوجّه بهذا الكلام إلى السلطات المدنية والكنسية كافة تأييداً لما أسماه الأسلوب الجماعي[143]:

«إنه لمن الجنون المطبق أن يجازف المرء بمحاربة الله بسعيه إلى إقفال «السبل» التي يتعذّر عليه التحقق منذ البداية من كونها «سبل» الله، فإنها إن لم تكن كذلك حقّاً، سيشهد الله ضدها من عليائه، في الوقت المناسب، فيبطلها ويبددها ويلاشيها، وعندها لا يعود يضير المرءَ رفض لها ولا إدانة»[144].

---

(140) Biographie de Goodwin par Henry William Clark, *The Life of John Goodwin* (London: Congregational Union of England and Wales, [1913]).

Etude sur sa doctrine dans: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 3: *From the Convention of the Long parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*, pp. 376-412, et Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, pp. 202-222.

(141) هذا هوا العنوان بالكامل: or the Grand Imprudence of Men Running the Hazard of Fighting Against God, in Suppressing any Way, Doctrine or Practice, Concerning which they Know not Certainly whether it be from God or no (Londres: [n. pb.],1644), réimprimé dans: William Haller, *Tracts on Liberty in the Puritain Revolution (1638-1647)* (New York: Columbia University Press, [1934]), t. 3, pp. 1-58.

(142) الكتاب المقدس، «أعمال الرسل،» الأصحاح 5، الآية 39.

(143) [op. cit.],. p. 23. (De La Pagination originale).

(144) المصدر نفسه، ص 19.

يطالب غودوين انطلاقاً من هذا المبدأ بحق الوجود للفرقة الجمهورية التي ما فتىء يتهدّدها خطر المشيخيين المنتصرين. لكننا نرى بوضوح من خلال مقالته هذه وكامل نتاجه أنه يطمح إلى تعميمه، فإذا كان يقبل بالجرم الذي هو عقوبة علاجية تتيح للكنائس الحفاظ على نقاوتها وصفائها، فإنه يستبعد، بالمقابل، تدخل السلطات العامة لقمع الانقسامات والهرطقات بفظاظة[145]، إذ إن من واجبنا أن نترك لله وحده عناية التمييز بين «سبل» قويمة وأخرى معوجّة كي لا نخاطر بالدخول في صراع معه.

أما ثانية هاتين النشرتين فهي كناية عن ردّ على هجومات المشيخي آدم ستيوارت (Steuart) العنيفة، كما يفصح عنوانها: **ردّ على آدم ستيوارت**[146]. وفيها يتصدّى المؤلّف مباشرة للمسألة الجوهرية: سلطات الحاكم في المجال الديني. لقد كان ستيوارت، شأن جميع الأنجليكان والمشيخيين، يطالب بإعطاء الحاكم «سلطة إدارية»، فجاء ردّ غودوين عليه كالآتي: «إذا كان يقصد بذلك سلطة البتّ والفصل وإبداء النظر وتحديد ما ينبغي فعله حيال كل رأي منشق في الموضوع الديني، فإني لا أعرف إلا شخصاً واحداً قادراً على فعل ذلك كله: إنه من وُهب له كل سلطان في السماء وعلى الأرض...، فإذا ما طالب المشيخيون بسلطة إدارية من هذا النوع كانوا في حكم من يطالبون بتاج المسيح وعرشه ومملكته»[147]، فما

---

(145) المصدر نفسه، ص 36 ـ 37.

(146) إن جوردان هو مؤلف الكتاب، وإن يكن هذا الأخير لا يحمل توقيعه، خصوصاً أنه يعالج موضوع المؤلف السابق، انظر: Titre complet: John Goodwin, *Reply of Two of the Brethren to A. S.: Wherein you Have Observations on his Considerations, Annotations, and C. Upon the Apologeticall Narration* (London: H. Overton, 1644),

انظر: Jordan, *Development of Religious Tolerance in England*, vol. 3: *From the Convention of the Long parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*, p. 380, note 2.

انظر: *L'Apologetical* Narration, 1644.

إنه بيان المستقلين ضد كنيسة الدولة كما عرضت لها الجمعية اللاهوتية في وستمنتر. انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 3: *From the Convention of the Long parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*, pp. 368-371.

(147) Goodwin, *Reply of Two of the Brethren to A. S.; Wherein you Have Observations on his Considerations, Annotations, and C. Upon the Apologeticall Narration*, c. 1, p. 38

سلطة الأمير الإدارية والتنفيذية في الشأن الديني، إذاً، إلا تطاولاً على حقوق المسيح. وفي ذلك تهور خطير لأننا، بحجة محاربة الانشقاقات والهرطقات والمعتقدات الباطلة، نخاطر بالدخول في صراع مع الله نفسه[148].

لكننا نتبيّن فكر غودوين بمزيد من الدقة والوضوح لدى طرحه مسألة التسامح بملء شمولها: هل التسامح واجب تجاه الفرق والديانات كلها، وبنوع خاص، اليهود والأتراك و«البابويون»[149]؟ «لقد كان التسامح تجاه الكثلكة الرومانية، على الدوام، يشكل، كما يشير جوردان، رائزاً دقيقاً لا يعرف الخلل للحكم على تمسّك ممثلي الفرق البروتستانتية بقضية الحرية الدينية»[150]. وكان غودوين، إلى جانب الإراستي سيلدن وبعض المعمدانيين الذين سنأتي على ذكرهم، من بين الإعلاميين القلائل الذين اجتازوا هذا الامتحان في القرن السابع عشر، حيث إننا لا نراه، في الواقع، يبدي أي تحفظ تجاه الكاثوليك عندما يعبّر عن مشاعره المؤيدة لشمولية التسامح، ففي رأيه أن من واجب الأمير الامتناع عن إنزال أي عقوبة، بما فيها الغرامات المالية، بالفِرق والكنائس ما دام أعضاؤها يعيشون بسلام محافظين على قوانين المملكة[151]، فإذا ما افترضنا، في جملة الأسباب الداعية لذلك ـ على حد قوله ـ أن الحاكم، بصفته مسيحياً، يملك سلطة التنكيل بالضمائر واضطهاد «القديسين» التي لم تكن له أيام الوثنية، كان من الأفضل لنا أن نعيش في ظل حكم وثني من أن نعيش تحت سلطة حاكم مسيحي[152]، لأن هذا الأخير، في الواقع، يستمد نفوذه الإضافي من الفرقة المسيطرة التي تكون قد استخدمته لمصلحتها[153]. علماً أن نتائجها الروحية مأسوية لأنها، عدا إدخالها القوّة الشرسة إلى المجال الإنجيلي، تحول، بحجة الحفاظ التام على السلطة الزمنية، دون تطوّر المعرفة الدينية وحركات الإصلاح

(148) المصدر نفسه، c. 2، ص 53.

(149) المصدر نفسه، ص 55.

(150) Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 3: *From the Convention of the Long parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*, pp. 190-191.

(151) Goodwin, Ibid., p. 56.

(152) المصدر نفسه، ص 59.

(153) المصدر نفسه، ص 61.

في الكنيسة[154]، فإن قيل: تلزمنا يد الأمير الحديدية للحفاظ على وحدة الإيمان والمشاركة والنظام، أجاب غودوين: «إن يد ملاك النور هي التي يجب أن تقودنا إلى الوحدة وليس يد ملاك الظلمة التي تسوقنا في طريق الخوف والرعب»[155]. ذلك أن واجب الوحدة لا يعفي من ممارسة المحبة[156].

ولما كان أعداء المؤلِّف قد اتهموه بأنه عدو السلطة المدنية ليدفعوه إلى الهلاك، فقد ردّ عليهم بدفوعة أخرى هي: **سيَر القديسين**[157] حيث تطالعنا، أولاً، سلسلة ملاحظات نقدية حول اللجوء إلى **العهد القديم** وتطبيق عقوباته الزمنية على جرائم الشأن الديني. ولم تخلُ إحدى هذه الملاحظات من السخرية، حين قال إن أمراء الشريعة القديمة كانوا محظوظين باستشارتهم الله مباشرة في حين أن حكّام الشريعة الجديدة هم دونهم حظوة في هذا المجال لأنه لا مرشد لهم إلا بشر قليلو المعرفة ومعرّضون للزلل. لذا كان حريّاً بهم ألاّ يقحموا أنفسهم في تحديد ماهية التجديف وعبادة الأوثان والهرطقة بهدف المعاقبة عليها أشد عقاب[158]! أوَ ليس من الواضح، على كل حال، أن الوصايا اليهودية لا تملك بالنسبة إلى المسيحيين إلا قيمة رمزية يقتضي تفسيرها، لا بالمعنى البشري والحرفي، بل بالمعنى الروحي[159]. وقد وضعت هذه الدفوعة لتوضح طابع الدولة الدنيوي، على الأخص، وبالتالي، عدم أهليتها في المجال الديني، فإن «ما يحقّ لحاكم واحد بصفته حاكماً يحقّ، على حد قول غودوين، لكل حاكم»، وثنياً كان أم مسيحياً[160]، فإذا أعطينا الحاكم المسيحي سلطاناً يخوّله اقتلاع ما يعتبره هرطقة وضلالاً دينياً، بالقوة، وجب أن نعطي مثله أيضاً للحاكم الوثني[161]. لذا حسن، تداركاً لهذه العاقبة المربكة، أن نحصر اختصاص الحاكم

---

(154) المصدر نفسه، ص 62.

(155) المصدر نفسه، ص 99.

(156) المصدر نفسه، ص 100.

(157) John Goodwin, *Hagiomastix, Or, the Scourge of the Saints Displayed in His Colours of Ignorance and Blood* (London: [n. pb.], 1646).

(158) المصدر نفسه، ص 46 ـ 47.

(159) نصادف هنا الموضوع الذي غالباً ما تردد عليه المدافعون البروتستانت عن الحرية الدينية بدءاً بكاستيليون وانتهاء بأكونتيوس، انظر: المصدر نفسه، ص 44 ـ 46.

(160) المصدر نفسه، ص 118.

(161) المصدر نفسه، ص 51.

ضمن حدود الشأن العام الزمني. هذا هو تفسيرنا لنصّ طالما جرى استغلاله للقديس بولس يعتبر السلطة: «في خدمة الله كيما تنتقم لغضبه من فاعل الشر»[162]:

«إن عبارة: «فاعل الشر» التي أسيء تفسيرها لا يصح أن تفهم بالمعنى الشامل... بل بالمعنى العيني المباشر الذي يفترض مراعاة التحديدات الضرورية. هذه العبارة تدل على فاعل نوعٍ معيّن من الشر يعود أمر معرفته إلى الحاكم، ويكون الحاكم العادي فيه، أيّ الحاكم بالمعنى العام، هو الحَكَم الكفوء، ولا فرق إن كان وثنياً أو مسيحياً، فمن الواضح أن هذا النوع من الشرور يقع ضمن دائرة الشؤون السياسية، ويجب فهمه انطلاقاً مما يخالف الشريعة الطبيعية كالفسق والزنى والقتل والسرقة والخيانة والتمرّد ...»[163].

هكذا تغدو ولاية الحاكم محصورة بالشأن الزمني، ويُتاح للكنائس، بصفتها جماعات لها حياتها الخاصة وإيمانها ونظامها، أن تحتفظ بحريتها واستقلالها فلا تعود مرتبطة بالدولة إلا من من وجهة نظر خارجية بحت هي وجهة النظام العام. إنها النتيجة المنطقية اللازمة عن تحديد براون للكنيسة، وقد خلص غودوين إلى الاهتداء إليها موفياً، كما لفت جوردان، إلى أقصى حدود الفصل بين الكنيسة والدولة[164].

مثل هذا التعليم ربما طالعنا أيضاً في أعماله اللاحقة التي وضعها أيام كرومويل والجمهورية، كما في كتاب **التساؤلات الثلاثون** الصادر عام 1652، حيث يحصر مجال الحاكم في حدود الشريعة الطبيعية، مسيحياً كان أم وثنياً[165]. والأهمّ منه كتاب **المنكّلون** الصادر عام (1657)، وهو عبارة عن هجائية موجّهة ضد اللجنة المكلّفة من قبل كرومويل بتحديد الأسس التي تشكل قاعدة دينية

---

(162) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآية 4.

(163) المصدر نفسه، ص 61.

(164) Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 3: *From the Convention of the Long parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*, p. 384.

(165) *Thirty Queries Modestly Propounded in Order to a Discovery of the Truth and Mind of God in that Question or Case of Conscience: whether the Civil Magistrate Attends Bound by Way of Duty to Interpose his Power or Authority in Matter of Religion, or Worship of God* (Londres: n. pb.], 1652), pp. 3-4.

مشتركة لجميع الفرق[166]. إن عملية كهذه تتخطى صلاحيات الدولة، بحسب قول غودوين الذي يلجأ إلى المقولات الديمقراطية حول مصدر السلطة ليبيّن، مرة أخرى، أن طابع السلطة السياسية هو دنيوي محض:

«لم يفوّض الله الشعوب يوماً ولا أذِنَ لها أن توليَ الحكّام سلطاناً غير الذي خوّلها إياه بموجب الشريعة الطبيعية. وبالتالي، فليس للحكّام المختارين من قبل الشعب شرعاً أيُّ سلطة غير التي تسلّموها من الله ومن الشريعة الطبيعية، فإذا ما ادّعى الشعب أنه خلع على أميره ما لم يتسلمه هو نفسه على نحو صريح وتام، كان ذلك التفويض لاغياً وغير مُجدٍ... سوى أنّا ندرك يقيناً أنه ما من شعب ولا جماعة تسلّما سلطة من الله بموجب الشريعة الطبيعية أو سواها كي يضعا قانوناً يلزم الجميع، تحت طائلة العقاب المدني، أن يعتنقوا الاعتقادات نفسها ويتفقوا على جميع نقاط الديانة المسيحية، أو أن يطابق حكمهم في شأن الإيمان والعبادة قراراً جرى اتخاذه من قبل بعض الأفراد، فالله لم يخوّل إنساناً ولا أي فئة من الناس حق إخضاع الضمائر البشرية في شؤون هو وحده سيدها المطلق»[167].

قد لا نجد في القرن السابع عشر إلا قلّة من «الاستقلاليين» الذين أرسوا الحرية الدينية، بمثل تصميم غودوين، على قاعدة الفصل بين الكنائس والدولة. لا شك في أن مقالة: **حرية الضمير** الصادرة عام (1643) لهنري روبنسون - وهو تاجر علماني ثري من لندن - هي مميّزة جداً بدفاعها عن حرية الفرق الشاملة[168]، حتى لتكاد من خلال استدعاء صاحبها مثل هولندا توحي بالتسامح تجاه الكاثوليك[169] أنفسهم. لكن حججها ظلّت في معظمها كتابية لا أثر فيها لأي اعتبار حول طابع الدولة الزمني الخالص.

---

(166) *or the Tiers (or Tormentors) tried and cast by the laws both of God and of Men* (Londres: [n. pb.], 1657).

(167) المصدر نفسه، ص 18 - 19.

(168) Henry Robinson, *Liberty of Conscience: Or the Sole Means to Obtaine Peace and Truth* ([London]: [n. pb.], 1643).

Ce traité a été reproduit dans le recueil de Haller, *Tracts on Liberty in the Puritain Revolution (1638-1647)*, t. 3, pp. 105-178.

Sur Ce Traité voir Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 4: *Attainment of the Theory and Accommodations in thought and Institution*, pp. 140-176.

(169) Robinson, *Liberty of Conscience: Or the Sole Means to Obtaine Peace and Truth*, p. 48.

7 ـ المعمدانيون: روجيه وليامز

كانت مواقف غودوين طليعية، إن صح القول، بالنسبة إلى مواقف فرقته وحزب الاستقلاليين. لكن عقيدته كانت تلتقي، في الواقع، مع التعاليم التي كان المعمدانيون ينادون بها منذ أمد بعيد. وكان مؤسّسا هذه الفرقة الأخيرة، جون سميث وتوماس هلويس، قد انشقا، كما رأينا، عن الانفصاليين وتحوّلا إلى «معمدانيين» نتيجة احتكاكهما بالمينونيين في هولندا ـ وهم فرع مسالم لفرقة الأناباتيست القديمة ـ فاقتبسا عنهم لا مفهوم العماد وحسب، بل تعاليم مينو سيمونز أيضاً حول لاأهلية الدولة في المجال الروحي. وهكذا أعلنا أنفسيهما رائدين روّاداً للحرية الدينية، منذ البداية، على قاعدة الفصل القاطع بين شؤون الكنائس والشؤون المدنية[170].

ففي شهادة الإيمان التي حرّرها سميث حوالي عام 1612، والمكوّنة من مئة بند وبندين، يعلن هذا الأخير (البند 86) :

«في اعتقادنا أنه لا يحق للحاكم أن يتدخّل بمقتضى وظيفته في شؤون الدين أو الأمور المتعلّقة بالضمير، وأنه لم يُكلّف إرغام الناس على تبني هذه الصيغة أو تلك من الديانة أو العقيدة وإلزامهم به. وليس له إلا أن يترك حرية اعتناق الديانة المسيحية لضمير كل إنسان، ويحصر اهتمامه بالتجاوزات المدنية وما يتسبب به البشر بعضهم لبعض من ضرر وأذيّة، أي بالمجرمين والزناة واللصوص... لأن المسيح هو وحده الملك ومشترع الكنيسة والضمير»[171].

أما مقالة هلويس: **بيان وجيز عن لغز الفساد** (1612) فأهميتها بالغة بالنسبة إلى عصرها في إنجلترا[172]. إنها أول دفاع بروتستانتي عن الحرية الدينية يرفض

(170) حول تعاليم المعمدانيين الأوائل، انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2, pp. 258-314; Lyon, *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)*, pp. 109-143. Alfred Clair Underwood, *History of the English Baptists* (London: Baptist Union Publication Dept., 1947), pp. 41-550.

(171) حول إعلان الإيمان هذا ونشره، انظر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, p. 264, note 1.

(172) صدرت طبعة طبق الأصل لهذه المقالة عام 1935: Thomas Helwys, *A Short Declaration of the Mistery of Iniquity* (London: The Baptist Historical Society by the Kingsgate Press, 1935).

سلطات الملك الدينية من دون تحفّظ. وقد اتسمت لهجة المؤلّف بالتهجّم، في البداية، حين شبّه الكنيسة الرومانية والأسقفية الأنجليكانية بوحشَي سفر الرؤيا (الأصحاح XII) اللذين لم يحققّا سيطرتهما القاهرة إلا بمؤازرة السلطة الزمنية. سوى أننا لا نحتاج إلى الاضطهاد للقضاء عليهما بل يكفي أن يرفع الأمير الدعم عنهما، ويقتصر على مزاولة وظائفه الزمنية[173] لأنها هي وحدها من اختصاصه أصلاً، فإذا ما ارتأينا أن نعترف له، علاوةً على ذلك، بسيادة دينية، وجب الإقرار بامتلاك للملوك الوثنيين والهراطقة مثل ذلك أيضاً، لأن «جميع السلطات الأرضية متماثلة في مختلف الدول»[174]. لذا كان يجمل بنا القول من أجل حرية الضمائر، إن سلطة الحاكم الخاصة هي زمنية حصراً:

«ليس سيدنا الملك سوى ملك أرضي. وسلطته كملك محصورة بالأمور الأرضية، فإذا ما أطاعته الرعية وكانت أمينة له، وإذا خضعت لكلّ ما يسنّه من شرائع بشرية، فليس لسيدنا الملك أن يطلب أكثر، لأن دين البشر يحدّده الله والبشر، والملك ليس مسؤولاً عنه، ولا يسعه أن يقضي بين الله والإنسان، فلندع الناس يكونون هراطقة وأتراكاً ويهوداً وكل ما يشاؤون، فليس من حقّ السلطة الأرضية أن تعاقبهم بسبب ذلك»[175].

يجب أن تكون الحرية الدينية شاملة، برأي هلويس، وأن تُعطى حتى للكاثوليك على ألا يتجاوز هؤلاء، طبعاً، القوانين المدنية.[176]

وليس يسعنا، أخيراً، إلا أن نقدر مغزى إهدائه للملك، إذا ما عرفنا أنه مُوجّه إلى جاك الأول، أحد المدافعين عن نظرية حق الملوك الإلـهي وسيادتهم الدينية :

«إسمع أيها الملك، ولا تهمل نصح المساكين، بل اصغِ إلى شكواهم، فالملك إنسان وليس إلـهاً. وهو لا يملك أي سلطان على نفوس رعاياه الخالدة كي يسنّ لها القوانين والشرائع ويقيم عليها لوردات روحيين. . . أيها الملك! لا تدع المُضلّلين يقودونك إلى ارتكاب الخطيئة ضد الله الذي يجب أن تخدمه،

(173) المصدر نفسه، ص 37 ـ 38.

(174) المصدر نفسه، ص 43. كنا قد أشرنا إلى هذه الملاحظة عند غودوين، لكن هلويس كان، على ما يبدو، قد سبقه إليها منذ زمن.

(175) المصدر نفسه، ص 69.

(176) المصدر نفسه، ص 69.

ولا ضد رعاياك المساكين الذين يجب، ويريدون، أن يطيعوك في كل ما يتعلّق بالجسد والحياة والخيرات، وإلا فدعهم يموتون. حمى الله الملك!»[177].

* * *

وقد ظهرت بعد مقالة هلويس هذه بسنتين دفاعية معمدانية[178] جديدة عن حرية الضمير لليونار بوشير (Busher) بعنوان: **سلام الديانات أو توسّل من أجل حرية الضمير**، وستعاد طباعتها عام 1646 أثناء الحرب الأهلية. وإذا كان مؤلّفها أقل عناية من سلفه بإبراز طابع الدولة الدنيوي الخالص ، فقد بيّن بواسطة الكثير من الحجج الكتابية وغير الكتابية أن الاضطهاد الديني، أياً تكن الذرائع الداعية إليه، هو منافٍ لروحية المسيح، وكتب يقول: «جميع هؤلاء الأساقفة الذين يجبرون الأمراء والشعوب تحت طائلة الملاحقة والاضطهاد على اعتناق إيمانهم ونظامهم يفعلون نظير يهوذا، إذ يهاجمون المسيح في أعضائه بالسيوف والفؤوس والعصي»[179]، في حين أن المسيح بكامل جبروته لم يُجبر ولم يهاجم يوماً أحداً، فعندما رفض الجَرجَسيّون قبوله ابتعد عنهم من دون إصرار[180]. وعندما طلب إليه الرسولان أن يُنزل النار على المدينة التي رفضت استقباله، وبّخهما بشدّة[181]. إن القديس يوحنا الرسول، إذ يتوجّه إلى المسيحيين بقوله: «أيها الأحباء، لا تركنوا إلى كل روح بل اختبروا الأرواح لتروا هل هي من عند الله»[182]، إنما يطرح، للحال، مبدأ النقاش الحر والمواجهة الحرة لروح الاضطهاد بالآراء الدينية[183].

---

(177) المصدر نفسه، dédicace.

نجد صورة طبق الأصل لتوقيع هلويس: في Underwood, *History of the English Baptists*, p. 48 (Hors Texte).

(178) أعيد نشر هذا الدفاع في لندن عام 1846 ضمن مجموعة: Edward Bean Underhil, *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution* (1614-1661) (Londres: [n. pb.], 1846).

إلى هذه الطبعة تعود استشهاداتنا.

(179) المصدر نفسه، ص 23.

(180) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 8، الآية 37.

(181) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا،» الأصحاح 9، الآية 55، و Underhil, *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, p. 60.

(182) الكتاب المقدس، «سفر رسالة يوحنا الأولى،» الأصحاح 4، الآية 1.

(183) انظر: Underhil, Ibid., pp. 20-47.

لا يستشهد بوشير، إلا في ما ندر، بالعهد القديم، سوى أنه لم تفته الإشارة إلى نصّ من الكتاب=

لقد بيّن بوشير بوضوح أن الاضطهاد يولّد الاضطهاد ويُبرّره إلى ما لانهاية: «على الرعايا الذين يريدون اغتيال ملوكهم وحكّامهم بسبب الاختلاف في الدين، أن يفطنوا إلى كونهم يُبرّرون بذلك صنيع الملوك والحكّام الذين يقتلون رعاياهم للحجة عينها... إن الاضطهاد بسبب الاختلاف في الدين هو أشبه بوحش مفترس ومخيف يدمّرالأمراء والشعوب، في آن معاً، ويبطل إنجيل المسيح ويفرّق الرسل الذين يُبشّرون باسمه»[184]. من هنا كان البروتستانت الذين يسجنون ويحرقون الهراطقة يبرّرون تصرّف «البابويين»[185] المماثل. ولن يكسر هذه الحلقة الجهنمية إلا اتخاذ أحد الطرفين المتخاصمين قراراً بالتوقف عن هذه الممارسات: «لن يقتنع البابويون بأن الاضطهاد خطيئة طالما أن البروتستانت يضطهدونهم ويضطهدون غيرهم من المسيحيين»[186]. إن بوشير، كما نرى، يشجب اضطهاد الكاثوليك الإنجليز مطالباً بتركهم أحراراً، لكنه يدعو، في الوقت نفسه، إلى توخّي الحيطة من «خياناتهم» المحتملة، فمن الواجب أن تُترك لهم حرية الكلام والكتابة والمناقشة شرط «ألا يستشهدوا بالآباء من أجل إثبات عقائد الإيمان، بل بما هو وارد في **الكتاب المقدس** فقط»[187]. هذا الخادم المعمداني يبدو متفائلاً جداً بالنتائج التي يمكن أن يقود إليها النقاش الحرّ، لأن الضلال الخفيّ أدهى من الضلال الظاهر كما إن الصخور المحتجبة في اليمّ هي أشد خطراً من الصخور الظاهرة. ثم يختم بالقول: «وبالعكس، فالضلالات إذا ما تعرّضت لنور كلام الله تبدّدت تبدّد الظلمة أمام نور المشعل، فكما إنّ العصافة لا تصمد أمام الهواء، كذلك الضلال لا يثبت أمام الحقيقة»[188].

❊ ❊ ❊

تجدر الإشارة، أخيراً، إلى دفوعتين معمدانيتين غالباً ما تمت نسبتهما إلى جون مورتون، زميل هلويس وخليفته. لكنهما، إن لم تكونا من نتاج ريشته

= المقدس، «سفر الأخبار الأول،» الأصحاح 22، الآية 8، حول تحريم الله على داوود بناء الهيكل «لأنه سفك دماً كثيراً».

(184) المصدر نفسه، ص 41.

(185) المصدر نفسه، ص 35.

(186) المصدر نفسه، ص 38.

(187) المصدر نفسه، ص 51.

(188) المصدر نفسه، ص 53.

المباشر، تبقيان من وحي من كتاباته، بالتأكيد[189]، فالأولى الصادرة عام 1615 بعنوان: **ردّ على اعتراضات وردت في معرض التحاور**[190] (*Objection answered by Way of Dialogue*)، هي عبارة عن حوار أعيدت طباعته مراراً يدور بين ثلاثة أشخاص: أحدهما مسيحي، والثاني معادٍ للمسيحية، والثالث محايد. ولما كان المسيحي فيه هو الناطق، بطبيعة الحال، باسم المؤلِّف، فقد أمكن أن نشير، أولاً، إلى ملاحظاته النقدية الموجّهة، على طريقة كاستيليون وأكونتيوس، إلى قيمة شرائع **العهد القديم** التي باتت بحكم المُلغاة من حيث مضمونها الحرفي، ويستحيل، بالتالي، على الأمراء المسيحيين أن يعودوا إليها من أجل تأسيس سلطتهم القمعية وحقهم في معاقبة الجرائم الدينية بالسيف، فلا سلطان في الشريعة الجديدة إلا للمسيح. ولم يعد يحق للأمراء استعمال السيف إلا في حال المعاقبة على «خرق القوانين الزمنية»[191]، ما يعني أن عملهم بات محصوراً بالمجال الدنيوي. وبصورة عامة، يجب نقل عقوبات الشريعة القديمة إلى المجال الروحي، بحيث يصبح الإعدام جِرماً. إن ادّعاء العكس هو إبطال لكل ديانة حقيقية: «لأننا إذا بنينا استنتاجنا لما يجب أن يكون في زمن **الإنجيل** على ما كان معمولاً به في زمن الشريعة القديمة، لكنّا نعتقد ضمناً بإمكان إحياء الشريعة القديمة كلها على غرار ما أمكننا إحياء جزء منها، ما يعني، في نهاية المطاف، إبطال المسيح»[192].

كذلك تضمّن هذا الحوار آراء مهمة بشأن الكاثوليك الإنجليز لم نألفها لدى الأنجليكان ولا الطهوريين:

«أليس من حقنا الظن، بالنسبة إلى «البابويين»، أن أحد الأسباب الرئيسة لخياناتهم كلها يكمن تحديداً في الإكراه الذي تمت ممارسته على ضمائرهم بإرغامهم على المشاركة في العبادة العامة وفق قوانين هذه المملكة، فإذا ما تمّ رفع هذا الإلزام عنهم فلا شك في أنهم سيصبحون أكثر مسالمة. وخير دليل على

(189) انـظـر: Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England*, vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*, p. 298, note 1.

(190) نستشهد بالطبعة الصادرة عام 1846: M. Underhill, dans le recueil cité, *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, pp. 104-180.

(191) المصدر نفسه، ص 121، 125.

(192) المصدر نفسه، ص 123.

ذلك ما يجري في الأمم الأخرى حيث زالت هذه العادة، وصار بإمكانهم، أن يتمتعوا بالحرية في ممارسة ديانتهم في مقابل خضوعهم وأمانتهم للملك، مما يجعلهم أكثر مسالمة بداعي خوفهم من قوانين المملكة وحبّهم السلامَ والازدهار»[193].

ذلك ما كان يطالب به الكاثوليك، بالضبط، وقد ورد هذه المرّة على لسان أحد المعمدانيين، حيث لم يحدث في القرن السابع عشر أن طالبت أي مقالة بروتستانتية أخرى بمكاسب الحرية للكاثوليك الإنجليز بمثل هذا الوضوح! سوى أن أحد المتحاورين يسمح لنفسه بالاعتراض على هذه المطالبة مدّعياً أن البابويين يشكّلون خطراً مستمراً على الحكومة، في شتّى الأحوال. أما يعلّمون، في الواقع، أن في إمكان البابا خلع الملوك الهراطقة؟ على هذا الاعتراض يردّ المسيحي بالقول: والأساقفة الأنجليكان، ألا يعترفون، من جهتهم، بعقيدة لا تقلّ عنها جوراً تقرّ للأمير بحق قتل رعاياه في حال اختلاف إيمانهم عن إيمانه؟ «فكما يجب أن تمقت لدى البابويين تلك العقيدة اللعينة التي تقول بإعفاء الرعايا من الطاعة لأمرائهم إذا ما أقدم البابا على حرمهم، كذلك يجب أن تمقت العقيدة القائلة لدى الأساقفة الأنجليكان بحق الأمراء في استثناء الرعايا المحرومين من حماية القوانين والعدالة»[194]. والنتيجة واضحة، وهي نفسها لدى الطرفين، تتمثل في الدمج بين الروحي والزمني والزعم بوجود رباط غير قابل للانفكاك بين الدولة والدين.

أما ثانية الدفوعتين المذكورتين فهي بعنوان: التماس شديد الاعتدال من جانب عدد كبير من رعايا الملك الأوفياء (1620)، وفيها يستعين المؤلِّف بالكتاب المقدس والنصوص الآبائية وتصريحات الأمراء أنفسهم ليحارب الاضطهاد باسم الضمير[195] مسمّياً المسيح «مثال ملوك إسرائيل الحقيقي»[196] ومبرهناً، لاحقاً، على أن الأمراء باتوا مجرّدين من الصلاحيات الدينية التي كان يتمتّع بها ملوك العهد القديم سالفاً:

(193) المصدر نفسه، ص 114.

(194) المصدر نفسه، ص 115.

(195) نستشهد بالطبعة الصادرة عام 1846: M. Underhill, dans le recueil cité, pp. 181-232.

(196) المصدر نفسه، ص 226.

«لقد كان بمستطاع قادة إسرائيل إرغام شعوبهم على اتباع الطقوس الدنيوية ووصايا الشريعة القديمة. كذلك المسيح، رأس إسرائيل الجديدة، يستطيع إجبار المؤمنين على العمل بوصايا الإنجيل الروحية. أما قادة الأمم فلا يمكنهم إجبار رعاياهم على اعتناق الإنجيل، لأن «الإيمان عطية من الله» والذين لا يمتلكونه يُخطئون في كل ما يفعلون حتى في عبادتهم الإلـهية[197]. وعليه، لا يجوز لقادة الأمم أن يكرهوا أحداً على تأدية الفروض الدينية ما داموا عاجزين عن إعطاء الإيمان»[198].

* * *

وليس يسعنا اختتام هذا العرض للمواقف المعمدانية من دون إجراء دراسة سريعة لفكر روجيه وليامز (حوالي 1604 ـ 1681)، الذي شكّلت أعماله السجالية المعاصرة لكتابات غودوين أقوى ما تمّ الإفراج عنه في تلك المرحلة من مرافعات دفاعية عن الفصل التام بين الكنيسة والدولة. كان وليامز أول عهده قسيساً قبل أن يترك المملكة، عام 1630، للإقامة في بوسطن من أعمال إنجلترا الجديدة[199]. غير أنه ما لبث أن طُرد منها عام 1635 بسبب آرائه المعروفة بخطورتها على سلطة الحاكم التي هي، في عرفه، علمانية محض. وقد أسس، في السنة التالية، كلاًّ من مستعمرة رود أيسلاند ومدينة بروفيدانس التي كرّس لخدمتها ما تبقّى من حياته والتي تعزّزت فيها وحدها بعد ولاية ماريلاند (الكاثوليكية) حرية العبادة لمختلف الفرق والطوائف. أما من الناحية الدينية، فقد تطوّر تدريجياً نحو الانفصالية والمعمدانية. ويعود تاريخ اعتناقه هذه الأخيرة إلى سنة 1639 حيث أقدم على تجديد عماده. لكنه، بعد أن أصبح بحّاثة، سلك باتجاه الفردانية الدينية الخالصة متفلّتاً من كل ارتباط بأيٍّ من الفِرق الخاصة، ليبدأ عام 1643، سجالاته مع الخادم الطهوري جون كوتون[200]، من إنجلترا الجديدة. وقد قادته هذه

(197) الكتاب المقدس، «رسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 14، الآية 23، و«الرسالة إلى العبرانيين»، الأصحاح 11، الآية 6.

(198) المصدر نفسه، ص 228.

(199) حول سيرة حياة روجيه وليامز، نحيل القارئ إلى أعمال: Emily Easton, *Roger Williams: Prophet and Pioneer* (Boston; New York: Houghton Mifflin Co., 1930), and James E. Ernst, «The Political Thought of Roger Williams,» (Ph. D. Dissertation, University of Washington, 1926).

(200) حول هذا السجال ومواقف المتخاصمين، انظر: E. Feist, «John Cotton and Roger William; their Controversy Concerning Religious Liberty,» *Church History*, vol. 10 (1941), pp. 38-51.

التجربة إلى وضع مؤلَّفين أساسيين في مسألة الحرية الدينية، هما: **النصير الدموي للاضطهاد من أجل قضية الضمير** (1644)، و**النصير الدموي الذي يصبح أكثر دموية بفضل سعي كوتون إلى غسل بياضه بدم الحمل** (1652)[201]. صدرت هاتان المقالتان في إنجلترا أثناء إقامة روجيه وليامز في لندن خلال الأعوام (1643 ـ 1644) و(1651 ـ 1654) من أجل تسوية بعض الأمور المتعلّقة بمستعمرته، حيث قيِّض لمؤسس رود أيسلاند أن يتصل بأوساط الاستقلاليين ويتأثر بهم. إن تنوّع مراجعه المأخوذة من الكتاب المقدس والآباء والتاريخ تؤكد مطالعته العديد من الكتب المعاصرة عن التسامح إضافة إلى أعمال كاستيليون وأكونتيوس الكلاسيكية، مما أهّله لتأليف مجموعة حقيقية في حرية الضمير وطبيعة السلطات في الدولة.

يعترض وليامز بشدة، شأن سائر ممثلي الفرق الراديكالية، على التمييز الشائع بين حقائق أساسية وأخرى عرضية، فيعتبره باطلاً، وبالتالي، غير فاعل ولا يصلح لإرساء الحرية الدينية[202]، فهو ينطلق من فكرة أساسية مؤدّاها أن الكنيسة هي تجمّع طوعيّ للمؤمنين:

«إن الكنيسة أو جماعة المصلّين، حقيقية كانت أم وهمية، هي أشبه بجسم أو نقابة أطباء في مدينة معيّنة، بل هي أشبه بتعاونية أو جمعية أو شركة تجارية مع بلاد الهند الشرقية أو مع تركيا، فهذه الشركات يمكنها أن تعقد اجتماعات وتقتني سجلات وتنظم مداولات. كما يمكنها في ما يعود إليها من شؤون أن تنفصل بعضها عن بعض وتنشقّ وتنقسم إلى فرق وأحزاب وتُقيم الدعاوى أمام القضاء وتنحلّ، من دون أن يختلّ حبل الأمن والسلام في المدينة بأي شكل من

(201) يلمح عنوان الكتاب الثاني إلى جواب كوتون: Roger Williams, *The Bloody Tenent Washed and Made White in the Blood of the Lamb* (Londres: [n. pb.], 1647). Les Deux Ouvrages ont été réédités par S. L. Caldwell, dans (Providence: Narragansett Club Publications, 1867; 1870), t. III et IV. Nous Citons la pagination de la première édition qui est reproduite dans l'éd. Caldwell.

Sur La Doctrine de R. Williams, on peut consulter Jordan, *The Development of Religious Tolerance in England,* vol. 3: *From the Convention of the Long parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought,* pp. 472-506, et Freund, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution,* pp. 241-268.

(202) Roger, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience,* pp. 20-21.

الأشكال، لأن اقتصاد هذه الأخيرة وسلامها يتميّزان كل التميّز من اقتصاد الشركات الخاصة وسلامها، كما تتميّز محاكم المدينة وقوانينها وعقوباتها من الشركات الخاصة، فالمدينة سابقة لها ولا يعتورها أي نقص أو خلل، حتى ولو انقسمت وانحلّت هذه أو تلك من الشركات»[203].

ليست الكنيسة، إذاً، إلا شركة خاصة متميّزة كلّ التميّز من الدولة من حيث منشأها وإدارتها ومصيرها. وقد أراد روجيه وليامز، بعكس الجمهوريين، أن يبقى أميناً لهذا التحديد الأولي، فهاجم مبدأ كنيسة الدولة وممارساتها بوسائل شتّى. ذلك أن اختلاط الروحي بالزمني هو، برأيه، «سرّ التعسّف» الحقيقي. وإذا كان يظهر لدى الكاثوليك من خلال إخضاع الأمراء للبابا الذي بات يمسك بكلا السيفين، في الواقع، فهو يتمثّل عند البروتستانت في منح الأمير صفة رئيس الكنيسة أو حاكمها[204]. إن توحيد السلطتين في شخص واحد، بالرغم من وصايا الرب، إنما يعني دمج الملكوت السماوي بالملك الأرضي وقطيع المسيح بالعالم الفاسد وكنيسة القديسين بالشؤون الأرضية[205].

من الممكن استدعاء مثل ملوك إسرائيل، لكن وليامز لا يشبع من القول إن هذا المثل لا يملك إلا القيمة التصنيفية بحتة[206]، فقد كان ملوك إسرائيل ينبئون بالمسيح ويصوّرونه كاهناً وملكاً. أما بعد مجيء الرب فلم يعد يمكن لأي أمير أو كاهن أن يتولّى هاتين السلطتين مجتمعتين. وبصورة عامة، ليس في الشريعة الجديدة وجود لكنيسة قومية ترتبط ولايتها بالأمير كما جرت العادة لدى شعب الله القديم، بل هناك كنائس خاصة مستقلّة عن الدولة: «كانت كنيسة دولة اليهود النموذجية والقومية تلجأ حكماً إلى الأسلحة الزمنية، أما كنائس المسيح الخاصة،

---

(203) المصدر نفسه، ص 25.

(204) Roger Williams, *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb* (n. p.: [n. pb.], 1652), p. 103.

(205) المصدر نفسه، ص 89 و132، و Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, pp. 89 et 132.

(206) المصدر نفسه، ص 138، 171 ـ 172، 185 ـ 188، و202 ـ 208.

Williams, *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb*, pp. 70, 73, 92, 98, 113, 205 et 265.

المنتشرة في العالم أجمع، فإن لها ما يكفيها من القوى لتدافع عن نفسها بسيف الروح. إن ملكوت المسيح لا يحتاج إلى الأسلحة الدنيوية التي كانت تستخدمها الكنيسة القومية في أرض كنعان»[207].

لكن قرار فصل الدين عن الدولة غالباً ما تمّ انتهاكه، لسوء الحظ، بأشكال عديدة منذ عهد قسطنطين. ولو ان الإمبراطور اكتفى بقرار ميلانو، لما استحق إلا كل ثناء وتقدير، «لكنه تخطّى حدود أوامر الله وقراراته الخاصة، وشهر سيف السلطة الزمنية بقصد إلغاء الضمائر الأخرى لحساب المسيحيين. هنا يكمن سرّ سبات الكنيسة العميق الذي جعل حدائق كنائس المسيح تتحوّل إلى صحارى الديانة القومية والمسيحية تنقلب إلى عالم معادٍ للمسيحية»[208]. ولسنا نغالي بالقول إن قسطنطين كان أشدّ خطورة على الكنيسة من نيرون ودوميسيانوس[209]. أما البابوية فقد قصرت جهدها، منذ العصر الوسيط، على تجيير تشويشية قسطنطين لمنفعتها الخاصة، بحيث أصبح الملوك والأباطرة في خدمتها أشبه بالكلاب المتأهّبين «للوثوب على الذئاب المدعوّين فلديين وهوسيين ولوثريين وكالفنيين»[210]. كان وليامز عدوّ الكنيسة اللدود، حتى إنه لم يتورّع عن تشبيه البابا بوحش سفر الرؤيا، ونعته «بالشيطان المتجسّد»[211]، من غير أن يوفّر الأمراء البروتستانت، فقد رأى في لقب «حامي الإيمان» الذي منحه «ابن الهلاك» [يعني البابا] بالأمس إلى هنري الثامن هُزأة لا يُطاق[212]، كما لام هنري الثامن إذ أراد أن يقلّد يوشيّا والملوك المصلحين في العهد

---

(207) Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, pp. 104-105 et 188, and Williams, *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb*, pp. 250 et 230.

(208) Williams, *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb*, p. 264,

انظر: ص 244 و 227.

(209) المصدر نفسه، ص 16، و Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, p. 95.

انظر: المصدر نفسه، ص 95.

(210) William, Ibid., p. 256.

(211) المصدر نفسه، ص 145، و152.

(212) المصدر نفسه، ص 80، و 83.

القديم، وسخر من إليزابث التي أصبحت «بابيّة» (Papesse) ورئيسة للكنيسة الأنجليكانية[213].

إن نهج ديانة الدولة، في أي صيغة كان ظهوره، يعرّض المسيحيين الحقيقيين لتجربة قاسية: «فمنذ الجحود بحقيقة المسيح وظهور المسيح الدجّال وقيام عدد من ديانات الدولة، حلّت بأبناء الله عقوبات ومضايق هي الأشد مضاضةً والأعنف وتيرة بين كل ما حصل، لأنهم لم يعبدوا صور الدولة (كما هي الحال بالنسبة إلى صورة نبوخذ نصّر) ولم يأتوا إلى الكنيسة، ولأنهم لم يمتثلوا للقوانين بل قاوموا إجراءات الملك والملكة والبرلمان»[214]. على أن أسوأ ما قاد إليه نظام كنيسة الدولة هو جريمة الاضطهاد بحجة الضمير، تلك التي لم تخلُ صفحة واحدة من كتاب روجيه وليامز من التنديد بها.

أما بالنسبة إلى موضوع «إكراه الضمائر» والعقوبات المفروضة على الهراطقة فإن مؤلّفنا يحشد ويناقش معظم النصوص الكتابية والآبائية التي تمّ توظيفها في السجال مشدّداً أيما تشديد على مثل الزؤان[215]، وإذا كان جون كوتون قد رأى في الزؤان رمزاً للمرائين الذين ينبغي قبولهم في الكنيسة، فإن وليامز يرى فيه رمزاً للهراطقة والمعادين للمسيحية الذين يجب تركهم يعيشون في العالم بسلام بدل طردهم من الكنيسة بعقوبة الحِرم الروحية[216] .كذلك يبيّن كيف أعاد القديس بولس تفسير نصّ سفر تثنية الاشتراع: «إقلع الشرّ من وسْطك»[217] في معرض دعوته إلى معاقبة الرجل الذي كان يساكن امرأة أبيه، فيقول: «أزيلوا الفاسد من

---

(213) Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, pp. 196-198.

(214) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 13، الآية 24 وما يليها.

(215) Williams, *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb*, p. 7.

(216) Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, pp. 41-53, et Williams, *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb*, pp. 46-65.

كان كوتون يحصر مجال مثل الزؤان بالكنيسة، في حين يؤكّد وليامز أن مجاله هو العالم بأكمله. وكسائر المبتدعة، كان وليامز يقول بضرورة تشدّد الكنيسة حتى مع المرائين كي لا تضمّ إلا الأطهار و«القديسين»، وألا يكون للحِرم أي مفعول مدني. أما كوتون، وهو من مناصري كنيسة الدولة، فكان يريد أن يُصار إلى التسامح مع المرائين فلا يعاقَب إلا الهراطقة المعلَنون المتعنتون، بصورة مؤقتة.

(217) المصدر نفسه، «تثنية الاشتراع»، الأصحاح 17، الآية 7، الأصحاح 14، الآية 7.

بينكم»[218]: «فاللفظة التي استعملها موسى في إسرائيل النموذجي ليأمر بقتل الجناة بالسيف أو الرجم، هي نفسها التي يوردها القديس بولس للدلالة على الموت الروحي المتمثّل بالجِرم»[219]. أيضاً يلفت وليامز إلى أن مقطع القديس بولس الشهير حول الخضوع للسلطات الزمنية[220] لا يمكن فهمه إلا على الصعيد المدني: «ما دامت جميع الأمم قد أصبحت تحت حكم المسيح ذات طابع مدنيّ صرف مجرّد من كل صفة نموذجية كتلك التي كانت لكنيسة إسرائيل القومية، فليس بمستطاع السيف المدني أن يمتدّ إلى القضايا الروحية ولا أن يفرض العقوبات على الجرائم الروحية. وإنما يعود هذا السلطان إلى سيف ذي حدّين هو كلمة الله» [221]. ولكن، كيف يقرّ القديس بولس للحكّام الوثنيين بشيء من السلطة على شؤون الكنيسة[222]؟

إن الاضطهاد بحجة الضمير لا يستند إلى قاعدة كتابية، وهو يشكّل خطراً على الصعيد المدني بتعكيره سلام الدول[223]، كما يعود بالوبال على الديانة نفسها، إذ إنه يُخضعها، أولاً، لقرارالأمير الاعتباطي بحيث تكون هرطقة اليوم مرشّحة لأن تصبح حقيقة غداً والعكس صحيح، فضلاً عن أن «هذا الأسلوب في إخضاع الضمير أو إعادة إخضاعه خلافاً لاقتناعاته أو تغافلاً عنها، من شأنه أن يضعف هذا الأخير ويلوّثه إلى حدّ إفقاده قوته واستقامته الطبيعية»[224]. ورب قائل مع جون كوتون وكثيرين سواه إن إكراه الضمائر لا يكون بإرغام الناس على المجيء إلى الكنيسة بل بإجبارهم على المشاركة في المناولة. لكن وليامز يردّ

(218) الكتاب المقدس، «قورنثس الأول،» الأصحاح 5، الآية 13.

(219) Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, pp. 36.

(220) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل رومة،» الأصحاح 13، الآية 7.

(221) انظر: الكتاب المقدس، «الرسالة إلى العبرانيين،» الأصحاح 6، الآية 12، و Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, pp. 79-80.

يُشير وليامز في الصفحة 81 إلى أن «الشر» الذي يتوجب على السلطة قمعه، بحسب القديس بولس إلى أهل رومة (الأصحاح 13، الآية 4)، هو موجود، حصراً، على المستوى المدني لا الروحي. انظر أيضاً حول هـــذه الآيـــة: Williams, *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb*, p. 162.

(222) المصدر نفسه، ص 147 وما يليها. Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, pp. 147 ss.

(223) المصدر نفسه، ص 15.

(224) المصدر نفسه، ص 111.

على هؤلاء بقوله إن الإكراه غير مقبول في الحالتين بشهادة ألوف الضمائر. ولا فرق في أن يجبرني أحدهم على الدخول إلى بهو أحد المنازل أو الزاوية الأكثر سرّية فيه فالإكراه هو نفسه في الحالتين ما دمت مجبراً على الدخول[225]. عدا أن مثل هذه الأساليب تخطىء هدفها لأن إكراه الناس على المجيء من أجل «سماع الكلمة» يحملها حتماً على الابتعاد عن كل ديانة[226].

فليس هنالك، في خاتمة المطاف، غير علاج واحد جذري لروح الاضطهاد، هو إبطال كنيسة الدولة والفصل الصريح بين الكنيسة والدولة. هاتان السلطتان مستقلّتان إحداهما عن الأخرى يستحيل تشبيههما بتوأمي إيبوقراط اللذين يولدان معاً ويعيشان ويموتان معاً[227]، فكما إن ثمة دولاً مزدهرة لا وجود فيها لأيّ كنيسة مسيحية، كذلك الدولة يمكنها أن تنعم بالسلام، حتى ولو كانت الكنائس المسيحية فيها على تنافس وخلاف[228]، فالسلام الأهلي يختلف عن السلام الكنسي، وما طلب المسيح ولا رسله يوماً إلى الأمير أن يساعدهم على تهدئة الخلافات بين الكنائس[229]. وثمة رأي كثير الشيوع يقول إن الأمير هو «حارس لَوْحَي الشريعة». وهذا خطأ، لأن اللوح الثاني، لوح الجرائم المدنية، هو وحده من اختصاص الأمير[230]. تشبه الكنيسة والدولة سفينتين متمايزتين؛ ففي سفينة الكنيسة يكون الأمير المسيحي مجرّد مسافر عابر ومجرّد من كل سلطان مميّز، كما يتعيّن عليه المحافظة على قانون السفينة في حياته الخاصة[231]. أما في سفينة الدولة، فالأمير هو القبطان، وسواء كان مسيحياً أم غير مسيحي فوظائفه تبقى هي نفسها، محض مدنية. لا شك أن بمقدور الأمير المسيحي، بل من واجبه، أن يقوم بهذه الوظائف بمخافة الله، وبضمير أكثر نقاوة وصرامة. ومع

---

(225) المصدر نفسه، ص 179، وانظر ص 99 ـ 100.

(226) المصدر نفسه، ص 163.

(227) المصدر نفسه، ص 189 ـ 190. هذه هي نظرية كارترايت والطهوريين، انظر ص 440 ـ 443 من هذا الكتاب.

(228) المصدر نفسه، ص 120. يستشهد وليامز بحالة فرنسا بعد صدور مرسوم نانت، انظر: Williams, *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb*, p. 182.

(229) المصدر نفسه، ص 20.

(230) Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, pp. 73 et 129.

(231) المصدر نفسه، ص 218.

ذلك فإن «سلطة القبطان المسيحي لا تفوق سلطة القبطان غير المسيحي على نفوس طاقم البحّارين والركّاب ولا على ضمائرهم»[232].

لم يشأ روجيه وليامز، انسجاماً مع منطق يشرّفه، أن يحرم الكاثوليك من مكاسب الحرية الدينية. إن عداوته شديدة، بدون شك، «للبابوية»، حتى إنه لم يكن هذا المدافع المتوقّد غيظاً يوفّر مناسبة إلا ويشتم البابا والكنيسة الرومانية. لكن عداءه هذا لم يمنعه من فضح الاضطهادات الظالمة التي كانت تطول الكاثوليك: «ما الذي أثار سخط «البابويين» اليائس في إنجلترا وإيرلندا؟ ما الذي قسّى عقولهم وأغاظها إلى هذا الحدّ غير القوانين الموجهة ضد ضمائرهم وعبادتهم»[233]؟ فلمَ لا نتركهم أحراراً في ممارسة ديانتهم إذا ما كفّوا عن تدبّر المؤامرات الظرفية وحافظوا على ولائهم الحقيقي للدولة[234]؟ ولنا من التصريح الآتي الذي أدخله في تمهيد كتابه الثاني، خير ما يختصر مشاعر وليامز المعقّدة تجاه أتباع روما الأوفياء:

«أعترف أني، في دفاعي هذا عن حرية الضمير في موضوع العبادة، قد رافعت بتجرّد من أجل حرية الضمير، بما في ذلك حرية ضمير البابويين أنفسهم، ألدّ أعداء القديسين والمؤمنين بالمسيح في أوروبا ومضطهديهم. وأنا لم أفعل شيئاً إلا أني رافعت لنصرة ما يعود لهم من حقوق، ليكون ذلك بمثابة إنجاز عظيم وشاهد ضدّهم، وليظهر عظم قبح فظاعاتهم المرتكبة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ضد يسوع المسيح وكل الذين يحبونه باستقامة والذين هم تلاميذه الحقيقيون وخدامه»[235].

كان للمرافعة التي وضعها وليامز دفاعاً عن حرية الضمير من اتساع الرؤية وغنى العقيدة ما جعلها تتخطّى بأشواط تلك الرسالة التي سيضعها جون لوك

---

(232) المصدر نفسه، ص 231. استعاد روجيه وليامز تشبيه السفينة هذا في رسالته الشهيرة إلى مدينة بروفيدانس بتاريخ كانون الثاني/يناير عام 1655. انظر: *Letters of Roger Williams,* 1632-1682 (Providence: [Narragansett Club Publications], 1866), pp. 278-279.

(233) Williams, *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb,* p. 181.

(234) المصدرنفسه، ص 180 ـ 181.

(235) المصدر نفسه، التمهيد غير مرقم.

(Locke) عام (1689) بعنوان: **رسالة في التسامح**، حيث سيقتصر عمل لوك على إظهار المواقف الفكرية المشتركة بين اللاامتثاليين في عصره، بكل ما فيها من قصور ومحدودية، إلى حدّ عدم السماح للكاثوليك بإقامة شعائرهم الخاصة، في حين رأينا مؤسس رود إيسلاند يشقّ الطريق بكتاباته وموقفه السياسي باتجاه الحريات الأميركية المستقبلية[236].

* * *

لم نخشَ في بحثنا هذا أن نتوغّل بعض الشيء في مناخات إنجلترا القرن السابع عشر، إذ إن النتاج الأدبي الجدليّ في تلك الفترة هو من التنوّع بحيث يُقدّم لنا موجزاً جامعاً للمناقشات الأوروبية السابقة حول مسألة التسامح، فقد استعاد هذا النتاج بصيغة موسّعة جميع وجهات النظر المماثلة، تقريباً، في الدراسات السابقة عن ألمانيا وسويسرا والبلاد الواطئة. لا شك في أن إنجلترا لبثت مدّة طويلة مكبّلة بالنظام المتشدّد لكنيسة الدولة، فطال تنفيذ عقوبات الإعدام فيها لأسباب طائفية أكثر من باقي الدول التي قسّمها الإصلاح. لكن دخولها المتأخّر في حقبة الجدالات الدينية الكبرى جعلها تعوّض، إن صحّ القول، عن الزمن الضائع، وتصبح بدورها في أواسط القرن السابع عشر هي المسرح الرئيس للسجالات حول الحرية الدينية. وإنه لمن المؤسف أن تكون الحرب الشعواء التي شنّتها الفِرق الأساسية إلى جانب الكنيسة الرسمية ضد البابوية قد حالت دون التوصل إلى حلّ ليبرالي للمسألة الكاثوليكية، فإذا ما قارنّا إنجلترا أيام كرومويل بفرنسا الملتزمة بقرار نانت ألفيناها تحتفظ بصورة البلد المتخلّف الذي لا يتسع إلا لحفنة ضئيلة من الذين يعتقدون بإمكان الدفاع عن الحرية لجميع الكنائس والفرق المسالمة دون استثناء، وهي تتوزّع ما بين

---

(236) كانت مستعمرتا: ماريلاند التي أسسها اللورد بالتيمور الكاثوليكي، وورود أيسلاند التي أسسها المعمداني روجيه وليامز، هما المستعمرتان الإنجليزيتان الوحيدتان اللتان تتمتعان بالحرية الدينية في النصف الأول من القرن السابع عشر بينما سائر المستعمرات خاضعة لنظام كنيسة الدولة المطلق، انظر: William Warren Sweet, *Religion in Colonial America* (New York: C. Scribner's Sons, 1943); Evarts Boutell Greene, *Religion and the State: The Making and Testing of an American Tradition*, Anson G. Phelps Lectureship on Early American History. New York University. Stokes Foundation (New York: [New York University Press], 1943), pp. 47, et Anson Phelps Stokes, *Church and State in the United States*, Introd. by Ralph Henry Gabriel, 3 vols. (New York: Harper, [1950]), t. 1, pp. 189-202.

معمدانيين أمثال روجيه وليامز، وجمهوريين أمثال غودوين وقلّة قليلة من رجالات الدولة أمثال سيلدن.

تظهر المجادلات الإنجليزية، في القرن السابع عشر، نتيجة تنوّعها بالذات، آراء جديدة ممعنة في الراديكالية. وكان الإصلاح في إنجلترا، كما رأينا، قد نشأ تحت راية الإراستية الأكثر غلوّاً بحيث شكّل عهدا هنري الثامن وإليزابث انتصاراً مطلقاً لديانة الدولة. على أن من إنجلترا هذه بالذات، وفي ما يشبه حركة الارتكاس الطبيعي للأشياء، ستنطلق في عهد شارل الأول وكرومويل نظريات من أكثر ما جرى التعبير عنها راديكالية لجهة الفصل بين الكنيسة والدولة، ولن يجد غودوين ووليامز سبيلاً للدفاع عن الحرية الدينية إلا بعودة الدولة إلى وظائفها المدنية وإعلان عدم أهليتها كاملةً في شؤون الديانة والنظام الكنسي. وهكذا، فبعد قرن من الزمن، كانت تجاوزات كنيسة الدولة نفسها قد فجّرت الفكرة النقيضة، فكرة الكنيسة المستقلّة تماماً عن تدخلات الملك، من حيث منشأها ونظامها الداخلي، وما كان يستشرفه الأناباتيست والبراونيون ببعض الوضوح في القرن السادس عشر قد شيّد منه جون غودوين وروجيه وليامز نظاماً خرجا منه بكل ما يمكن أن تؤدّي إليه مسألة التعدّدية الدينية في مقابل سيادة الدولة من نتائج منطقية.

الخاتمة

يبدو أن عصر الإصلاح كان فترة غليان واضطراب عميق في شتّى المجالات. وقد ظهر ذلك بجلاء من خلال دراستنا مسألة التسامح حيث تم كشف النقاب عن تيارات متنوعة بدءاً بالإثباتات التقليدية حول ضرورة الإيمان الواحد في الدولة وانتهاءً بمسلّمات الفردانية الدينية التي بلغت غاية الجسارة.

إن تعقّد الظروف السياسية والدينية، بالذات، فضلاً عن تعدّد النظريات والمناهج، يثنياننا عن مواجهة وقائع هذا العصر بنظرة مبسّطة ساذجة. لذا كان لا يسعنا اختتام هذا العرض التاريخي بحفل توزيع جوائز يرمي إلى تعظيم شأن بعض «المدافعين عن التسامح» وجعلهم محط إعجاب الآخرين. سوى أننا لم نقوَ، طبعاً، على إهمال تلك الشخصيات الفذّة التي غالباً ما أمدّتنا بآراء ثاقبة في هذا الموضوع، بل عمدنا إلى إخضاع مواقفهم العقائدية لدراسة مدققة، من غير أن نغفل انتماءهم، هم أيضاً، إلى أوساط اجتماعية سبق لها أن وعت هذه المسائل بشدة؛ فهم يتوزّعون ما بين أنسنيين وسياسين وإكليروس وبورجوازيين. من هنا، كانت هذه الدراسة التاريخية في التسامح تفضي بنا إلى علم الاجتماع، وتبيّن، في اعتقادنا، بما يكفي من الوضوح أن مسألة التعدّدية الدينية كانت مطروحة في أوساط الرأي العام حتى وإن يكن البروتستانت والكاثوليك، في عرف عدد غير قليل منهم، قد ظلوا مصرّين على مبدأ وحدة ديانة الدولة وحصريتها.

ولكي يتسنّى لنا الخروج من مثل هذه الدراسة ببعض النتائج العامة، سنعمل، أولاً، على تصنيف التيارات المؤيّدة للتسامح بحسب مبادئها وتسلسلها التاريخي، لننتقل بعدها إلى النظر في محاولاتها التطبيقية لنقيس مبلغ أهميتها. أخيراً، سنبذل جهدنا من أجل الاهتداء إلى العناصر التي تحظى بقيمة أكيدة وثابتة وسط حجاج حشد فيه المتساجلون أصناف البراهين.

I ـ التيارات المؤيدة للتسامح

لا يسعنا إنكار تأثير الأنسنية المسيحية على النقاشات الدينية في النصف الأول من القرن السادس عشرالذي نحا باتجاه بعض أشكال الحرية على الأقلّ بصورة غير مباشرة ـ فالأنسنيون، سواء انتموا إلى مدرسة إراسم أو انتظموا في خط مدرسة مو، يمقتون بطبعهم كل إكراه عنيف، وبالأخص، إنزال عقوبة الإعدام بالهراطقة، وهم في ذلك لا يخالفون نهج الكاثوليك المتصلّبين، حرّاس التقاليد الوسيطية فقط، بل أيضاً نهج لوثر وأتباعه الأوائل الذين آل بهم الأمر، إلى تخطّي تردّدهم الأول وإعطاء الأمير حق الحياة والموت على المنشقين. على أن موقف الأنسنيين هذا لا يجيز اعتبارهم مجرّد مدافعين عن التسامح؛ فقد ظلوا رجال المسيحية على طريقتهم الخاصة، وكانوا يرون في الوحدة المسيحية كنزاً من النفاسة بحيث لم يكفّوا عن المطالبة بإحيائها عن طريق الحوارات والمفاوضات السلمية. أما التسامح الذي كان قد اقترحه إراسم تجاه البدع منذ عام 1526 فلم يكن في نظره ونظر أتباعه أكثر من حلّ مؤقت وتسوية ظرفية. كذلك لم يقصّر الأنسنيون في العمل باتجاه الحدّ من الإلزامات وتخفيف التشنّج. هذا النشاط الذي فاق في ألمانيا وفرنسا ما هو عليه في سائر البلدان من تواصل كان يرمي إلى تقريب المسيحيين الذين حوّلهم الإصلاح إلى إخوة أعداء، مؤسساً، بالتالي، لافتتاح سلسلة من الحركات المسكونية التي استمرّت تشهد للحنين إلى الوحدة المفقودة حتى يومنا هذا[1].

وقد نشأ، إلى جانب هذه الأنسنية، تيار آخر أقلّ تأثيراً، هو تيار الروحانية الصوفية الذي كان أتباعه يطالبون بالحرية الدينية انطلاقاً من المبدأ القائل إن الروح القدس هو معلّم النفوس المسيحية الأوحد، فهو، على الصعيد الديني، يكفل تحريرهم من كل أنواع العبودية: عبودية الكنيسة المؤسساتية وعبودية الأمير وأيضاً عبودية «الحرف» في فهم الكتاب المقدس. تلك كانت مسلّمات «حرية التفكير» المألوفة في الجناح اليساري من الإصلاح. وقد دافع عنها بحمية عظيمة اثنان من معاصري لوثر مستندين إلى أولى كتابات هذا الأخير بالذات: **الأول**، سيباستيان فرانك الذي، وإن لم يقم له أتباع، سيتهافت لاحقاً على كتاباته القرّاء.

---

(1) حول هذه الحركة المسكونية التي انطلقت منذ القرن السادس عشر واستمرّت حتى يومنا هذا، انظر: Ruth Rouse and Stephen Charles Neill, eds., *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*, 4th Ed. (Geneva: World Council of Churches, 1953).

والثاني، غاسبار شفنكفيلد الذي تكوّنت بوحي منه مجموعات صغيرة غير منظّمة في نواحٍ عديدة من ألمانيا. لقد كانا كلاهما في أساس نشوء تقليد سيرفد الحركة التقوية مروراً بكلٍّ من فالنتين فيغل وجاكوب بوهيمه وجوهان أرندت.

أمّا تيار الأناباتيست فقد بدا لنا حركة ملتبسة قابلة للسلوك في اتجاهات ظاهرة التناقض، فقد كان فردانياً عند انطلاقته ثم أخذ يميل إلى التشكّل في مجموعات منظّمة هي تجمعات الـ «أطهار» والـ«قديسين» التي يجري تكريسها بعماد الراشدين. وما يكشف لنا تحديداً عن طبيعة تلك الفرقة الغامضة هو رسالة هؤلاء «القديسين» الذين إما أن يعتزلوا العالم المنحرف ويصبروا على الاضطهاد بانتظار مجيء يوم الرب، وإما أن يعتبروا أنفسهم أعواناً للروح في عملية إبادة «الكفرة» وسط عالم يشارف على الانتهاء. لكن هذا الاحتمال الأخير هو الذي تحقق، لسوء الحظ، بامتياز، من خلال انتصارات مونتزر الذميمة، عام 1525، ثم تلك المغامرة الحمقاء التي أقدم عليها متعصّبو مدينة مونستر بعد عشر سنوات. هذه النظرة الرؤيوية للأمور جعلت أهل القرن السادس عشر يرون في حركة الأناباتيست مسخاً كريهاً من تعصّب وتزمّت يستحق من السلطات الحاكمة أقسى العقوبات. على أن ذلك لم يكن، في الواقع، إلا بعضاً من وجوه الحركة المذكورة. فقد اتسمت الأناباتستية الزوريخية أول نشأتها بطابع الفرقة المسالمة والمغالية في الانغلاق على ذاتها بعيداً عن الحياة السياسية، ولو أن الملامح الرئيسة للأناباتيستية المعتدلة لن تتّضح إلا حوالي منتصف القرن مع الهولندي مينو سيمونز. أما في ما يتعلّق بموضوع التسامح، فمن الممكن القول إنه حدّد المبادئ المستقبلية المميّزة للـ «فِرق» البروتستانتية، فبحسب مينو سيمونز، تستطيع جماعة الأناباتيست، باعتبارها تجمّعاً حراً وطوعياً للمؤمنين، أن تنزل عقوبة الحِرم بأعضائها غير المستحقّين. على أن هذا «التشدد الكنسي» لا ينذر بأي مفاعيل مدنية، على الإطلاق. والسبب في ذلك بسيط يتمثّل في كون الدولة جهاز هذا العالم الخاطئ، ولا شأن لها، بالتالي، لا بالديانة ولا بتنظيم الفرق وضبطها. هكذا يرتكز التسامح الأهلي في ظل هذا النظام على الفصل المطلق بين الدين والدولة. بيد أن موضوع «الفصل» هذا الذي كان لوثر قد ألمّ به في سياق بحثه حول السلطة الزمنية سيغدو، في ما بعد، سلاحاً رهيباً في يد المدافعين عن الفرق ضد كنيسة الدولة.

* * *

وقد ازداد الوضع تعقّداً خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر بفعل ظهور تيارات وميول جديدة، فالإعلاميون لم يكونوا، حتى ذلك الحين، يربطون مطلب التسامح بمصلحة الدولة أو الأمة، بل كان لديهم شعور مشترك بأن الوحدة السياسية ترسو على قاعدة الوحدة الدينية، وأن تعدّد الطوائف في الدولة هو الذي قضى بحصول أسوأ أنواع الاضطرابات. حتى معاهدة أوغسبورغ (1555) قامت على هذا المبدأ. وهي، لئن أسبغت صفة شرعية على واقع التقسيم الدينيّ لألمانيا، لم تبطل نظام الديانة الواحدة الذي ظل يتحكم بكل إمارة ذات سيادة، وهو ما سيتم التعبير عنه لاحقاً بالقول المأثور: الناس على دين ملوكهم.

وأول ما حصل هذا الربط في فرنسا، اعتباراً من عام 1561، حيث عمد من سيعرفون، عمّا قليل، باسم «السياسيين» إلى طرح مسألة التسامح مع العبادة الكالفينية باسم المصلحة الوطنية. إن ظهور «السياسيين» هذا مرتبط بالظروف؛ فقد بدا جهد الأنسنيين محكوماً بالفشل منذ اللحظة التي اتضحت فيها استحالة تذليل الاختلافات الطائفية. حصل هذا التصلّب في زمن انطلاقة الكالفينية (1550 ـ 1560)، حيث وجد اللوثريون أنفسهم، شأن الكاثوليك مع المجمع التريدنتيني، مضطرّين إلى تحديد مواقفهم العقائدية إزاء التعنّت الكالفيني، فلما جاء حوار بواسي (1561) ينذر بنهاية المحاولات التوفيقية، خَلَفَ «السياسيون» الأنسنيين في مساعي التهدئة الدينية، وكانوا يقرون بواقع الانقسام الطائفي فاقترحوا أن يتم الفصل الجزئيّ بين مصلحة الكنيسة ومصلحة الدولة، كما اقترحوا التمييز بين الإخلاص لديانة الأمير والإخلاص للأمير بصفته رئيساً للأمة، على أن يكون التسامح المدني مع المصلحين ضمانة لولاء هؤلاء المطلق على الصعيدين المدني والسياسي. كان هذا الحلّ في غاية الجسارة بالنسبة إلى ذلك العصر، وهو لم يكن قد طرح بصورته الأكثر جذرية في عالم الإصلاح إلا من قبل بعض الأناباتيست. حتى هؤلاء لم يكونوا يبتغون منه مصلحة الجسم السياسي بل مصلحة فرقتهم، بالدرجة الأولى. أما الطوائف البروتستانتية الكبرى فبدل أن تفصل الروحي عن الزمني عكفت على توثيق الروابط بشتّى الوسائل بين الأمير والدين.

ومنذ عهد شارل التاسع، بدأت تتضح تدريجياً مبادئ «السياسيين» التي حُفظت في ما بعد لتصبح تقليداً، مما ساعد على تكوّن حزب محدّد، نوعاً ما، يتألّف من الكاثوليك والهوغونو، من أجل وضعها موضع التنفيذ. ومع أن قرار نانت (1598) جاء نتيجة منطقية للضرورات القاهرة فقد أجاب على تطلّعات هذا

الحزب بشكل طبيعي. هذا ما رأيناه في عهد الملك لويس الثالث عشر حيث لا يعدو حكم ريشيليو أن يكون في إدارة شؤون الدولة الخارجية والداخلية، على السواء، إلا تطبيقاً واعياً لمبدأ «السياسيين» الجوهري والقائل بالتمييز الواضح بين أهداف الكنيسة وأهداف الدولة.

من المعلوم أن أفكار «حضّ الأمراء» وآراء ميشال دو لوبيتال أخذت تروج في البلاد الواطئة منذ بوادر الثورة الوطنية ضد إسبانيا عام 1566. وكان غيوم دورانج والكتّاب المدافعون الذين ينتمون إلى حزبه يستلهمونها، بالتأكيد، في سعيهم إلى التوحيد بين الكاثوليك واللوثريين والكالفينيين على المستوى الوطني. سوى أن الاستمرار في هذه السياسة بات مستحيلاً بعد العام 1580. وفي الوقت الذي راحت البلاد الواطئة في الجنوب تنضم إلى ولاية إسبانيا كانت مقاطعات الشمال تتجمّع في اتحاد مستقل عُرف باسم المقاطعات المتحدة، وتعود تحت راية الكالفينية إلى سيطرة كنيسة الدولة المطلقة[2].

أما البلد الوحيد الذي صمدت فيه، كما في فرنسا، فكرة الوحدة الوطنية بالتناغم مع مظاهر التنوّع الديني فقد كان بلداً كاثوليكياً أيضاً هو: بولونيا. لكننا لم نرَ مثلما رأينا في فرنسا، هذه الفكرة تُستغل من قبل الكتّاب والإعلاميين بشكل منهجيّ. وجُلّ ما في الأمر أن ثمة واقعاً قائماً تم تشريعه في معاهدة اتحاد فرصوفيا التي أُبرمت عام 1573 ليُنظر إليه، من الآن فصاعداً، وكأنه دستور الدولة.

❊ ❊ ❊

لا شك في أن ظهور «السياسيين» في عهود ملوك الفالوا الأواخر هو حدث بالغ الأهمية في تاريخ التسامح يستحيل معه ألاّ نتذكّر أن التأثير الأنسني ما يزال فاعلاً. فالأنسنيون، بخلاف «السياسيين»، لم يطالبوا بالفصل الفعلي بين الروحي والزمني في الحالات العادية، كما لم يرتضوا تعايش الطوائف المتنافسة حلاً نهائيّاً. لقد كانت الوحدة الدينية مثالهم الأعلى على الدوام، وهمّهم الأول والأخير هو تحقيق التقارب بين المسيحيين المنقسمين. لكنهم، بعد فشل «الحوارات» في فرنسا كما في ألمانيا (1557 ـ 1561)، أدركوا حق الإدراك

(2) بعض الأصوات المنفردة، كصوت ديرك كورنهارت، ارتفعت وحدها مطالبة عبر دفوعات شهيرة بالفصل الجذري بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

استحالة إحياء الوحدة الكاملة فتحوّلوا إلى المطالبة بشكل خاص من أشكال التسامح سيُعرف باسم «التسامح المذهبي» أو «الكنسي». وكان «التسامح المدني» الذي يطالب به «السياسيون» عبارة عن إذن شرعيّ يجري منحه للعبادات المنشقّة، على أن يبقى السماح بتنوّع الديانات والعبادات مشروطاً بالولاء على الصعيد المدني. في حين كان «التسامح الكنسي»، يبقي على ما يشبه مبدأ وحدة الدولة الدينية، ولا يبغي إلا الاتفاق على بعض النقاط أو «العقائد الجوهرية»، معتبراً ما عداها «غير جوهري» لا يضير فيه الاختلاف ما دام لا يؤدي إلى تقويض وحدة الإيمان الجوهرية بين المسيحيين.

وقد ظنّ بعض الأنسنيين الكاثوليك أمثال جورج كاساندر أنهم يستطيعون الانضمام إلى مثل هذا النهج. غير أنه لم يعد في إمكان أتباع روما بعد تحديدات المجمع التريدنتيني أن ينادوا بوفاق عقائدي بين المسيحيين عبر المسالك القديمة، بعكس عدد لا يُستهان به من البروتستانت الذين أُشربوا الثقافة الأنسنية ومضوا يبحثون عن حلّ لمسألة الوحدة في «العقائد الجوهرية» و«التسامح الكنسي». لكنّ ما تسهل ملاحظته لدى هؤلاء هو أنهم، وإن كانوا متفقين على التمييز المبدئي بين الجوهري والعرضي، يختلفون حول مضمون الحقائق الجوهرية بشكل غير مألوف. هذه الأخيرة اختزلها كاستيليون إلى أقصى الحدود معتبراً أن تطابق المسلّمات الأخلاقية هو أقدرالعوامل على التوحيد بين المسيحيين. كذلك القسيس كولهايس في هولندا كان مستعداً لقبول جميع الذين يعتبرون أنفسهم أوفياء للكتاب المقدّس. أما بالنسبة إلى السوسنيين فقد كان المطلوب أن يُصار إلى التخفيف من العقائد الأساسية وقصرها على الإيمان بفاعلية العماد وسرّ الثالوث الأقدس. وقد استمر هذا التنوّع قائماً حتى عند البروتستانت الأقل تشدّداً. وهكذا راحت تتعدّد المناهج في موازاة تعدد الآراء حول أساس الإيمان من أكونتيوس إلى هوكر إلى الميوعيين الإنجليز فإلى المنبّهين الهولنديين.

رغم هذا التصلّب الطائفي المتزايد منذ عام 1560 لم يشأ الأنسنيون المسيحيون أن يقطعوا كل أمل بالوحدة الدينية. لكنهم، في سعيهم إلى التقريب بين المسيحيين المنقسمين والانفتاح السمح على فِرق تُوغِلُ في الراديكالية يوماً بعد يوم، سلكوا، لسوء الحظ، طريقاً محفوفة بالمخاطر حين اقترحوا اختزال الإلزامات العقائدية اختزالاً مهّد الطريق، كما أثبتت التجربة، أمام تقلّص مضمون الإيمان المسيحي تدريجيّاً، وأفضى بنهج «التفهّم» هذا، كما سيسمّى في إنجلترا، إلى مذاهب ثلاثة هي: العقلانية والتأليهية والديانة الطبيعية.

بيد أنه لا يسعنا تجاهل العمل الإيجابي الذي حقّقه الأنسنيون المسيحيون في عصر الإصلاح والذي تمثّل في جملة أمور هي: دعوتهم إلى المحبة الإنجيلية، وإصرارهم على الإصلاح الأخلاقي كشرط أساسي للعودة إلى الوحدة، والجهود التوفيقية التي بذلوها في تلك المرحلة الغامضة والملتبسة (1530 ـ 1550)، يوم كان الأمل لا يزال متاحاً. كما تقتضي الإشارة، أخيراً، إلى التقاء الأنسنيين مع «السياسيين» الأوائل حول نقطة بالغة الأهمية بعدما بدأت الاحتجاجات الرسمية الصادرة عن مؤلّف كتاب **حضّ الأمراء** وميشال دو لوبيتال وسيباستيان كاستيليون، تتصدّى اعتباراً من مرحلة (1561 ـ 1562) لموضوع «إرغام الضمائر» مركّزةً على احترام الشخص الإنساني وسرّ حياته الباطنية. وإذا كان من الطبيعي أن يستهدف النقد عبارة «حرية الضمير» التي باتت مألوفة في ذلك الحين لما قد توحي به من تشجيع على اللامبالاة الدينية، فإن العبارة النقيضة: «إرغام الضمائر» كانت تُظْهر بوضوح أن المقصود، قبل أي شيء آخر، هو الشخص الإنساني والحرية الشخصية وليس تكريس الإباحة إلى حد إطلاق العنان لكل رأي وتعليم.

* * *

ولكن، إلى أي مدىً كان اللاهوتيون الكاثوليك أنفسهم يقبلون بالتسامح الأهلي؟ سؤال يبدو الجواب عنه على جانب من التعقيد. إذ من المؤكّد، أولاً، أن عدداً منهم تأثّر بالأنسنية الإراسمية في النصف الأول من القرن السادس عشر، وأظهر عداء لوسائل العنف، بعكس المتصلبين أمثال نويل بيدا (Béda) ودكاترة السوربون الذين شجّعوا سياسة الوفاق بعزم وتصميم. وقد انبرى حوالي عام 1540، أيام حوارات فورمس وراتسبونا، بنوع خاص، أساقفة أمثال جان دو بيلّيه وجاك سادوليه ويوليوس بفلوغ وجان فابر، ولاهوتيون أمثال غروبر وفيتزل، يطالبون بإعادة توطيد الوحدة الدينية عن طريق الوفاق العقائدي. ليس هذا فحسب، بل إن البابا بولس الثالث نفسه جاراهم في نظرتهم هذه وأوفد الكاردينال كونتاريني، أحد أبرز المقرّبين إليه، ليمثّله في حوار راتسبونا.

لقد انطبعت مرحلة الإصلاح المقابل بعد المجمع التريدنتيني بتشنّج طائفي شامل، كما قلنا، لكن آراء اللاهوتيين في البلاد التي جزّأها الإصلاح لم تعد، بالرغم من ذلك كله، على ما كانت عليه من رسوخ وتشبّث بالمواقف الوسيطية، وهو ما نلاحظه في البلاد الواطئة وألمانيا وبولونيا، بنوع خاص. لقد ظلّ هؤلاء

اللاهوتيون أمناء لمبدأ وحدة الإيمان في الدولة، بطبيعة الحال، لكن عدداً منهم بدأ يطبّق على الهراطقة، كما على اليهود والوثنيين، قاعدةَ إجرائية معروفة في العصر الوسيط تجيز ممارسة عبادة غير كاثوليكية ضمن نطاق الدولة الواحدة، وربما أكثر، إما تفادياً لشر أعظم وإما توخّياً لخير أعظم. ويضيف هؤلاء أن تشريع مثل هذا التسامح ممكن بإبرام معاهدة فعلية ترعى تطبيقها الأصول والآداب الاجتماعية المألوفة. هذا ما كان عليه تفكير جان مولانوس وجان دو لانس، مِلفانَي جامعة لوفان، في البلاد الواطئة، بل ما كان يقول به أيضاً الأب اليسوعي مارتين بيكانوس في ألمانيا وأخواه من بعده في الرهبنة، آدم تانير وبول لايمان. هؤلاء اللاهوتيون، وإن كانوا يقتربون بتفكيرهم من «السياسيين»، يفترقون عنهم في نقطة أساسية هي التي تكسب التسامح صفته الشرعية، أي مفهوم «الخير الأعظم» الذي يُطرح، في نظرهم، على المستوى الروحي لا الزمني.

كذلك كان اللاهوتيون اللوثريون والكالفينيون يستوحون حلولهم العملية أحياناً من قواعد الملافنة الكاثوليك. وخير شاهد على ذلك هي «المشكلة الضميرية» لدى جان دو ناسّو، حيث نجد صياغة مكتملة للتمييز ما بين «المقولة» و«الفرضية». أما بالنسبة إلى اللاّهوتي اللوثري جان غيرهارد فموقفه يبدو قريباً جدّاً من موقف معاصره الكاثوليكي الأب مارتين بيكانوس. لكن الثابت هو أن اللاهوتيين البروتستانت استمرّوا عموماً يدعمون بكل سلطانهم سيطرة كنيسة الدولة الحصرية.

❋ ❋ ❋

لم يكن الكاثوليك وحدهم أعداء الكنيسة القائمة في العالم البروتستانتي بل الفرق كلها بدءاً بفرقة الأناباتيست. وإذا كانت أناباتيستية مينو سيمونز الحكيمة ترى في شمولية التسامح نتيجة طبيعية للمبدأ القائل بانفصال الكنائس التام عن الدولة، فإن فرقاً جديدة بدأت، منذ نهاية القرن السادس عشر، بالتكوّن على قواعد فردانية انسجاماً مع المفهوم الذي يرى في الكنيسة تجمّعاً طوعيّاً للمؤمنين، منها الفرق الضد ـ ثالوثية في بولونيا، حيث رأينا لاهوتييها، أمثال فاوستو سوسين وجان كريل، يدافعون انطلاقاً من مبادئهم عن حرية العبادات الشاملة بطريقة منطقية جداً.

لكن تلك لم تكن حال الفرق الانفصالية في إنجلترا، فالجمهوريون الذين نشطوا مع روبرت براون، وإن كانوا يرون في الكنيسة «ميثاقاً» وتجمّعاً طوعيّاً، سيعوزهم وقت طويل كي يعترفوا للآخرين بالحرية التي يطالبون بها لأنفسهم.

فقط في زمن الثورة حيث سيتوسّع النظام الجمهوري ويتحوّل إلى الاستقلالية، سيعمد بعض الخدّام الروحيين إلى الدفاع عن الفصل الجذري بين الكنائس والدولة دفاعهم عن حرية العبادات. وقد رأينا أن جون غودوين كان أحد المحرّكين القلائل لهذا التسامح الشامل.

على أن فرقة انفصالية أخرى، هي فرقة المعمدانيين الإنجليز، أظهرت منذ نشأتها أنها أكثر انسجاماً مع مبادئها، إذ حافظ أتباعها على تمام الانضباط في صفوفهم مع الحرص على تجريد «تعصّبهم الكنسي»، شأن تعصّب الأناباتيست، من كل المفاعيل المدنية مما يتيح لكل فرقة أن تتأسّس وتنحلّ كأيّ شركة خاصة بعيداً عن تدخّل السلطات الزمنية. لقد كان روجيه وليامز أبرز منظّري هذا النهج بعد هلويس وبوسير ومورتون، فإذا صح أنه كان يكره الكاثوليك فإليه أيضاً يعود الفضل في عدم استبعادهم عن الحرية. وما أقل ما نرى مثل ذلك بين البروتستانت الإنجليز!

من واجبنا الإقرار، إذاً، أن الفرق البروتستانتية الأكثر تطرّفاً قد أدّت، من ناحيتها، إلى تشكيل تيار مؤيد للحرية الدينية. والتفسير الطبيعي لهذه الظاهرة يُختصر في سبب نفسي مؤدّاه أن الصغار والمتخلّفين والمضطهدين يطالبون عفوياً بالتسامح الشامل. وهي الوسيلة الأضمن في نظرهم، للإفادة من ثماره. لكنه ليس السبب الوحيد. إذ كان يمكن، بالتأكيد، أن يُصار إلى استخلاص نتائج ليبرالية من مبادئ هذه الفرق الكنسية، على الصعيد العملي. يبقى أن تجربة السلطة هي الاختبار الأهمّ الذي يضع الفرق والكنائس على المحكّ ويؤهّلنا للحكم على استعداداتها الأساسية. لقد وقع لوثر في شرَكها بالرغم من تصريحاته الأولى، كما وقع فيها الأناباتيست الذين استولت عليهم حالة من الغضب الرؤيوي نشرت الرعب في أوروبا مدة قرن بكامله. كذلك الجمهوريون المهاجرون إلى إنجلترا الجديدة (1620) تميّزوا منذ اللحظة الأولى بشراسة تعصّبهم. لكن تجربة السلطة ستكون أفضل حالاً لدى المعمدانيين والصاحبيين من بعدهم حيث سيعمد كل من المعمداني روجيه وليامز والصاحبي وليام بين (Penn) إلى ترسيخ حرية العبادات الكاملة في مستعمرتين من تأسيسهما، هما رود إيسلاند وبنسيلفانيا[3].

إن المواقف التي اتخذها قادة هذه الفرق تستدعي بعض التحفظات الجدّية،

(3) نذكّر بأن اللورد بالتيمور الكاثوليكي ثبّت الحرية الدينية عند تأسيسه ولاية ماريلاند. انظر: J. Crehan, «Catholic Toleration in Maryland,» *The Month* (April 1948), pp. 205-215.

من وجهة نظر كنسية. ذلك أن هذه المواقف الفردانية الأصل والمنبت حوّلت الجماعة المسيحية إلى مجرّد شركة على غرار الشركات التجارية ونقابات الأطباء والحرفيين، وفي ذلك انتقاص خطير من رسالة **الإنجيل** يطاول تهديده مهمّة السلطة المدنية، لذا لم يقتصر شجبه على اللاهوتيين الكاثوليك. والحق أن رغبة هذه الفرق في القضاء على الدمج الذي لا يُطاق بين الدولة والكنيسة في البلدان المنتقلة إلى الإصلاح، قد جنحت بها إلى المغالاة في الدفاع عن فصلهما. وما عسى أن يكون تَعَلْمُنُ الدولة التام في مرحلة تالية إلا نتيجة منطقية لهذا الطلاق الكامل بين حكم «القديسين» وحكم شؤون هذا العالم!

* * *

كثيراً ما أشرنا إلى اعتماد بعض الملوك «المتنوّرين»، في القرن الثامن عشر، سياسة التسامح مع العبادات في دولهم، ما مهّد أمام اعتبار «الإراستية»، ثم «الإقليمية» ملائمتين للحرية الدينية، بل وجميع المناهج التي تنيط إدارة الشؤون الكنسية بشخص الملك. لكنه، كما بيّنا مراراً، حكم متسرّع لا يقيم وزناً لطبيعتها الملتبسة في الأساس. فإنّا، وإن كنا متأكّدين من وجود «إراستيين» متسامحين، أمثال روبرت كوتون وجون سيلدن في إنجلترا، وغروسيوس وبوفندورف وأساتذة مدرسة الحق الطبيعي في ألمانيا، لا نظفر لدى جميع هؤلاء بأيّ إثبات يقيني يخوّلنا جلاء اللّبس الكامن في هذا النهج بالنسبة إلى موضوع الحرية الدينية التي تبقى مرتبطة بمصلحة الأمير ومصلحة الدولة، على العموم، حيث يمكن للأمير الذي يرئس الديانة والشرطة في الآن نفسه أن يتظاهر بالتسامح والتعصّب كليهما بحسب مقتضيات سياسته، فقد مارس هنري الثامن وإليزابث أشد أنواع التعصّب ضراوة من أجل إنقاذ الإصلاح الأنجليكاني الذي كان يختلط في بداياته مع مصلحة الملك الشخصية. أما إذا كانت سياسة ملوك إنجلترا قد اتجهت في نهاية القرن السابع عشر نحو الليبرالية فما ذاك بداعي الضمير بل من أجل مصلحة التاج بالذات، إذ إن استمرارهم في سياسة القهر تجاه مختلف الفرق كان سيدفع بهم إلى المهالك.

ولعلّ مثل المقاطعات المتحدة في مطلع القرن السابع عشر يفيدنا أكثر بهذا الخصوص، فقد انطلق الأرمينيون والمنبّهون، على غير هدى، يدافعون عن أنفسهم ضد الكالفينيين المتعنّتين، مشيدين بادىء الأمر بسلطة الدولة على الديانة. وهكذا تمّ لهم الحصول على قرار «التسامح المتبادل»، عام 1614. لكن، ما

كادت تمضي خمس سنوات حتى بادرت السلطة المدنية عينها إلى إصدار قرار بإلغاء «انشقاق» المنبّهين موظّفةً سيادتها الدينية في اتجاه معاكس!

وكيفما دارت الحال، فقد ظلت الإقليمية والإراسيتية تشكّلان تهديداً ممكناً بالقوة أو قائماً بالفعل للحرية الدينية، فليس يفوتنا، بالتالي، التبصّر بمدى تهوّر المصلِحين حين أوكلوا إلى السلطة الزمنية مهمّة العناية بالديانة التي قضي عليها بالتحوّل لاحقاً إلى حقّ مطلق في إدارة الشؤون الدينية، فصارت سلطة تتحكّم بـ «الأمن» الديني على هواها. لقد كان يُنظر إلى التعصّب الوسيطي، بالإجمال، وكأنه نتيجة ذلك التواطؤ الشديد الذي يصبّ في مصلحة الكنيسة، بين الروحي والزمني. على أن عمل الإصلاح اقتصر على إنشائه تواطؤاً من هذا النوع لمصلحة الدولة والأمير. وبالتالي، فما كان بمقدور نهج من هذا النوع أن يولّد من تلقاء ذاته أي تقدّم نهائي باتجاه الحرية.

أضف إلى ذلك أن تطوّر الإراستية لم يقتصر على الدول المنتقلة إلى الإصلاح، فنحن نجد ميولاً إراستية في الغاليكانية السياسية بسبب مفهومها العام للسيادة. ومن المؤكد أنه لم يكن لهذه الميول أي دور إيجابي في مجال التسامح طوال القرن السابع عشر، فقد أبطل لويس الرابع عشر قرار نانت معتمداً نهجاً يختلف عن نهج هنري الرابع وريشيليو اللذين كانا يستلهمان نهج «السياسيين». ولما كان متلهّفاً إلى التسلّط على الديانة، نظيرغيرها من الشؤون، يشجعه على ذلك رأي عام لم يُلقِ سلاحه بعد، فقد خيّل إليه أن توحيد المملكة الديني هو بعض مقتضيات حقوقه المطلقة!

❊ ❊ ❊

ومختصر القول أن أيّاً من روّاد الإصلاح لم يسعَ إلى زعزعة صرامة المبدأ الوسيطي الذي يقضي بوجود ديانة واحدة في الدولة الواحدة. لا بل إنّ هؤلاء عملوا على تقويته، بوجه ما، ما داموا قد كلّفوا السلطة المدنية مباشرة بتنظيم «الأمن» الديني.

تلتقي التيارات المؤيّدة للتسامح إما على هامش الإصلاح عند الروحانيين الصوفيين وجماعة أهل الفِرق (أناباتيست، سوسينيين ومعمدانيين)، وإما في الأوساط الأنسنية المختلفة، أو عند رجال الدولة والكتاب السياسيين، فالتسامح، لدى الفئة الأولى، هو تعبير عن فردانية دينية معروفة براديكاليتها، بينما نراه يعكس تلقائياً، لدى الأنسنيين، معنى الكرامة الإنسانية وإرادة في حلّ الانقسامات

الدينية عن طريق الوفاق والحوارات بصورة سلمية. لكنه عند «السياسيين» الفرنسيين يكشف اهتماماً بإنقاذ الوحدة الوطنية عبر عملية إبطال جزئي للطائفية في الدولة. كذلك سلكت فكرة التسامح طريقها في عالم اللاهوتيين الكاثوليك ـ وأيضاً بعض اللاهوتيين البروتستانت ـ بشكل مشروط على أساس القاعدة العملية التي تلحظ إمكان تجنّب «شر أعظم» أو التشجيع على «خير أعظم». أما في ما يتعلّق بالتيارات «الإراستية» فهي لا تقدم للتسامح، في حال تأييدها له، إلا قاعدة متقلّبة هي مصلحة الدولة.

أخيراً، نلاحظ ما يشبه الإجماع بين الصحفيين واللاهوتيين ورجال الدولة، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، على استبعاد الملحدين وغير المتديّنين عن كل تسامح. فالملحد، بحسب الرأي السائد آنذاك، هو إنسان «لا مجتمعي»، في جوهره، يهزأ بجميع قواعد الأخلاق والوعود والعقود والالتزامات بسبب رفضه الله وفقدانه كل إدراك للمطلق والمقدّس. ونحن لم نصادف سوى كاتبين يوافقان على قبوله واحتماله، هما الصحفي الهولندي ديرك كورنهارت والمعمداني الإنجليزي روجيه وليامز، بعكس سيباستيان كاستيليون الذي ينضمّ إلى الشعور العام لأن مثل هذا الرجل لا مكان له في المسيحية، برأيه.

II ـ إنجازات التسامح

لا يتحدد تاريخ التسامح في القرن السادس عشر ضمن دائرة الكتابات الجدلية، بل يتسع، وإن ضمن نطاق محدود، ليشمل بعض المحاولات الرامية إلى تحقيق إنجاز ما.

ثمة أمتان عظيمتان، بل بلدان كاثوليكيان هما فرنسا وبولونيا، تم فيهما وضع بعض الإجراءات القانونية موضع التطبيق، ففي بولونيا كانت الكنائس والفرق تنعم منذ عهد سيغيسموند الثاني أوغست بتسامح فعلي اكتسب شرعيته النهائية مع معاهدة اتحاد فرصوفيا، عام 1573، حتى ليصحّ اعتبار بولونيا منذ ذلك الحين وحتى وفاة سيغيسموند الثاني عام 1632 «ملجأ الهراطقة» في أوروبا. وهذا ما أتاح لفرق الأناباتيست والضد ـ ثالوثية التي كانت مضطهَدة أينما حلّت أن تجد فيها ملاذاً، حتى إنها أقامت فيها مراكز جامعية كالمدرسة السوسنية في راكوف. تماماً كما كانت عليه الحال في دوقية ليتوانيا الكبرى حيث امتدت سيادة

ملوك بولونيا منذ اتحاد لوبلين (Lublin) عام 1569. ذلك يصدق أيضاً على إمارة ترانسيلفانيا التي كان يحكمها إيتيان باتوري عندما جرى انتخابه ملكاً على بولونيا، عام 1576. والأطرف من ذلك كله أن هذه التعدّدية الطائفية غير المعهودة لم تعكّر، على ما يبدو، علاقات ملوك بولونيا بروما، لا بل إن شدّة إخلاص إيتيان باتوري وسيغيسموند الثالث للكرسي الرسولي قد جعلت منهما دعامتين ناشطتين لحركة الإصلاح المقابل.

لا ننكر أن هذا التسامح البولوني نشأ بتأثير من حريات طبقة النبلاء السياسية في مواجهة السلطة الملكية، لكننا لا نغفل أيضاً حضور الكنيسة الأرثوذكسية في دوقية ليتوانيا الكبرى، بنوع خاص، لما يوحي به هذا الحضور تلقائياً من إمكان قيام التعددية الدينية داخل الأمة الواحدة. لكن من واجبناالاحتراز من أن نتصوّر بولونيا بلد التسامح الشامل في نهاية القرن السادس عشر، فمن جهة، كانت الحرية الدينية التي ينعَم بها النبلاء المنتقلون إلى البروتستانتية تعني للفلاحين العاملين في إقطاعياتهم إكراه الضمائر ومضاعفة القمع، في معظم الحالات. وإذا كان هذا القيد بالغ الخطورة، فإن سببه كان تعسّف الأسياد لا نشاط الحكومة. أما من جهة أخرى، فنلاحظ كيف كان سيغيسموند الثالث يتصرّف بفاعلية متعمداً زرع العقبات في وجه أتباعه للحؤول دون وصولهم إلى وظائف الدولة.

لكن حرية الفِرق إبّان القرن السابع عشر انقلبت لصالح الكثلكة، آخر الأمر. وقد لحظ ستانيسلاس كوت (Kot) أن الإصلاح خسر المعركة من دون حرب ولا عنف[4]. ذلك أن عمل السلطة الملكية المتروّي، ونشاط اليسوعيين المكثّف وغيرهم من صانعي حركة الإصلاح المقابل، فضلاً عن العداوة المتبادلة والضارية بين الفرق البروتستانتية، وصمود الجماهير الكاثوليكية بوجه «ديانة الأمراء والغرباء» وغير ذلك من العوامل، كلّها جرّت إلى هزيمة شبه تامة للبروتستانتية في بولونيا من دون إراقة دماء أو حدوث حرب أهلية. فإذا ما نظرنا إلى تاريخ التسامح وإنجازاته في بداية العصور الحديثة وجدنا هذا البلد يقدّم حالة فريدة قلما استرعت الانتباه حتى عصرنا الحاضر.

* * *

(4) Stanislas Kot, «La Réforme dans le Grand-Duché de Lithuanie,» dans: Kot, *Mélanges Henri Grégoire* (Bruxelles: Secrétariat des éditions de l'institut, 1953), t. 4, p. 59.

ما يقوله كوت عن ليتوانيا يصدق في مملكة بولونيا، عموماً.

أما في فرنسا، فقد أنشأ قرار نانت (1598) لمصلحة المصلَحين تسامحاً حقيقياً وشرعياً، في آن، سيكون بإمكان البروتستانت أن يلجأوا إليه مدة قرن تقريباً بغية حماية أنفسهم من مضايقات السلطات المحلية التي سيبقي ريشيليو على صفتها الدينية ويكتفي بإلغاء امتيازاتها السياسية.

وقد سبقت قرار نانت، كما رأينا، قرارات أخرى بعضها، مثل قرار بوليو (1576)، متقدّم عليه بأشواط في اتجاه الحرية، مما يستدعي إحصاء الأوامر الملكية المؤيّدة للتسامح بالرجوع إلى قرار كانون الثاني/ يناير عام 1562. على أنه ما من ملك، ولا حتى في بولونيا، كان قد فكّر بعد في تشريع التعايش بين ديانات ضمن الدولة الواحدة. ولسوء الحظ، فقد انطبعت المحاولات الأولى لإرساء الحرية الدينية بالمأسوية نظراً إلى عجز السلطة، بينما كان إيتيان باتوري في بولونيا وهنري الرابع في فرنسا يملكان ما يكفي من النفوذ والسلطة لفرض احترام القرارات من قبل الفرقاء المتخاصمين، تلك التي لم يستطع شارل التاسع ولا كاترينا دي ميديتشي ولا هنري الثالث أن يفرضوها على الفرق والمذاهب. من هنا المفارقة التي آلت إليها الأمور؛ فبدل أن تكون قرارات التسامح عامل تهدئة أضحت دوافع ومناسبات للحرب الأهلية! حتى مجزرة سان ـ برتيليمي لم تكن سوى انتفاضة شرسة لسلطة ضعيفة أرعبتها جسارة الحزب البروتستانتي الخارقة. لذا بدت، في سياق التاريخ، منافية تماماً للسياسة التي انتهجتها الملكة الأم خلال سنوات حكم شارل التاسع الأولى، والتي لن تحول دون العودة إلى السياسة الليبرالية، لاحقاً. هذه الجريمة التي أوحى بها الخوف وحب الثأر لغايات مختلفة، سيتمّ استغلالها شأن كل الأحداث المذهلة، لكنها لن تنسي المؤرّخ سلسلة قرارات التهدئة التي حصلت بالتزامن مع الحروب الدينية، فإذا كان بين هذه القرارات واحد جرى اغتصابه من السلطة الملكية مثل قرار بوليو، فإن معظم القرارات المتبقية يستجيب لسياسة واعية أوحى بها وساندها فريق من المستشارين والصحافيين سيتّسع ليصبح حزباً حقيقياً. لا شك في أن نتائجها كانت مؤقتة وأن ضعف الدولة، فضلاً عن مؤامرات الهوغونو الخطيرة، كثيراً ما اعترضت تطبيقها على الأثر، ممهّدة بذلك لظهور قرار التهدئة الكبير.

* * *

أما في البلاد الواطئة، فقد بدا لحين أن الأمور تنحو فيها باتجاه إرساء نظام تسامحي، منذ اندلاع الثورة الوطنية ضد إسبانيا. فقد سمحت معاهدة غاند

(1576) بحرية ممارسة العبادة الكالفينية في مقاطعتي هولندا وزيلاندا، وتم تعليق قوانين الملصقات الإعلانية ضد الهرطقة مؤقتاً في جميع أنحاء البلاد، أما غيوم أورانج فقد صمّم على الذهاب أبعد من ذلك حين عقده، بصفة مؤقتة، معاهدة الديانة (عام 1578) التي شكّلت خطوة جديدة باتجاه القرارت الفرنسية. سوى أن طرق الكالفينية في التبشير أبطلت كل تطبيق عملي لنصوصها، فانقسمت البلاد الواطئة ولم يبقَ شيء من هذه المحاولة الأولى. وقد عادت مقاطعات الجنوب إلى الانضواء تحت السيطرة الإسبانية في الوقت الذي أعلنت مقاطعات الشمال استقلالها. لكن الأقلية الكالفينية كانت من النفوذ بحيث حملت الأمير دورانج نفسه في تيّارها ولم تلبث أن ألغت شرعياً ممارسة الطقوس الكاثوليكية في كل المقاطعات.

بعد هذه المحاولة الفاشلة لتحقيق الوحدة الوطنية والتسامح المتبادل في البلاد الواطئة لا يبقى ما نشير إليه في أوروبا سوى بعض التدابير الخاصة في بعض دول الإمبراطورية. ويعود أول هذه التدابير إلى الإمبراطور ماكسيميليان الثاني الذي طبّقه على دوله الوراثية إذ سمح عام 1568 لأسياد مقاطعات النمسا العليا والسفلى بممارسة العبادة اللوثرية قبل أن يصدر نظام كنسي (*Kirchenagenda*) يُحدّد تطبيقه.

أما الإجراء الثاني فكان «رسالة الجلالة» التي وجهها الإمبراطور رودولف الثاني إلى مملكة بوهيميا عام 1609. فقد قدّم هذا الأخير لمختلف الكنائس والفرق البروتستانتية في بوهيميا نظاماً دينياً حقيقياً بعد توسيعه بعض الإجراءات التي سبق أن صادق عليها ماكسيميليان الثاني. إنما تبيّن، لسوء الحظ، أن هذا النظام غير متماسك، حيث إنه لم تمضِ عشر سنوات حتى اندلعت حرب الثلاثين سنة بسبب خلاف نشأ حول أحد بنوده.

كان جان سيغيسموند، أمير براندبورغ، هو الأمير البروتستانتي الوحيد الذي وطّد التسامح في الإمبراطورية بموجب قرار أصدره في مستهل القرن السابع عشر. وقد بادر إلى منح التسامح للكاثوليك عام 1611 لغرض سياسي، فلمّا ارتدّ إلى الكالفينية عام 1614 لم يجد بداً من السماح بحرية العبادة للوثريين المتصلّبين.

❊ ❊ ❊

يرد هذان القراران في ختام لائحة التدابير التي نظّمها جان سيغيسموند بهدف السماح بحرية العبادة عصرذاك. فقد كانت الوحدة الدينية لا تزال هي القاعدة السائدة في البلدان البروتستانتية والكاثوليكية، على السواء، باستثناء فرنسا وبولونيا ودول النمسا العليا والسفلى وبوهيميا وبراندبورغ، لأن حرية العبادة بحسب روحية معاهدة أوغسبورغ (1555) كانت من اختصاص الأسياد ولم يجرِ تطبيقها على الرعايا. على أنه لا يصحّ الاستنتاج بأن شيئاً لم يتبدّل في سلوك الدول عموماً نتيجة الصراعات الدينية في نهاية القرن السادس عشر. فإذا ما تركنا إنجلترا جانباً، لأنها تستحق أن يُنظر إليها على حِدة، تبيّن لنا أن صرامة الممارسات الوسيطية التي ظلّت على ما كانت عليه في إسبانيا قد خفّت تدريجياً في البلدان التي قسّمها الإصلاح، فأيّاً تكن درجة التصلّب التي اتّصفت بها معاهدة أوغسبورغ (1555) من عدة جوانب، تبقَ تشهد على روح جديدة، إذ لم تعد ضمائر اللوثريين في الدول الكاثوليكية والكاثوليك في الدول البروتستانتية تتعرّض لأي إزعاج، ولم يعودوا يطاردون ويساقون أمام المحاكم، لكنهم في حال رفضهم المشاركة بالعبادة الرسمية كانوا يُجبرون على النزوح ومعهم مقتنياتهم بحثاً عن إمارة تعتنق نفس ديانتهم. وعندما سيدخل الكالفينيون إلى ألمانيا ستطبّق عليهم القاعدة نفسها، كالمعتاد، مع استثناء واحد، بالنسبة إلى الفِرق الراديكالية، حيث بدأت عقوبات السجن والغرامات المالية والنفي بحق المنشقين المتعنّتين تحلّ محل المحرقة والمشنقة.

يجب، بطبيعة الحال، التغاضي عن أعمال العنف المنظّمة أو الفوضوية التي كانت تحدث في أزمنة الحروب أو التوترات الخطيرة. أما في أزمنة السلم فكانت حرية الضمير مألوفة في غياب حرية العبادة. وقد توقفت ملاحقة البروتستانت المسالمين حتى في البلاد الواطئة الإسبانية، كما نصّ أحد بنود هدنة الاثنتي عشرة سنة، اعتباراً من عام 1609، بالسماح للتجار من جميع الطوائف بحرية التنقّل في المقاطعات الشمالية والجنوبية على السواء.

على أن سير الأمور بدا مختلفاً تماماً بالنسبة إلى فرق الأناباتيست والضد - ثالوثيين، ولاسيّما وخصوصاً، منكري سر الثالوث الأقدس وألوهة المسيح الذين ظلّوا ينوءون تحت عبء تشريعات قاسية، حتى نهاية القرن السابع عشر، وسيبقى إعدام الضد - ثالوثي ميشال سرفيه (1553) محفوراً في الذاكرة لما أثاره من سجال. على أن هذا الحدث لا يرد منفرداً بل في سياق إعدامات أخرى؛ منها

قطع رأس فالانتان جنتيله في برن عام 1566، وإحراق جثة دايفد جوريس بعد إخضاعه للمحاكمة في بال عام 1559، كما في عزّ العصر الوسيط، وإحراق القسيس نيكولا أنطوان في جنيف عام 1632 بعد ثمانين سنة من إعدام سرفيه. هذا في سويسرا، أما في ألمانيا، فقد نُفِّذت في أواخر القرن السادس عشر إعدامات كثيرة بحق الضد ـ ثالوثيين في كل من بلاد الساكس ودوقية باديه وبافاريا، كما حدث الشيء نفسه في البلاد الواطئة الشمالية والجنوبية على السواء. أما في إنجلترا فقد كانت المحرقة من نصيب الأناباتيست في عهد إليزابث عام 1575 والضد ـ ثالوثيين في عهد جاك الأول عام 1612. وهكذا ظلت العقوبة المخصصة لهؤلاء الهراطقة، بالإجمال، هي عقوبة الموت المعهودة حرقاً، كما في العصر الوسيط.

بيد أن الفاصل أخذ يمعن في الاتساع ما بين التشريع والتطبيق خلال النصف الأول من القرن السابع عشر، فندر اللجوء إلى الحرق ولم تعد عقوبات السجن أو النفي تطبّق دائماً على ممارسة العبادات المنشقة. وكان لا بد لمعاهدة ويستفاليا (1648) أن تلحظ هذا التسامح الفعلي الناشىء بصورة عشوائية من غير أن تحيد عن المبدأ القائل ببقاء الناس على دين ملوكهم. وكان عدد الكاثوليك في المقاطعات المتحدة من الوفرة بحيث إنهم، على الرغم من جور القوانين المتجدّدة مراراً، غالباً ما أفادوا من تغاضي السلطات عنهم. ومع أن هذا التسامح كان باهظ الكلفة يقتضيهم دفع الكثير من الغرامات والرشاوى، فقد مكّنهم من استعادة قواهم وتنظيم صفوفهم. على أن الفرق يبقى شاسعاً ما بين تسامح هشّ كهذا ونظام ديني محدّد بدقة كذلك الذي كان يتمتع به البروتستانت يومذاك في فرنسا وبولونيا. لقد فُجع سفراء الملك هنري الرابع، عام 1609، أثناء المفاوضات السابقة لهدنة الاثنتي عشرة سنة برفض السلطات الهولندية فكّ الخناق الشرعي الذي كان يقمع الكاثوليك، فأي مشاعر يا ترى كان يمكن أن تولّدها فيهم المقارنة بين وضع البروتستانت في فرنسا ووضع الكاثوليك في المقاطعات المتحدة؟

* * *

أما ما كانت عليه إنجلترا أيام إليزابث وخلال السنوات الأولى من حكم جاك الأول، فالواقع أنها ظلّت بعيدة كل البعد عن الحرية الدينية فعلاً ومقتضى. ذلك أن الإصلاح الأنجليكاني انبثق لا من دعوة «نبي» بل من مصلحة الملك

الشخصية، ما جعل مبدأ كنيسة الدولة يبلغ في هذه المملكة من الصرامة مبلغاً لا مثيل له في أي مكان آخر. غالباً ما وُصفت إليزابث بقلة التديّن، وهذا صحيح، لكن مفهومها «الإراستي» للسلطة الملكية لم يزدها، على الصعيدين الظاهري أو القانوني، إلا عزماً وإصراراً على متابعة مبدأ الانتظام. وقد تمّ قمع الانشقاقات الطهورية داخل الكنيسة القائمة ومعاقبتها بشدة كانت تصل إلى حدّ العقوبة القصوى، عند الاقتضاء، لا سيّما الحركات الانفصالية منها.

وأكثر ما انصبّ تعصّب الملكة على الكاثوليك، حيث كان القانون، منذ عام 1534، يعاقب على الأمانة للكرسي الرسولي معاقبته على جريمة الخيانة العظمى. وسيعاد إصدار هذا القانون في عهد إليزابث، عام 1563، تحديداً، أي قبل سبع سنوات من براءة البابا بيوس الخامس الشهيرة. تلك البراءة التي أعلن فيها حَرْم الملكة داعياً إلى خلعها، مما هدّد بإثارة مؤامرات سياسية ضد شخصها. وهكذا لم يحصل في أي دولة بروتستانتية أن اعتُبر اعتناق الكثلكة على هذا النحو السافر رديفاً لجريمة الخيانة العظمى مثلما حصل في إنجلترا. وليس يفوتنا أن هذه القوانين كانت مطبّقة منذ زمن هنري الثامن. وبناء عليها، لاقى رهبان دير الشارتر في لندن عام 1535 موت الخونة الشنيع دون أن تثبت عليهم أي تهمة سياسية. صحيح أنه في ما بعد سيتم استغلال الذريعة السياسية ضد الكاثوليك بأساليب عديدة، لا سيّما بعد براءة البابا بيوس الخامس عام 1570. هذه الذريعة، على كونها وهمية ومختلقة، في معظم الأحيان، ترمي إلى الإيقاع ببعض الكهنة أو المؤمنين الذين لا تكفّ عن مطاردتهم عينُ الشرطة الساهرة، كان يمكن أن ترتدّ، كما يشير برسانس، على البروتستانت أنفسهم، في بلدان أخرى. فهل كان يصعب على السلطة الملكية في فرنسا، من عهد شارل التاسع حتى عهد لويس الثالث عشر، أن تتّهم الهوغونو بالتمرّد والخيانة؟ إنه، في الواقع، روح الاضطهاد الذي كان ولا يزال منذ بدء الأزمنة يحاول ستر الدوافع الحقيقية لقراراته تحت قناع الحجج السياسية.

وما لا يقل عن ذلك مدعاة للأسى اعتقاد الكرسي الرسولي عام 1570 أن في إمكانه تجديد بادرة البابا إينوقنطيوس الثالث يوم أقدم على خلع جان ـ سان ـ تير عام 1211. لقد أخطأ البابا بيوس الخامس في تقديره قوّة القومية الحديثة التي كانت على جانب كبير من الحساسية والغموض حين ظل يتعاطى مع أُمّةٍ في أوج انطلاقها وكأنها مجرّد مقاطعة من العالم المسيحي القديم. وقد قدّم ببراءته تلك

العديمة الجدوى إلى حكومة ذلك العصر الماكيافيلّية أفضل المسوّغات لاتهام الكاثوليك بالخيانة العظمى.

كثيراً ما لَفَتْنا إلى الاضطهاد الحاصل من الجانب الأنجليكاني في عهد ماري تودور (1553 ـ 1558)، حيث ناهز عدد الضحايا الثلاثمئة. فإذا ما صحّ أن عدداً مماثلاً قد سقط أيضاً في عهد إليزابث لم يَفُتْنا أن البون شاسع بين العهدين من الناحية الزمنية، فقد دام حكم إليزابث ثلاثاً وأربعين سنة ونيّفاً في حين لم يجاوز حكم ماري السنوات الخمس. ولم نقصد بهذه الإشارة، طبعاً، أن نبرّر إليزابث لندين ماري تودور، لكنها مؤثرة، للوهلة الأولى. ولما كنا لا نحصر اعتبارنا بالأرقام بل نولي اهتمامنا الظروفَ أيضاً، فليس يفوتنا أن اختلافات عميقة تفصل بين العهدين، ففي زمن ماري، كانت أوروبا، لا سيما فرنسا والبلاد الواطئة، لا تزال في مرحلة القمع العنيف للإصلاح. وقد أرادت الملكة بعد قيامها بمصالحة الأمة مع روما أن تعجّل في إلغاء المجموعة السياسية التي كانت قد أفادت من القصور الملكي ـ قصور إدوارد السادس ـ كي تهيّء سرّاً لثورة حقيقية على مستوى العبادة. من هنا لجأت إلى تدابير هي من القسوة بحيث تذكّرنا بهنري الثاني. أما في عهد إليزابث، واعتباراً من عام 1580، فقد ندرت الإعدامات الدينية في كل أنحاء أوروبا، وإن تكن الحكومة الملكية، بالمقابل، ستطلق العنان لشرطتها وتكثّف اضطهاداتها ضد الكاثوليك حتى لتشمل بها المنشقين عن الأنجليكانية. ولئن لم يتعدَّ عدد ضحايا عهد إليزابث عدد من سقطوا في عهد ماري تودور فقد طرأ عنصر جديد تسمح لنا أحداث عصرنا الحاضر بأن ندرك مدى خطورته وأذاه. إنه نظام الشرطة والجاسوسية والاعتقالات والغرامات المالية الذي سمح لأقلّية ماهرة ومصمّمة على خنق جميع النشاطات الكاثوليكية في المملكة تدريجيّاً. هذه الأقلّية سهرت على عدم الإكثار من عدد الشهداء لكنها توصّلت إلى تهميش الكاثوليك الأمناء لروما ورذلهم.

هكذا تأتي إنجلترا أيام إليزابث في المنزلة الأخيرة من حيث ممارسة التسامح من بين جميع البلدان التي قسّمها الإصلاح. حتى حرية الضمير التي كنا قد تأكّدنا من امتدادها إلى جميع أنحاء أوروبا، كانت تتهدّدها في إنجلترا التحريّات البوليسية على الدوام. ولن يطرأ أي تشريع جديد يبدّل وضع الكاثوليك الذين سيستمرّ هذا النظام مفروضاً عليهم طوال القرن السابع عشر، باستثناء بعض الانفراجات والاستراحات المؤقّتة. قيل الكثير عن التسامح في إنجلترا أيام آل

ستيوارت وكروموبل، لكن التسامح المتبادل الذي كان يطالب به هؤلاء المدافعون ظلّ، لسوء الحظ، وقفاً على الفرق البروتستانتية دون الكاثوليك، تماماً كما كانت عليه الحال في هولندا أيام السجال الأرميني. هذا الرأي يبقى رأي جميع الصحافيين بغض النظر عن بعضهم أمثال روبرت كوتون وجون سيلدن وجون غودوين وروجيه وليامز وبعض المعمدانيين، وسيقتصرعمل جون لوك على تدوينه في رسالته **حول التسامح** عام 1689 .وكما يشير إلى ذلك ج. و. ألن، فإن الاقتناع بأن «تسامح الكاثوليك مع البروتستانت يختلف تماماً عن تسامح البروتستانت مع الكاثوليك»[5] هو اقتناع «ساذج وصادق» في إنجلترا الستيوارتية، **فالأول** يوجبه العدل، إذ من الطبيعي أن يتساهل ملك فرنسا مع الهوغونو، أما **الثاني** فيجب أن يبقى محظوراً لأن الكاثوليك يطيعون قوّتين أجنبيّتين: إسبانيا والبابوية. إنها الذريعة السياسية نفسها على الدوام، تلك التي طالما أكسبت الأنجليكان والطهوريين وأهل الفِرق الكثير من حسن النية بوجه القوانين الاستثنائية.

* * *

أقل ما يقال، إذاً، في الحالة الدينية في مطلع القرن السابع عشر إنها كانت حالة شاذة، وإذا ما استثنينا إمارة براندبورغ، لم يكن للتسامح الشرعي مع الطوائف المنشقة أي وجود خارج الدول الكاثوليكية، أي فرنسا وبولونيا والنمسا ومملكة بوهيميا. لقد كان الرأي العام، كما تظهره أعمال أسكولي، واعياً لذلك تماماً حيث لم يكن يخفى على أحد شيء، لا سيما في فرنسا، عن حالة الكاثوليك الإنجليز الأليمة والمأسوية، بما في ذلك نظام الغرامات المالية والمضايقات المتنوّعة التي ينوء تحت ثقلها كاثوليك هولندا. أَفَيَجُوزُ، والحالة هذه، أن نستغرب تلك المقاومة الواسعة والمتصلّبة التي واصلت ظهورها في فرنسا ضد التسامح تجاه الهوغونو؟أما كان يبدو ذلك خدعة في غياب المبادلة بالمثل من قبل الدول البروتستانتية؟ لقد كان مقدّراً لقرار نانت أن يمهّد للانفراج الطائفي في أوروبا، فتمت إطاحة ذلك. وهو أمر خطير يهيب بنا إلى التساؤل ما إذا كان ذلك علّة استبعاده بالذات.

---

(5) William Allen, *English Political Thought, (1603-1660)* (London: Methuen; Norwich: Jarrold and Sons, 1938), t. 1, p. 213.

III ـ الحجج المؤيّدة للتسامح

لقد أتاحت لنا دراسة التيارات الفكرية المحبّذة للتسامح أن نكتشف حشداً متنوّعاً من الحجج على مدى صفحات هذا الكتاب. وإنّا، وإن لم يسعنا الجزم بأن كل ما قيل خلال القرن السادس عشر كان يستند إلى براهين كتابية واعتبارات تاريخية وأسباب خلقية ولاهوتية، نقرّ بأن العديد من الأفكار الجديدة والجذّابة قد وُضعت قيد التداول في خضمّ غليان ذلك العصر الغريب، وأن من حق المؤرّخ واللاهوتي بعد ثلاثة قرون أن يقدّر مدى خصوبتها وقيمتها النسبية. ولسنا ننوي في آخر صفحات بحثنا التاريخي هذا أن ننشىء خلاصة عقائدية في التسامح، لكننا نتوخّى القبض على عناصر ثابتة ودائمة وسط هذا الحشد المتنوّع من البراهين. لا شك في أن من واجبنا عدم المغالاة في الإصرار على «حداثة» القرن السادس عشر، لكن التنوّعات المذهبية التي ما زال العالم المسيحي يشكو منها ترقى كلها إلى هذا العصر. لذا كان من حقنا أن نتوقّع بعض الأفكار المفيدة من أوائل شهود هذا الانقسام الديني.

من المؤكّد أن أولى المسائل التي طرحت نفسها على رجالات القرن السادس عشر هي مسألة التسامح، لا مسألة الحرية الدينية. يومذاك كانت الغالبية العظمى من علمانيين ورجال إكليروس ما تزال متمسّكة بمثال وحدة العقيدة والعبادة، والقضية تكمن، بالنسبة إليهم، في معرفة ما إذا كان من الحكمة والتعقّل الانقسامات الطائفية التالية للإصلاح أن يُسمح بانتشارالهرطقة وتكوُّن عبادة منشقة. هذه الأزمة الضميرية كانت تشتدّ خطورة بنسبة افتقاد الاستقرار الطائفي بفعل الترويج الناشط والشامل للكنائس والفرق الجديدة.

أما في عصرنا فأكثر ما يدور الحديث عن الحرية الدينية، بسبب نزعة التعلمُن الضاربة في معظم الدول. لذا كان من الطبيعي ألاّ يطالب المسيحيون ورجال الدين، بشكل عام، بالتسامح بل بالحرية. من هنا اكتسبت كلمة «تسامح»، في نظر كثيرين، صفة بائدة ومستهجنة. على أنها تبقى تذكّر المسيحيين المنهمكين بمسألة الوحدة الدينية أكثر من أي وقت مضى بالطبيعة الشاذة لانقساماتهم الحاضرة.

كذلك فجّرت سجالات القرن السادس عشر تنوّعاً واسعاً في الآراء بدءاً برفض كل تسامح وانتهاءً بالمطالب الأكثر تمادياً في التحرّر. ولنقل إنَّ من

مخلّفات الإصلاح الأكثر تميّزاً هو ظهور أفكار تتسم، منذ البدء، بهذا القدر من الراديكالية. يبقى أن ننجز الفصل بين المواقف والحجج ذات الأهمية المتفاوتة، من جهة، وبين المكتسبات المفيدة للمستقبل والمزاعم الباطلة أو القابلة للنقاش، على الأقل، من جهة أخرى. ولما كنا قد أجرينا في الصفحات السابقة بحثاً نقدياً لبعض التيارات الدينية والسياسة التي تمت الإشارة إليها، فحسبنا هنا التذكير سريعاً بجانب الخطورة والوهم في بعض تبريرات التسامح، لنختتم بتفحّص بعض الحجج الأكثر صلابة والتي لا تزال تفرض نفسها على التفكير في أيامنا الحاضرة.

* * *

1 ـ لم يكن في تجربة القرون الأخيرة هذه ما يتناسب مع المناهج التي تميل إلى إقامة هذا النوع من التسوية العقائدية المعروف بـ «التسامح الكنسي» بين الكنائس. فإذا بنظرية «العقائد الأساسية» التي أشرنا إليها في معرض حديثنا عن التيار الأنسني، تؤول تدريجياً إلى «ميوعية» عديمة التماسك. وهكذا نفهم جيداً لماذا سعى البروتستانت القلقون بسبب انقساماتهم المتزايدة إلى التوحّد، أو بالأحرى، إلى التسامح المتبادل على قاعدة بعض الاعتقادات الأساسية. لكنهم، في عزمهم على احتواء أكبر مجموعة من الكنائس والفِرق، بهذه الطريقة، جازفوا بتقليص الجوهر العقائدي وقانون الإيمان المشترك إلى أقصى الحدود. وقد رفض الكاثوليك هذا النهج بعد فشل جهود كاساندر، كما عارضه كثير من البروتستانت المحافظين وممثلي الفِرق.

2 ـ أما سيباستيان كاستيليون فقد اقترح، من جهته، تأسيس التسامح على إعلان مشترك لقواعد الحياة المسيحية نفسها، واعتبر أن **الكتاب المقدس** غامض على الصعيد العقائدي إلا أنه واضح تماماً في ما يخصّ الوصايا الأخلاقية، فلماذا لا يتسامح الذين يعيشون حياة مسيحية حقّاً بشأن هذا التنوّع الوافر من العقائد؟ هذه الطريقة الثانية في الدفاع عن «التسامح الكنسي» لا تبدو مستساغة أكثر من سابقتها، فالأخلاق المسيحية ليست مستقلة عن العقيدة، كما قد يظنّ عدو كالفن، بل هما من التماسك بحيث ستترتّب عن انهيار المعتقدات المسيحية في هذه القرون الأخيرة تبعات خطيرة جدّاً على صعيد الحياة الخلقية. كذلك شدّد كاستيليون على مظاهر الإبهام في **الكتاب المقدس** إلى حدّ أنه وفّر سلاحاً للعقلانية والشكوكية على نحوٍ شبه واعٍ ومقصود.

3 ـ بيد أن الروحانيين الصوفيين كانوا أكثر جرأة حين ظنّوا أن في إمكانهم تأسيس الحرية الدينية الشاملة على حرية الروح القدس بالذات، «فالروح يهب حيثما يشاء». وهومرشد المسيحي الوحيد، يساعده على فهم الكتاب المقدّس بحسب «الروح» لا بحسب «الحرف». وبالتالي، فالمسيحي حرّ في كل شيء، في معتقده كما في حياته الخلقية، ولا يتقيّد بأي سلطة أرضية، ولا حتى بسلطة الكتاب المقدس، بالمفهوم الحرفي الذي يجعل منه دستوراً صارماً. إن مثل هذا المفهوم كهذا للحرية المسيحية يفتح المجال أمام الفردانية الدينية والإلهامية الإشراقية. وهو، إلى جانب بُعده الشديد عن الرسالة الإنجيلية القائمة في جوهرها على العمل الاجتماعي والشراكة، ربما اتخذ أشكالاً تُمثّل خطراً على التسامح بالذات، فكما إن ثمة متنوّرين مسالمين، كذلك هناك أشخاص يظنّون، كما أشرنا، أنهم ملهمون من الروح القدس لتبرير الإقدام على أعمال تمردية ثورية. لذا كانت الفردانية الدينية لا تخلو من موجات تعصّب عارمة حتى ولو تحلّت بالحكمة وتحرّرت من كل حماسة صوفية ورؤيوية جَلَيانية. نعلم أن أتباعها يبشّرون بنسبيّة شاملة في مجالي الاعتقاد والعبادة معاً بحيث يطيب لهم مع بوميه أن يشبّهوا تعدّد الأشكال الدينية بتعدّد أصناف الزهر في الحديقة الواحدة. سوى أن الحيطة واجبة، لأنه يحصل أحياناً أن تنتصب تسامحيتهم هذه بقوّة في وجه الكنائس والفرق التي تفرض على أعضائها عقائدية واضحة ونظاماً صارماً. وسيجري التعبير بطريقة مثيرة عن هذا التعصّب لاحقاً من خلال مسلّمة مأثورة لجان جاك روسّو تقول: «كل من يجرؤ على القول: لا خلاص خارج الكنيسة، يجب أن يُطرد من الدولة» (**العقد الاجتماعي**، IV، 8). إن تسامح الفردانية الدينية يتعلّق بالديانة بشكلها الخاص، وكثيراً ما كان يتحوّل إلى هجوم عدواني ضد كل ديانة مؤسساتية متسلّطة[6].

4 ـ كذلك أخذ بعض الإعلاميين، منذ القرن السادس عشر، يدافعون عن المنافسة الحرّة بين الطوائف انطلاقاً من هذه الرؤية التفاؤلية التي ستصبح مألوفة أيام الليبرالية، والتي تؤمن أنه: إذا ما دار عراك حرّ ومُعلَن بين الضلال والحقيقة، والصدق والكذب، فمن المستحيل أن تخرج الحقيقة مهزومة من

---

(6) لم يكن في القرن السادس عشر مشككون حقيقيون على طريقة بايل (Bayle)، لكن ما يمكن التحقق منه هو أن التطور نحو الذاتانية والفردانية كان يدفع ببعض المفكرين في هذا الاتجاه.

تجربة كهذه. لقد حصل أكثر من مرّة أن وُظّفت بهذا المعنى نصائح اليهودي جملائيل إلى أبناء دينه عند نشأة الكنيسة، على ما يطالعنا لدى كاستيليون وأكونتيوس وبعض المدافعين عن قرار نانت والمعمداني بوشير والجمهوري غودوين والشاعر جون ميلتون في هجائيته الشهيرة حول حرية الصحافة: الأريوباجيتيكا *(Areopagitica)* (1644). سوى أن التاريخ والتجربة علّمانا أن نكون أكثر يقظة وتحفّظاً. فليس صحيحاً أن المنافسة الحرّة في مجالات فعلها تقود حكماً إلى انتصار العدالة والحقيقة نظراً إلى الأهواء البشرية وما تمتلكه الدعاوة من إمكانات على كل صعيد، فلا يسعنا، بالتالي، أن نركن إلى حجج التفاؤل الليبرالي وحدها لتبرير التسامح مع عدّة طوائف متخاصمة في الدولة.

5 ـ لقد تحسسنا في القرن السادس عشر مخاطر كنيسة الدولة، بحدة، فلمّا برز «أنبياء» أكثر راديكالية يدّعون بدورهم تقويم الإصلاح، اصطدموا بمقاومة الأمراء الإنجيليين أو سواهم من الأسياد البروتستانت، فاضطهدوا وسجنوا بل قتلوا باسم مبدأ الوحدة الدينية في الدولة، ما دفع بالفِرَق كردّ فعل على هذا الواقع إلى تأسيس التسامح على قاعدة الفصل التام بين الكنيسة والدولة. وقد سبق أن لفتنا إلى الأخطاء الجسيمة التي ينطوي عليها هذا الموقف من دون أن ننكر فاعلية حملاتهم ضد تمادي الأمير في التسلّط على الديانة وأهميتها التاريخية. بعض هذه الأخطاء يتعلّق بمفهوم الكنيسة التي لم تعد بالنسبة إليهم إلا مجرّد فرقة أو حزب أو جماعة مؤمنين، وبعضها الآخر يطول مهمّةَ الدولة التي تلفي نفسها منقطعة عن الديانة، في هذه الحالة. وهكذا تكون علمنة الدولة التامة نتيجة لازمة للانفصال التام.

6 ـ كذلك تمّ تصوير التسامح مع مختلف العبادات وكأنه مجرّد تنازل من جانب الدولة، بحيث يعمد الأمير، باسم السيادة المطلقة المتحكّمة بالديانة أسوة بسائر قطاعات الحياة العامة، إلى إصدار قرار ينصّ على إعطاء الحرية لطائفة يعتبرها ملائمة لسياسته. إنه الطرح «الإراستي» الذي سبق أن بينّا مخاطره على الحرية نفسها. فهو يؤسس التسامح على قاعدة غير مستقرّة هي مصلحة الدولة، كما يساهم، بنسبة غير قليلة، في شيوع النظرية المشؤومة التي تقول إن حرية العبادات ليست سوى ثمرة اللامبالاة الدينية. والواقع أن الملوك «المتنوّرين» في القرن الثامن عشر قد أقرّوا التسامح بدافع من شكوكيتهم ومناهضتهم لرجال الإكليروس، لكنهم، بالمقابل، ظلّوا يمسكون بقوة بحقّ القدسيات، أي مبدأ سيادة الدولة في مجال الديانة.

7 ـ أخيراً، لقد تمّ، في القرن السادس عشر، توسُّل ما يمكننا تسميته بالحجة «الاقتصادية»، حين عمد بعض الكتّاب المدافعين، لا سيّما في البلاد الواطئة، سواء عند بداية الاضطرابات أم عند تكوّن المقاطعات المتحدة، إلى المطالبة بالتسامح لأسباب تجارية مع تنوّع العبادات. والواقع أن حرية التجارة كانت تقضي بعدم تعكير الروادع الدينية كلَّ لحظة نشاطَ التجار والحرفيين. كذلك طرحت اعتبارات من هذا النوع في كل من فرنسا وإنجلترا، لكنها كانت نادرة، فقلّما نلمس في هذا القرن المحتدم بالمنافسات الطائفية ميلاً إلى تأسيس الدفاع عن الحرية الدينية على دوافع اقتصادية بحت.

❊ ❊ ❊

أخيراً، لقد تحقّق لدينا بالتأمل والاختبار بطلان الكثير من الكتابات الدفاعية عن التسامح وقصورها الظاهر وخطورة التأثيرات الناجمة عنها. هذا الاستنتاج من شأنه أن يسلّط الضوء على إحدى الصعوبات الملازمة للقضية التي نحن بصددها، فقد أدرك عدد من مفكري القرن السادس عشر تعذّر الإبقاء على العقوبات الوسيطية في البلدان التي قسّمها الإصلاح، وحتى في البلدان التي ظلّت فيها الوحدة الدينية هي القاعدة حيث نشأت بعض الترتيبات العملية، ـ على الأقلّ ـ باتجاه حرية الضمير قبل أن تتطوّر إلى التسامح بشأن العبادة الخاصة. كذلك كانوا، في الوقت نفسه، يميّزون صعوبة تبرير التدابير العملية بحجج لا تسيء إلى صفاء الإيمان ويقينياته ومقتضياته. وقد لاحظت جماعة من أهل النظر أن الكثير من الدوافع المزعومة ـ تلك التي أتينا على ذكر منشأها بإيجاز ـ توشك أن تَسُوقَ المفكّرين باتجاه ذاتانية جامحة أو نسبية عقائدية وصولاً إلى اللامبالاة الدينية. عند هذه النقطة تلتقي انتقادات تيودور دو باز وبولينغير مع انتقادات البابا كليمنس الثامن والقديس فرانسوا دو سال. وسيكون الوضع أشدّ خطورةً في القرن الثامن عشر حيث سيجري استغلال موضوع التسامح بشتّى الطرق لمصلحة الإلحاد.

في الواقع، لم يكن للإلحاد، بمعناه الحقيقي، أيُّ نصيب فعلي في السجالات الدينية الدائرة في عصر الإصلاح. وإذا كان قد تمّ الاعتماد مراراً على حجج خطِرة أو قابلة للنقاش في معرض الدفاع عن التسامح، فمردّ ذلك إلى أن اختلافات جسيمة كانت تفرّق بين المسيحيين أنفسهم في مجال العقيدة والعلوم الكنسية. علماً أن حججاً كهذه لا تقتصر على ما تضمّنته الأبحاث اللاهوتية أو النشرات الدفاعية من تبريرات عقائدية، بل بالعكس، يمكننا استخلاص إرشادات

قيّمة منها، كما فعلنا على توالي فصول هذا الكتاب، وتعليمات غير مكتملة، بالطبع، لكنها لا تزال مشروعة في عصرنا الحاضر.

من جملة المكاسب الواضحة التي حققها اللاهوت الكاثوليكي في القرن السادس عشر تعميمه على الهراطقة قاعدة وضعها القديس توما حول التسامح بشأن العبادتين اليهودية والوثنية. مثل هذا التدبير غير الجائز، مبدئياً، يصبح مشروعاً في حال أريد به اجتناب شر أعظم أو التماس خير أعظم. ومع ترسّخ الإصلاح لم يرَ اللاهوتيون بدّاً من أن يقيموا وزناً لهذه الفكرة التي عبّر عنها برسانس في عهد جاك الأول بقوله: لِمَ ننظر إلى الذين وُلدوا في الهرطقة وكأنهم متمرّدون على الكنيسة إذا كانوا لا يعون أنهم انتموا إليها يوماً؟ أوَ ليس من الأفضل، على الرغم من الحقوق الأصلية التي تحتفظ بها الكنيسة لنفسها على جميع المعمّدين، أن نعامل هؤلاء البروتستانت وكأنهم من أهل الخارج بتطبيقنا عليهم القواعد التي اتبعها البابوات الأقدمون تجاه اليهود وعبادتهم؟ وهكذا انتقلت القاعدة التوماوية الموسّعة على مرّ الزمن إلى الأبحاث اللاهوتية في العصر الحديث. ذلك أن التطبيقات العملية تختلف تبعاً لاتساع النظرة إلى الخير الأفضل في حين تبقى المواقف الأصلية على حالها.

لقد دعّم البابوات المتأخرون، من لاون الثالث عشر حتى بيوس الثاني عشر، هذا التقليد اللاهوتي بسلطانهم الخاص. ومما قاله البابا لاون الثالث عشر بصدد حرية العبادات في رسالته الحبرية: **الله السرمدي** (*Immortale Dei*): «لئن قضت الكنيسة بعدم المساواة بين الديانة الحقيقية وسائر أصناف العبادات، فلا يلزم من ذلك أيُّ إدانة لقادة الدول الذين يقبلون عملياً بأن يكون لمختلف هذه العبادات مكانها الخاص في الدولة، إما ابتغاء لخير أعظم وإما اجتناباً لشر أعظم». وقد أطلق بيوس الثاني عشر حديثاً رأياً في هذا الاتجاه، بشأن قمع الضلال يقول: «لا يجوز أن يكون واجب ردع الانحرافات الخلقية والدينية معياراً مطلقاً للتصرّف، بل يُفترض أن يخضع لمعايير أسمى وأشمل تتيح في بعض الظروف، بل تُظهر، ربما، أن الخيار الأفضل هو ذلك الذي لا يمنع الخطأ تيسيراً لبلوغ خير أعظم» (خطبة البابا إلى الحقوقيين الإيطاليين في 6 كانون الأول/ ديسمبر عام 1953).

* * *

ظلّت المبادئ التوماوية في التسامح المشروط تثبت أن للكنيسة حقاً أساسياً باستعمال القوّة ضد الوثنيين والهراطقة إذا ما حكمت بضرورة ذلك. وقد أثارت هذه النقطة جدلاً، لأسباب خطيرة، أثناء المناقشات اللاهوتية في القرن السادس عشر، إن لم يكن لجهة حق الكنيسة المطلق فلجهة استعمال هذا الحق وجدوى ممارسته. كما أُدخلت لاحقاً حجج أُخرى بهدف إعطاء التسامح طابعاً أكثر استقراراً وأقل تأثُّراً بالظروف.

أما اللجوء إلى الكتاب المقدس الذي ميّز زمن الإصلاح فقد وفّر أسلحة لروح الاضطهاد، في البداية، حيث كان كبار المصلِحين وأتباعهم الأوائل يرون في عقوبات الشريعة القديمة ضد المجدّفين وعبدة الأوثان والأنبياء الكذبة وصايا لا تزال ممكنة التطبيق على الهراطقة. لكن هذا التأويل الحرفي جوبِه بردّ فعل عنيف. وقد لفتنا إلى أن الأوامر الدنيوية والعقوبات الجسدية في العهد القديم يجب أن تفسَّر في ضوء شريعة النعمة بمعناها الروحي. فكما حلّت معمودية الماء والروح محل الختان الجسدي، كذلك الحِرم، أو العقوبة الروحية، حلّ محل الموت الجسدي لأن المسيح وهب روحاً جديدة للكنيسة وتلاميذه. وإذا صحَّ أن حياة الكنيسة هي معركة مستمرّة ضد قوى الكذب والضلال، فإن هذه الأخيرة لا تملك في معركتها هذه إلا سيف الروح، أي كلمة الله، عوضاً عن الأسلحة المادية.

كذلك لفتنا إلى أن الحماس للحقيقة يجب أن يقترن، عملاً بتعاليم الرب، بمقتضيات المحبة: «وإذا عملنا للحق فبالمحبة»[7]. فلنتذكّر وداعة المسيح حيال الخَطَأةِ ومثَل الزؤان وتعظيم بولس للمحبة: أفلا توحي هذه الأمثلة وكثير سواها بموقف يتّسم بالتسامح والصبر ويتناقض كلّ التناقض مع سياسة القوة التي رجحت كفّتها في المسيحية الوسيطية، آخر الأمر؟

أخيراً، لقد ركّزنا في النصف الثاني من القرن السادس عشر على المبدأ الكتابي والإنجيلي الداعي إلى المعاملة بالمثل: «كل ما تكرهه لا تفعله بأحد من الناس»[8]، أو «كل ما أردتم أن يفعل الناس لكم، إفعلوه أنتم لهم»[9]، فإذا

---

(7) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى أهل أفسس،» الأصحاح 4، الآية 15.

(8) المصدر نفسه، «سفر طوبيا،» الأصحاح 4، الآية 1.

(9) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح 7، الآية 12.

كانت الكنيسة تعتبر الاضطهاد شرّاً عندما تكون في وضعية الضعف، فلماذا تعتبر اضطهادها صلاحاً عندما تكون في حال الانتصار؟ والحال أن الوصية شاملة، ولا مجال لإعفاء الكنيسة منها بحجّة امتلاكها كنز الحقيقة الإلـهي لم تبقَ هذه المناظرات الكتابية حول مسألة التسامح عقيمة، بل نشأ عنها مزيد من التبصّر بالفرق ما بين روح الشريعة اليهودية وروح شريعة المسيح. كما إنها أتاحت فهم طريقة الموازنة بين فروض الحقيقة ومقتضيات المحبة في الجماعة المسيحية[10].
من المؤكّد أن الحقيقة ستنتصر في نهاية المطاف، إنما يستحيل أن تنشد النصر الكامل في هذه الحياة الفانية، ذلك الذي يعلنه الفصل الصريح بين الصالحين والأشرار في اليوم الأخير، فالحقيقة محدودة في واقعها الأرضي وأسلحتها ووسائلها الروحية، لذا كان من الطبيعي أن تبقى حتى نهاية العالم فريسة التناقض المستمرّ. على أنه سيجري التعويض دوْماً عن ضعف وسائلها المادية بالصبر والمحبة والوداعة، تلك الفضائل التي قد تجعل من مضطهديها بالأمس مدافعين عنها اليوم، فالحقيقة المقرونة بالمحبة في روحية مثل الزؤان[11] تحقق قول الأنبياء عن المسيح: «القصبة المرضوضة لن يكسرها والفتيلة المدخنة لن يطفئها»[12]، مرجئة إلى العالم الآخر عملية رسم الحدود المبرمة بين البشر. وهي تمدّ يدها، بكل صبر ومن دون مساومة، إلى الذين يتيهون في الضلال راجية أن يردّهم مَثَلها إلى المحبة.

* * *

تشكّل الدعوة إلى الضمير، متلازمة مع العودة إلى **الكتاب المقدس**، عنصراً مميّزاً في سجالات القرن السادس عشر، حيث يُجمع الكاثوليك في الدول البروتستانتية والبروتستانت في الدول الكاثوليكية على الاحتجاج ضد «إكراه» الضمائر، بشدة. ولم يكن المصلِحون الأوائل ليأبهوا لهذا النوع من الحجج، بل كانوا يحيلون كل من احتكم إلى ضميره إلى **الكتاب المقدس**. لكن عرائض

(10) يمكننا الاطلاع على مقالة ممتازة في هذا الموضوع، هي: Peter Lippert, «Kämpfergeist oder Duldsamkeit,» *Stimmen der Zeit*, vol. 107 (août 1924), pp. 337-346.

(11) استشهد البابا بيوس الثاني عشر بهذا المثل في خطابه أمام الحقوقيين الإيطاليين الكاثوليك في السادس من كانون الأول/ ديسمبر عام 1953، انظر: *Documentation catholique* (Paris: [s. n.], 1953), p. 1606.

(12) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الأصحاح 12، الآيات 18 ـ 20.

«حرية الضمير»، باتت منذ منتصف القرن، ومع اتساع رقعة الصراعات الدينية، تختصر مطالب الأقليات المضطهَدة. ومن جملة ما كانت تسوقه من حجج تلك القواعد الرائعة التي رسمها القديس بولس بخصوص أكل ذبائح الأوثان واحترام الضمائر «الضعيفة». كذلك لم نغفل حرية الإيمان التي كانت أيام الكنيسة الأولى تحظّر الارتداد القسري لليهود والوثنيين. وقد استندنا أيضاً إلى النقاشات الوسيطية التي كانت تتوسّع في حالات الضمير عند القديس بولس وتعالج هذه القضية الخطيرة بوضوح: هل الانصياع إلى الضمير واجب دوماً، حتى ولو كان ضالاً؟ في هذه الدفوعات أكثر من مجرّد استعادة لمعطيات سابقة. ثمة تأكيد مجدّد على الضمير الإنساني وكرامته والاحترام الذي يستحقه حتى في غمرة ضلالاته، أي ما يشبه التنامي في حساسيته ومتطلباته. ولا بد من الإقرار، من دون أن ننكر مخاطر مثل هذا الانزلاق نحو الاستبطان، بتغلغله في العقلية الحديثة، وأننا بتنا في أيامنا الحاضرة أشدّ تركيزاً على كل ما يتصل بعلم النفس الديني، وعموماً، بالأنا العميق للشخص الإنساني مما كان عليه مفكّرو العصر الوسيط.

لا يجوز إكراه الضمائر حتى ولو طاول الخطأ الذي يتسبب في ضلالها نقاط الإيمان، أو تعلّق الأمر بالهراطقة لا باليهود والوثنيين فقط. هذا هو الرأي الأقرب إلى الشيوع في القرن السادس عشر بسبب هذا التركيز المستجدّ على الديانة الشخصية. وقد تبنّى بعض كتّاب المقالات، بهذا الخصوص، القاعدة الإنجيلية الداعية إلى التعامل بالمثل: إذا كنتم لا تطيقون أن تُكرَه ضمائركم، فَلِمَ تقبلون بإكراه ضمائر الآخرين؟

أما أن يكون بعض المفكرين قد تمادى في تضخيم هذا الموقف «الشخصاني» إلى حدّ الفردانية المطلقة فذلك ما لا يفاجىء أحداً، إذ ليس من السهل أن يلزم المرء جانب الحذر في مجال الحرية الشخصية. ألم نرَ بايل (Bayle) في نهاية القرن السابع عشر يستغل طروحات اللاهوتيين السكولاستيك بشأن الضمير الضال لمصلحة الشكوكية الخالصة؟ ومع ذلك لم تحمله مغالاته على اطّراح تعاليم اللاهوت المدرسي باعتبارها خطِرة وغير قابلة للتطبيق[13]. كما ليس يلزم عن استعمال «حرية الضمير» من قبل أنصار الحرية المطلقة في الاعتقاد ارتياب بكل موقف يؤيد احترام الضمائر ويدعو إلى مراعاتها. والجدير بالاحترام

(13) هذا ما يلمح إليه أيضاً البابا بيوس الثاني عشر في الخطاب نفسه، ص 1607 ـ 1608.

هنا ليس الخطأ بل الشخص الإنساني الذي يبقى كائناً حرّاً له حقوقه وواجباته، على الرغم من ارتهانه للخطأ.

وقد لفتت المناقشات حول حرية الضمير الانتباه في القرن السادس عشر إلى الروابط الوثيقة القائمة بين الحرية الداخلية وحرية الممارسات الخارجية. ذلك أن من طبيعة الشخص الإنساني المكوّن من نفس وجسد أن يعبّرعن معتقداته بشكل ظاهر. وما الطقوس الاحتفالية إلا التعبير المألوف عن حركة التجسيد الخارجي. عند ذاك بدأ يُنظر إلى كل حظر للممارسة الدينية أو إلزام شرعي بالتردد إلى إحدى العبادات التي يأباها الضمير وكأنهما إكراه للضمائر غير مقبول، كما راح يبرز دفع تلقائي باتجاه الحرية الخارجية حيثما وجدت حرية الضمير أو تمّ السماح بها عملياً. ولم يلبث المعنيون بالأمر، من كاثوليك وبروتستانت، أن عمدوا بمنتهى البساطة واليسر إلى المطالبة بالسماح لهم بالعبادة العلنية أو، على الأقل، بالعبادة الخاصة. وهكذا راحت القضايا المتعلّقة بالضمير الديني تؤول كلّها إلى قضية حرية العبادة بصورة حتمية.

❊ ❊ ❊

أخيراً، تمّت المطالبة بالتسامح الأهلي على قاعدة التمييز الواضح بين الكنيسة والدولة. وقد حدّد القديس توما الباعث الأساسي لهذا التمييز حين جعل من المجتمع المدني، على أثر أرسطو، مؤسسة للحقّيْن: «الإنساني» و«الطبيعي»، في مقابل «المجتمع الكامل» الذي هو الكنيسة، مؤسسة «الحق الإلهي» المباشر[14]. أما في الواقع، فقد لبثت الكنيسة والدولة حتى القرن السادس عشر على حال من التوحّد تجعل وحدة الدولة مستمدّة من وحدة الكنيسة عملاً بالقول المأثور: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد». فلا يسعنا إلا أن ننظر بعين الدهشة إلى إعلان قد يكون من الطبيعي أن يصدر عن لاهوتيّ محدَث هو الأب فيرمرش: «لما لم يكن الدين غاية الدولة فقد لزم ألاّ تجد الدولة مبدأ وحدتها في الدين»[15]. هذا التطابق بين الوحدة الدينية والوحدة السياسية في الأمة هو، تحديداً، ما كان يصنع من الهراطقة، ولو مسالمين،

(14) انظر: Joseph Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'état* (Paris: [s. n.], 1946), pp. 98-99.

(15) Arthur Vermeersch, *La Tolérance*, bibliothèque de la société d'études morales et juridiques; 4 (Louvain: A. Uystpruyst-Dieudonné; Paris: G. Beauchesne, 1912), p. 214.

أشخاصاً هاربين من وجه العدالة، وبدل أن تفكك كبريات الطوائف البروتستانتية هذه الروابط بين الدين والدولة، عمدت إلى توثيقها لمصلحة الأمير. وما مسلّمة الناس على دين ملوكهم التي نجدها منذ عام 1599 عند رجل القانون اللوثري يواكيم ستيفاني إلا تعبيراً عن سلطة الأمير الكنسية ووحدة الدين في الدولة في آن معاً.

لقد ظهرت فكرة الفصل الجزئي بين الوحدة الدينية والوحدة السياسية في فرنسا حوالي عام 1560، وشكّلت خلفيّة إيديولوجية «السياسيين» حتى زمن ريشيليو. وكانت الغاية منها، بالإجمال، تجنّب الحروب الدينية عن طريق التخفيف من صرامة المبدأ القائل: «إيمان واحد، قانون واحد، ملك واحد». فقد ظلّت الديانة الكاثوليكية هي ديانة المملكة، لكن الانضمام إلى العبادة الرسمية لم يعد شرطاً واجباً على جميع رعايا الملك، ولا عادت الأمانة لشخص الأمير تستدعي الاشتراك معه، في الديانة الظاهرة عينها، على الإطلاق. لقد اكتسبت الوحدة السياسية، منذ ذلك الحين، طبيعة مغايرة للوحدة الدينية بفعل استجابتها لغاية أرضية وزمنية متمايزة عن غاية الكنيسة الروحية. ومع أن مبدأ الاتفاق بين الكنيسة والدولة قد ظل قائماً، فإن السلطة السياسية لم تعد تجد نفسها منجرّة بشكل آلي إلى جميع أنواع الصراع الديني. وإذا كانت قد احتفظت لنفسها بحق التدخل الردعي ضد المصلَحين المتمرّدين فقد كانت، في الوقت نفسه، مستعدة لمنح التسامح للمصلَحين الموالين من أجل ممارسة عبادتهم. أما ما كان يرسي التسامح على هذا النحو فهو استقلالية الدولة في مجالها، واختصاصها بمهمة مميزة تتمثّل في السهر على السلم الأهلي والخير الزمني العام.

يختلف هذا الموقف جذريّاً عن الطروحات «الإراستية» بإبقائه الدولة في مجالها الزمني الخاص بدل التمادي في الزعم بسيادة الأمير على الديانة. كما يختلف عن مواقف الأناباتيست والمعمدانيين بعدم وقوعه في الفصل الجذري بين الدولة والكنيسة. إنه يوطّد سيادة الدولة، لكنها سيادة تنسجم مع سياسة الوفاق والتعاون مع الكنيسة، بحيث يمكن لهاتين السيادتين عقد التحالفات دون الاعتداد بتسوية مشتركة لجميع قضاياهما الداخلية.

وبالإجمال، فإن هذه السياسة كانت تحسب حساباً للواقع الجديد الذي يميّز العصر الحديث عن العصر الوسيط، وهو: ظهور العظمات القومية. وليس ليجدينا

نفعاً إنكار بعض ما جرّه تطوّر القوميات الحديثة هذا من مخاطر، أولها التركيز المتزايد على علمنة الدولة. كما لا يسعنا، بالمقابل، أن نحكم بلاشرعية الكيانات الوطنية المستقلة قياساً بدول المسيحية القديمة التي فاقتها ارتباطاً بالكنيسة. فقد كتب ريشيليو عام 1616: «إن تنوّع المعتقدات لا يكفي لجعلنا من دول مختلفة، فإنّا، وإن كنا منقسمين في الإيمان، نبقى متحدين في الأمير الذي لا يوجد بين عباده كاثوليكي واحد من الغباء بحيث يفضّل في الشأن الحاكم إسبانيّاً على فرنسي هوغونو»[16].

* * *

أخيراً، ما المغازي التي تنطوي عليها تلك الحجج التي تفوق جدية كل ما تم تداوله في القرن السادس عشر في مجال تبرير التسامح؟ يذكّر برهان «الخير الأعظم» أن اللطف كثيراً ما يكون أجدى من القوّة في ردّ النفوس الضالة إلى جادّة الإيمان. إن براهين **الكتاب المقدس** تواجه بروح **الإنجيل** الجديدة عنف الطرق التي تأمر بها الشريعة القديمة، أي الصبر والمحبة المتبادلة واللجوء إلى السلاح الروحي واستبعاد كل الوسائل الجسدية. كما إنّ الاحتكام إلى الضمير يؤكّد لاجدوى الإكراه وسوء طبيعته إذا ما مسّ طوية الإنسان وانتهك قدسيّة الحياة الشخصية. أما بالنسبة إلى التمييز بين الكنيسة والدولة، فقد جاء التذكير به مرتبطاً بسياسة قمع لا هوادة فيها تهدد بتفجير الصراعات الدموية داخل الممالك العظيمة. لقد كانت تلك بداية ردّ فعل جدّية بأشكال مختلفة ضد استعمال القوة من أجل فرض الوحدة الدينية.

كانت الكنيسة الوسيطية قد وجدت لها في «الذراع الزمنية»، عوناً «فعّالاً» في صراعها ضد الهرطقة. وهي عين الدعامة الزمنية التي بات يلوح اليوم أن قيمتها هدف للطعن. وإذا كانت قد مكّنتها من تصفية الهرطقة الألبيجية في العصر الوسيط، فقد أثارت، بالمقابل، انتقادات لاذعة ومتواصلة ضد الممارسات الكيديّة بعدما ثبت في القرن السادس عشر أنها كانت، إلى جانب عجزها أمام الإصلاح، مصدر الاضطرابات الخطيرة والصراعات الدموية. كما أظهرت الخبرة الحديثة أن امتزاج الروحي بالسياسي قابل للارتداد على الكنيسة نفسها، فلا غروَ إذا راح الإصلاح بمعاونة الأمراء الذين باتوا إلى جانبه يلاحق أتباع روما كما لو

---

(16) Avenel, éd., *Lettres du cardinal de Richelieu*, t. I, p. 224.

انهم مجدّفون وعَبَدَةُ أوثان. أَفَلَمْ يكن من الأنسب، والحالة هذه، أن تعود طرق الكنيسة إلى صفاء بداياتها نوعاً ما؟ بل، ألم يكن من الأجدى للكنيسة أن تتنازل للدولة، لدواعٍ زمنية، عن سلطة القمع التي تقتضيها دعوتها الأرضية؟ لا شك في أن الكنيسة كانت ستفقد دعم مساعد «فعّال» بحسب أحكام البشر، لكنها كانت ستستعيد بعمل دؤوب ومحب الفاعلية الخاصة بملكوت الله.

يبدو أن فرنسا كانت، بعدما عانت الكثير من جرّاء الحروب الدينية، هي البلد الأكثر احتضاناً للتوجّهات الجديدة التي اتخذتها علاقة الدين والدولة، وقد بدت محدودة الأثر في كل ما عداها من البلدان، باستثناء بولونيا. ففي إيطاليا وإسبانيا اللذين لامسهما الإصلاح بصورة سطحية، لم يشعر أحد بالحاجة إلى إعادة النظر بالمواقف الوسيطية. كما إنّ ترسيم الحدود الفاصلة في ألمانيا وسويسرا ما بين دول كاثوليكية وأخرى بروتستانتية لم يشجّع على إطلاق نقاشات بعيدة المدى. لقد كان الإصلاح المنتصر في إنجلترا والمقاطعات المتحدة يرفض رفضاً قاطعاً تمييز قضيته عن قضية الدولة. لذا لا يسعنا الحديث عن ردّ فعل عام وشامل ضد استعمال القوة لغاية دينية في نهاية القرن السادس عشر. أما في أوروبا حيث اتصف هذا الطرح بمثل ما رأينا في سائر البلدان من فرادة عزم وإلحاح، فقد أوحت العلاقة بين الدين والدولة بكتابات بالغة الأهمية تتخطّى وفرة الاعتبارات فيها الأوضاع التاريخية، كما تخوّلها أن ترفد زمننا الحاضر بمعلومات قيّمة. إن سجالات عصر الإصلاح الكبرى هذه تستحق كل عناية مسيحيي الزمن الحاضر، ويخطىء من يظن أن قيمتها محض ظرفية.

الثبت التعريفي

آريوسية (Arianisme): تعليم أطلقه آريوس، في القرن الرابع، قائلاً إن الكلمة ليس إلهاً، بل خليقة ثانوية، خاضعة لله. أدانه المجمع النيقاوي عام 325، وهو أول مجمع مسكوني يُعقد في تاريخ الكنيسة.

إصلاح (Réforme): حركة تجدّدية إنجيلية، قامت في القرن السادس عشر مع مارتن لوثر وأدّت إلى نشوء كنائس عديدة منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية.

أنسنية (Humanisme): مذهب فكري تألّق في بداية عصر النهضة، يعتبر الشخص الإنساني غاية وقيمة في ذاته ويتميّز بالعودة إلى الينابيع اليونانية واللاتينية.

أوطيخية (Euthychianisme): بدعة دينية نادى بها أوطيخا، تقول بوحدة طبيعة المسيح، منكرة التساوي في الجوهر بين جسد المسيح وجسد الإنسان. أدانها مجمع خلقيدونية عام 451.

بيلاجية (Pélagianisme): بدعة نادى بها بيلاجيوس (360 ـ 420) تنكر الخطيئة الأصلية وتنفي عمل النعمة الإلهية، مشدّدة على أهمية الجهد البشري والإرادة الإنسانية وممارسة الفضيلة من أجل بلوغ الخلاص.

تحوّل الجوهري (Transsubstantiation): هو عملية التقديس التي يتحوّل خلالها الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه.

تعليم السياسيين (Doctrine des politiques): نادى السياسيون المتحرّرون من كل قيد ديني، في كل من فرنسا والبلاد الواطئة، بسيادة الدولة على كل الشؤون الحياتية، دنيوية كانت أم دينية، كما طالبوا بالحرية الدينية لجميع المواطنين دونما

تمييز، لكنهم قصَروا اهتمامهم على المصالح الدنيوية للدولة متجاهلين كل ما له علاقة بالدين والآخرة والخلاص الأبدي.

تواجد الجوهري (Consubstantiation): نظرية هرطوقية تقول إن جوهر الخبز وجوهر الخمر يتواجدان بعد التحوّل الجوهري مع جسد المسيح ودمه.

ثالوث أقدس (La Sainte Trinité): عقيدة مسيحية تقول إن الله واحد في ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر، ومتمايزة على غير انقسام ولا تجزؤ.

جِرم (Excommunication): عقوبة كنسية تأديبية يفصل بها عن الجماعة مُعمّدٌ متغيّب عن مشاركة المؤمنين.

حق في القدسيات (Jus circa sacra): حق الملوك والأمراء في حماية الديانة التي كانوا يعتنقونها والتدخل في شؤونها.

درجات الكهنوت (Les Ordres): الكهنوت هو أحد أسرار الكنيسة السبعة، يمنح كاملاً للأسقف ويمنح بالاشتراك للكاهن والشماس. أما الدرجات الصغرى فإن عددها يختلف باختلاف الكنائسن وأهمها: القارئ والمرتّل والشدياق.

ذبائح الأوثان (Idolothytes): ذبائح تقدّم إلى الآلهة الوثنية ثم تُباع لحومها في الأسواق. وقد كان المسيحيون من أصل يهودي يرفضون أكلها لاعتبارها مدنسة، مما ولّد بلبلة بين المسيحيين الذين هم من أصل يهودي والمسيحيين الذين هم من أصل وثني، إلى أن تدخّل بولس وحسم الأمر في رسالته الأولى إلى أهل قورنثس، قائلاً: «كلوا من اللحم كلّ ما يُباع في السوق... كلوا من كل ما يُقدّم لكم» (الأصحاح 10، الآية 25).

صابيلية (Sabellianisme): مذهب لاهوتي قديم، تبنّاه صابيليوس في منتصف القرن الثالث، ينكر التمايز بين الأقانيم الثلاثة ويقول: إن الآب والإبن ليسا سوى شكلين مختلفين لظهور الإله الواحد.

ظاهرية (Docétisme): تعليم ينكر حقيقة التجسّد فلا ينسب إلى المسيح إلا ظواهر بشرية.

غاليكانية (Gallicanisme): مذهب لاهوتي وسياسي يقول باستقلال الكنيسة الوطنية عن الكرسي الروماني.

فرق اليهودية (Sectes juives): أهمُّها: **الفريسية** التي تحافظ على دقائق الشريعة وتتباهى بالتقوى، **والقبْلانية**، وهي نزعة تفسيرية وحركة روحية تقوم على تفسير باطني للكتاب المقدس، **والأسّينية**، وهي فرقة طهورية متشدّدة عاصرت المسيح، وكان أعضاؤها يعيشون في مغاور البحر الميت في جماعات ترويضية، **والصدّوقية** التي تنكر وجود الملائكة والأرواح وقيامة الموتى وخلود النفس.

فولغاتا (La Vulgate): هي الترجمة اللاتينية التي لاتزال مستعملة لنصّ الكتاب المقدس. وضعها القديس أيرونيموس بين عامي 382 -405، ولم تُعِد فيها الكنيسة النظر إلا عام 1979 بإيعاز من المجمع الفاتيكاني الثاني.

قاعدة الذهبية (Règle d'or): قاعدة تنص على ضرورة **المعاملة بالمثل**، وقد أوجزها السيد المسيح بقوله: «كل ما أردتم أن يفعل الناس لكم إفعلوه أنتم لهم : هذه هي الشريعة والأنبياء» (متى، الإصحاح 7، الآية 12).

كلبية (Cynisme): مذهب فلسفي يحتقر الأعراف والتقاليد، ويحتكم إلى العقل والطبيعة.

لاأدرية (Agnosticisme): مذهب يقرّ بعجز العقل على فهم الحقائق الفوقطبيعية

لولاردية (Lollardisme): بدعة راجت في إنجلترا إبّان القرون الوسطى، كان أصحابها يلجأون إلى الدندنة في صلواتهم تمويهاً لعقائدهم الهرطوقية.

مجمع مسكوني (Concile oeucuménique): جمعية تضم جميع أساقفة العالم، **يدعو** إليها البابا **ويترأسها** بشخصه هو أو من ينتدبه لذلك، ثمّ **يوافق على** أعمالها ومقرّراتها.

محكمة التفتيش (Inquisition): محكمة دينية مسيحية أنشئت في الغرب إبّان القرن الثالث عشر، بهدف ملاحقة ومعاقبة الخارجين عن الدين المسيحي باعتبارهم خارجين على نظام المجتمع والدولة. وكثيراً ما انطبعت أحكامها بالقسوة والظلم.

ملك منتخِب (Prince électeur): هو كل أمير أو ملك يحق له انتخاب الإمبراطور.

نظام أسقفي (Piscopalismeé): نظام إداري يفرض أن البنية الأسقفية بحيث يكون الأسقف هو صاحب السلطة على أبرشيته.

نظام جمهوري (Congrégationalisme): نظام يفرض أن تكون جماعة المؤمنين المحليّة هي صاحبة السلطة الكنسية تحت المسيح.

نظام مشيخي (Presbytérianisme): نظام يعهد بالسلطة الكنسية إلى عمل السينودسات، وهي مجالس مؤلفة من علمانيين ورعاة ينتخبهم المؤمنون، تنعقد على مستوى الرعية (السينودس الرعوي) والإقليم والوطن والعالم.

ثبت المصطلحات

أبرشية	Diocèse
أبيونيّون	Ebionites
أُتراكية	Utraquisme
احتمالية/ العمل بالرأي المحتمل	Probabilisme
اختيار سابق (كالفن)	Prédestination
أخيريّة	Prédestination
أرمينية	Arminianisme
أرمينيون	Arminiens
آريوسية	Arianisme
استنارة	Illumination
إسمانية	Nominalisme
أسّينية	Essénisme
إشراقية	Illuminisme
أصدقاء البيت	Familistes
إصلاح	Réforme
إصلاح مُقابل	Contre-réforme
أعمال الرسل	Actes des apôtres
إفخارستيا	Eucharistie
اقتداء بالمسيح	Imitation de Jésus-Christ

Particularisme	إقليمية
Clergé	إكليروس
Albigeois	ألبيجيون
Athéisme	إلحاد
Inspiration	إلهام
Fidélité	أمانة
Conformisme	امتثال
Interim	إنابة (قانون مؤقت وضعه شارلكان)
Procession	انبثاق
Sacrilège	انتهاك حُرْمة
Humaniste	أنسني
Humanisme	أنسنية
Anglicanisme	أنجليكانية
Conversion	اهتداء
Pamphlet	أهجية/ هجائية
Eutychianisme	أوطيخية
Augsbourg (Confession d')	أوغسبورغ (شهادة إيمان -)
Irénisme	إيرينية/ سلامية
Icône	إيقونة
Foi	إيمان
(Pape	بابا/ لقب أسقف روما
Papauté	بابويّة
Hérésie	بدْعة
Padouans	بدْوانيون
Protestantisme	بروتستانتية
Frères Bohomiens	بوهيميون (الإخوة الـ)
Pélagianisme	بيلاجية

Pénitent	تائب/ نادم
Le Taciturne	تاسيتورن (الصموت) (لقب غيوم أمير أورانج)
Déisme	تأليه/ تأليهية
Justification	تبرير
Deutéronome	تثنية الاشتراع
Anabaptisme	تجديدية العماد
Anabaptistes	تجديديو العماد (أناباتيست)
Blasphème	تجديف/ شتم اسم الله
Iconoclasme	تحطيم الأيقونات
Transsubtantiation	تحوّل الجوهري
Dessein de Dieu	تدبير إلـهي
Trente	ترانتو
Intégrisme	تزمّتيّة
Confusionisme	تشويشية
Cathéchèse	تعليم مسيحي
Exégèse	تفسير/ شرح الكتاب المقدس
Consécration	تقديس
Tradition	تقليد/ التراث
Piétisme	تقويّة
Syncrétisme	تلفيقية
Uniformité	تماثل
Consubstantiation	تواجد جوهري
Teutonique	توتوني (سكان جرمانيا الشمالية)
Thomisme	توماوية
Collatéralité	ثنائية التساكنية/ الـ «التحاذي»
Théocratie	ثيوقراطية
Apostat	جاحد

Apostasie	جُحود
Appocaliptique	جليّاني/ رؤيوي
Congregationaliste	جمهوري
Congregationalisme	جمهورية
Gomarisme	جومرية
Pontificat	حبرية
Excommunier	حَرم
Excommunication	حِرْم
Moisson	حَصاد
Présence réelle	حضور حقيقي
Absolution	حلة
Ministre	خادم
Ministère	خدمة الأسرار والكلمة
Salut	خلاص/ البلوغ إلى السعادة الأبدية
Davidisme	داودية
Ordres	دَرَجات الكهنوت
Libelle	دفوعة/ نشرة دفاعية
Dauphinois	دوفيني
Donatisme	دوناطية
Curie romaine	ديوان الروماني أو البابوي
Diète	دييت/ مجلس
Subjectivisme	ذاتانية
Idolothyte	ذبائح الأوثان
Sacrifice	ذبيحة/ ذبيحة القداس
Provincial	رئيس إقليمي
Pasteur	راعٍ
Epître	رسالة

Pastorales / Épîtres	رعائية
Saint-Esprit	روح القُدُس/ الأقنوم الثالث من الثالوث الإلـهي
Rhénanie	رينانيا/ قاطعة نهر الرين
Libertinage	زندقة/ تحرّر/ تفلّت خُلُقي
Visites ecclésiastiques	زيارات كنسية لتفقد الأمكنة ومراقبة تنفيذ القوانين
Nonce	سفير بابوي
Silésien	سيليزي/ من مقاطعة سيليزيا
Synode	سينودوس
Glose ordinaire	شرح شائع للكتاب المقدّس
Loi	شريعة/ قانون
Loi salique	شريعة ساليّة (شريعة قديمة عند شعوب الفرنجة الوثنية)
Culte	شعائر دينية/ تقديم السجود لله والإكرام للقديسين/ عبادة
Panoplie	شكة
Confession de foi	شهادة إيمان
Sabellianisme	صابيلية
Quakers	صاحبيون
Sadducéisme	صدّوقية
Erreur	ضلال/ مخالفة الحقائق الإيمانية
Puritanisme	طهوريّة
Puritains	طهوريون
Tite	طيطس (تلميذ بولس)
Timothée	طيموتاوس (تلميذ بولس)
Docétisme	ظاهريّة
Épiphanie	ظهور
Idolâtre	عابد أوثان
Chrétienté	عالم مسيحي
Idolâtrie	عبادة الأوثان

Laïc	علماني
Nouveau Testament	العهد الجديد
Ancien Testament	العهد القديم
Gallican	غاليكاني
Gallicanisme	غاليكانية
Gnosticisme	غنوصيّة
Zèle	غيرة
Individualisme	فردانية
Secte	فرقة/ بدعة
Pharisaïsme	فريسيّة
Vaudois	فلديون
Vulgate	فولغاتا
Philippique	فيليبية
Délégué apostolique	قاصد رسولي/ مُرسل الكرسي الرسولي
Kabbale	قبلانيّة
Messe	قداس
Sainteté	قداسة
Césaropapisme	قيصرية البابوية
Cathares	كَاتار/ الأنقياء
Impie	كافر
Calvinisme	كالفينية/ مذهب كالفن
Catéchisme	كتاب تعليم مسيحي
Abjurer	كَفَرَ
Impiété	كُفر/ لامبالاة بالله وشريعته والسعي لسعادة أرضية على حساب القريب
Cyniques	كلبيون
Agnosticisme	لاأدرية
Théologie	لاهوت/ علم المسائل الدينية

Théologien	لاهوتي/ معلّم في اللاهوت
Luthérien	لوثري/ عضو في المذهب اللوثري
Luthérianisme	لوثرية/ مذهب لوثر
Saint Luc	لوقا (القديس) (كاتب الإنجيل الثالث وكتاب أعمال الرسل)
Lollard	لولار (المدندن أو المرنم بصوت خافت لصلوات هرطوقية)
Lollardisme	لولاردية
Libéralisme	ليبرالية
Institution chrétienne	مؤسسة مسيحية/ أسس مسيحية
Margrave	مارغراف/ حاكم مقاطعة
Manichéisme	مانوية/ مذهب ماني
Evangélisateur	مُبشّر
Dévot	مُتديّن/ ورع
Intégriste	مُتزمّت/ متشدّد
Saint Matthieu	متى، الرسول
Illuminé	متصاوف
Parabole	مَثَل
Sheol	مثوى الأموات
Concile de Trente	مجمع ترانتو (مجمع تريدنتيني)
général Concile	مجمع عام
Excommunié	محروم
Iconoclaste	مُحطّم الإيقونات
Officialité	محكمة أسقفية
Inquisition	محكمة التفتيش
Prédestiné	مختار
Apologistes (Pères)	مدافعون (آباء)
Scolastique	مدرسي/ سكولاستي
Autorités	مرجعيات/ سلطات مرجعية

Marc Saint	مرقس (القديس)
Antéchrist	مسيح دجال/ خصم المسيح وهادم للدين
Communion dans la foi	مشاركة في الإيمان
Cas de conscience	مشكلة ضمير
Presbytérien	مَشيخي
Réformé	مُصلَح/ دلّ عادة على المنتمين إلى الكالفينية
Réformateurs	مُصلِحون/ روّاد الإصلاح وأشهرهم لوثر وكالفن
Pénitentier	معرّف بابوي له تأثير كبير في محكمة التفتيش
Athée	مُلحد/ ناكر وجود الله
Placards	ملصقات
Docteur de l'église	مَلفان الكنيسة أو دكتور
Remontrants	منبّهون/ الأرمينيون
Electeur	منتخب
Moraves (les Frères -)	مورافيون (الإخوة الـ)
Légat	موفد بابوي
Monophicisme	مونوفيزيّة
Latitudinarisme	ميوعية
Nantes (Edit de -)	نانت (قرار)
Impurté	نجاسة/ دنس
Voeux religieux	نذور الرهبانية
Episcopalisme	نظام أسقفي
Congrégationalisme	نظام جمهوري
Presbytérianisme	نظام مشيخي
Novatianisme	نوفاطيّة
Hérétique	هرطوقي/ صاحب بدعة/ رافض حقائق عقائدية
Hussites	هوسّيون
Prédicateur	واعظ

Unité de Dieu	وحدانية الله
Unitarianisme	وحداوية
Unitariens	وحْداويون
Révélation	وحي/ كشف الله عن ذاته وتدبيره الإلهي للبشر
Médiateur	وَسيط
Juridiction	ولاية
Saint Jean l'apôtre	يوحنا الرسول/ واضع الإنجيل الرابع

المراجع

1 ـ العربية

كتب

الكتاب المقدس: العهد القديم والجديد. ط 5. بيروت: دار المشرق، 1999.

2 ـ الأجنبية

Books

Aconcio, Giacomo. *De Methodo e opuscoli religiosi e filosofici.* Firenze: Vallecchi, 1944.

Acontius, Jacobus. *De metoso e opuscoli religiosi e filosofici. A cura di Giorgio radetti.* Firenze: [n. pb.], 1944. ([Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano; vol. 6])

———. *Les Ruzes de Satan.* Recueillies et comprises en huit livres. Delf: [s. n.], 1611.

———. ———. Basle: P. Perne, 1565.

Acta Pacificationis quæ coram Sac. Cæ sareæ Maiestatis commissarijs, inter Seren. Regis Hispaniarum & Principis Mathiæ Archiducis Austriæ, Gubernatoris, and c. Ordinumque Belgii legatos, Coloniæ habita sunt. Ex Officina C. Plantini: Antuerpiae, 1580.

Acts of the Privy Council of England. London: H. M. Stationery Office, 1890-1895.

Alberi, E. *Relazioni degli ambasciadori veneti.* Florence: [n. pb.], 1841.

Albert-Buisson, François. *Le Chancelier Antoine Duprat.* Préf. de Germain-Martin. [Paris]: Hachette, [1935].

Albion, Gordon. *Charles I and the Court of Rome: A Study in 17th Century*

Diplomacy. [Louvain]: Burns Oates and Washbourne, 1935.

Alès, Adhémar d'. *L'Edit de Calliste: Etude sur les origines de la pénitence chrétienne*. Paris: G. Beauchesne, 1914.

———. *Priscillien et l'Espagne chrétienne au IVe* siècle. Paris: Beauchesne, 1936.

———. *Théologie de Saint Cyprien*. Paris: Impr. Firmin-Didot et cie, 1922.

Allen, William. *An Admonition to the Nobility and People of England and Ireland: Concerning the Present Warres Made for the Execution of his Holines Sentence*. Anvers: [n. pb.], 1588.

———. *Duo edicta Elisabethae reginae contra sacerdote*. Trèves: [n. pb.], 1583.

———. *English Political Thought, (1603-1660)*. London: Methuen; Norwich: Jarrold and Sons, 1938.

———. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. 3th Ed. London: [Methuen], 1951.

———. *A True, Sincere and Modest Defense of English Catholics*. London: [n. pb.], 1914.

Althusius, Johannes. *Politica Methodice Digesta*. With An Introduction by C. J. Friedrich. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.

Ames, Russell. *Citizen Thomas More and his Utopia*. Princeton: Princeton University Press, 1949.

Amphoux, Henri. *Michel de L'Hôspital et la liberté de conscience au XVIe siècle*. Paris: Librairie Fischbacher, 1900.

Anagnine, Eugenio. *Pico della Mirandola, sincretismo religioso-filosofico*. Bari: G. Laterza e figli, 1937. (Biblioteca di cultura moderna; 304)

Anchel, Robert. *Hommes d'état*. Publié sous la direction de A. B. Duff et F. Galy. Paris: [s. n.], 1937.

———. *Michel de l'Hospital*.

The Ancient Bounds. London: [Matthew Simmons] for Henry Overton, 1645.

Anquez, Léonce. *Histoire des assemblées politiques des réformés de France (1573-1622)*. Paris: [s. n.], 1859.

An Answere to Master Cartwright. Londres: [n. pb.], 1585.

Antidote, ou, contrepoison contre les conseils sanguinaires et envenimés de Philippe de Marnix, sr de Sainte-Aldegonde. [s. l.: s. n.], 1598.

Apologie ou défense des catholiques unis les uns avec les autres contre les impostures des catholiques associés à ceux de la prétendue religion. [s. l.: s. n.], 1586.

Apologia. *Een christelycke ende billycke verantwoordinge Caspari Coolhaessen*. [n. p.: n. pb.], 1580.

In Apologiam Confessionis Christophori ducis Wittenbergensis. Francfort: [n. pb.], 1555.

Apologie de Guillaume de Nassau. Justification du Taciturne, de 1568; Correspondances précédé d'une introduction par A. Lacroix. Bruxelles; Leipzig: [n. pb.], 1858.

Arbaleste, Charlotte. *Mémoires de Madame de Mornay.* Paris: Vve de J. Renouard, 1868-1869. 2 vols.

De Archilisticheden des Satans. La Haye: [n. pb.], 1611.

Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau. Recueil publié par M. G. Groen van Prinsterer. Leyde: [s. n.], 1835-1915. 25 vols.

Arminius, Jacques. *Opera theologica.* Leyden: [Lugduni Batavorum], 1629.

Arquillière, Henri-Xavier. *L'Augustinisme politique: Essai sur la formation des théories du moyen âge.* Paris: J. Vrin, 1934. (L'Eglise et l'état au moyen âge; 2)

Articles de l'union faicte par M. le maréchal Damville avec ceux de la religion réformée. [s. l.: s. n.], 1575.

Artigny, Antoine d'. *Nouveaux mémoires d'histoire, de critique et de littérature.* Paris: [s. n.], 1749. 7 vols.

Ascoli, Georges. *La Grande-Bretagne devant l'opinion française depuis la guerre de cent ans jusqu'à la fin du XVIe siècle.* Paris: [s. n.], 1927; 1930. 3 vols. ([Travaux et mémoires de l'université de Lille. Droit-lettres. Nouvelle série; fasc. 11, 13])

Athanase. *Historia arianorum.*

Athénagore. *Supplique au sujet des chrétiens.* Introduction et traduction de Gustave Bardy. Paris: Editions du Cerf, 1943. (Sources chrétiennes; no. 3)

Atkinson, Geoffroy. *Les Nouveaux horizons de la renaissance francaise.* Paris: E. Droz, 1935.

Aubenas, Roger et Robert Ricard. *L'Eglise et la renaissance (1449-1517).* Paris: [s. n.], 1951. (Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours; t. 15)

Aubigné, Théodore Agrippa d'. *Histoire universelle.* Edition publiée par le baron A. de Ruble. Paris: [s. n.], 1886-1909. 10 tomes.

Augustin (Saint). *Contra Faustum.*

Aureolus, Petrus. *In II Libro Sententiarum.* Rome: [s. n.], 1605.

Auvray, Lucien (éd.). *Registre de Grégoire.*

Avertissement aux évangéliques et avis aux catholiques. Cracovie: [s. n.], 1592.

Avertissements aux rois et aux princes pour le traité de la paix; et le sujet de la mort du roi de la Grande-Bretagne. Paris: Ve A. Musnier, 1649.

Bacon, Francis. [*The Works of F. B.*]. Londres: [n. pb.], 1824.

Bainton, Roland Herbert. *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del cinquecento, 1487-1563.* Firenze: [n. pb.], 1940.

——— [et al.]. *«Castellioniana»: Quatre études sur Sébastien Castellion et l'idée*

de la tolérance. Leiden: E. J. Brill, 1951.

———. *David Joris, Wiedertüfer und Kümpfer für Tolerenz im 16. Iahrhundert*. Leipzig: [n. pb.], 1937.

———. *Michel Servet, hérétique et martyr*. Genève: E. Droz, 1953. (Travaux d'humanisme et renaissance; 6)

———. *The Travail of Religious Liberty; Nine Biographical Studies*. Philadelphia: Westminster Press, [1951].

Barbaro, Marc' Antonio. *Despatches of Michele Suriano and Marc' Antonio Barbaro*. Edited for the Huguenot Society of London by Sir Henry Layard. Lymington: C. T. King, 1891.

Bardy, Gustave. *L'Eglise et les derniers romains*. [Paris]: R. Laffont, 1948. (Bibliothèque chrétienne d'histoire)

Bataillon, Marcel. *Erasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*. Paris: E. Droz, 1937.

Bates, M. Searle. *Religious Liberty: An Enquiry*. New York: International Missionary Council, 1945.

Batiffol, Pierre. *La Paix constantinienne et le catholicisme*. Paris: J. Gabalda, 1914.

Battaglia, F. *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medioevo*. Florence: Le Monnier, 1928 (Studi filosofici. Nuova serie; IV)

Bax, E. Belfort. *Rise and Fall of the Anabaptists*. London: [n. pb.], 1913.

Bay, Michel de. *Opera*. Coloniae Agrippinae: sumptibus B. ab Egmont, 1696.

Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 5^{e} éd. Amsterdam: [s. n.], 1740. 4 tomes.

Becanus, Martin. *Opera omnia*. Mayence: [n. pb.], 1649. 2 vols.

Becker, Bruno (éd.). *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1953.

———. *Bronnen tot de kennis van het leven en de werken van D. V. Coornhert*. Gravenhage: [M. Nijhoff], 1928.

Becker, Henri. *Un Humaniste au XVIe siècle. Louis le roy de coutances*. Paris: Lecène; oudin et cie, 1896.

Bekinsau, John. *De supreme et absolute Regis imperio = The Supreme and Absolute Jurisdiction of the king*. [n. p.]: [n. pb.], 1546.

Belloy, Pierre de. *Apologie catholique contre les libelles*. Publiées par les ligués perturbateurs du repos du royaume de France. [s. l]: [s.n.], 1585.

Beloy, Pierre de. *Conférence des édits de pacification*. Paris: P. L'Heuillier et J. Mettayer, 1600.

Belperron, Pierre. *La Croisade contre les albigeois et l'union du languedoc à la france*. Paris: Plon, 1942.

Bender, Harold S. *Conrad Grebel (c. 1498-1526), The Founder of the Swiss Brethren Sometimes Called Anabaptists*. Goshen, IN: Mennonite Historical Society, 1950.

——— and J. Horsch. *Menno Simons Life and Writings. A quadricentinnal Tribute*. Scottdale: [n. pb.], 1944.

Benoist, Elie. *Histoire de l'édit de Nantes*. Delft: [s. n.], 1693. 5 vols.

Berga, A. *Un Prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612): Etude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonaise*. Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1916.

Bernard (Saint). *Ad gentem Anglorum*.

Bertrand-Barraud, Daniel. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne*. Paris: Libr. philosophique J. Vrin, 1924.

Bèze, Théodore de. *Ad Francisci Balduini apostatae Ecebolii convicia responsio*. [Genève: n. pb.], 1563.

———. *Confessio christianae fidei, et ejusdem collatio cum papisticis haeresibus*. Genève: ex typographia J. Bonae Fidei, 1560.

———. *Du Droit des magistrats sur leurs sujets*. [s. l.: s. n.], 1574.

———. *Epistolorum theologicarum liber unus*. Genève: [n. pb.], 1573.

———. *Histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France*. Avec Commentaire par feu G. Baum et éd. par Cunitz. Paris: [s. n.], 1883.

———. *De Hoereticis a Ciuili Magistratu puniendis Libellus, aduersus Martini Bellii farraginem, et nouorum academicorum sectam = Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques*. Genève: [R. Estienne], 1554.

———. *Tractatus pius et moderatus de vera excommunicatione*. London; Genève: [n. pb.], 1590.

———. ———. [n. pb.], 1573.

———. *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques*. Genève: [s. n.], 1560.

Bie, J. P. de et M. J. Loosjes (éds). *Biographish woodenboeck van protestantsche godgeleerden in Nederlanden*. La Haye: n. pb.], 1910-.

La Bible nouvellement translatée. Bâle: [s. n.], 1555.

Bidenbach, F. *Consiliorum Theologorum Decas III*. Fancfort: [n. pb.], 1611.

Bidez, Joseph. *La Vie de l'empereur Julien*. Paris: Les Belles letters, 1930.

Black, J. B. *The Reign of Elisabeth (1558-1603)*. Oxford: [n. pb.], 1936.

Blok, Petrus Johannes. *Geschiedenis van het Nederlandsche volk*. Leiden: A. W. Sijthoff, [1923-1926]. 4 vols.

Bodin, Jean. *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*. Texte établi, traduit et publié par Pierre Mesnard. Paris: Presses universitaires de France, 1951.

———. *De La République*. Paris: chez la Vve Quillau, 1756.

———. *Les Six livres de la république*. Paris: J. du Puys, 1577.

Boehme, Jacob. *Mysterium magnum*. Paris: Aubier, 1945. 2 vols. (Bibliothèque philosophique)

———. *Werke*. Ed. Schiebler. Leipzig: [s. n.], 1831-1847. 7 vols.-

Bohatec, J. *Calvins Lehre von Staat un Kirche*. Breslau: [n. pb.], 1937.

Böhmer, H. *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI und XII Iahrhundert*. Leipzig: [n. pb.], 1899.

———. *Urkunden zur Geschischte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer*. Bonn: [n. pb.], 1910.

Boissier, Gaston (éd). *La Fin du paganisme*.

Bonet-Maury, Gaston. *La Liberté de conscience en France depuis l'édit de Nantes jusqu'à la séparation* (1598-1905). 2e éd. Paris: F. Alcan, 1909.

Bonger, H. *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volkertszoon Coornhert*. Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1954.

Bonin, B. Von. *Die praktische Bedeutung des Jus reformandi*. Stuttgart: [n. pb.], 1902.

Bonnard, Auguste. *Thomas Eraste 1524-1583 et la discipline ecclésiastique*. Lausanne: [s. n.], 1894.

Bonnard, G. *La Controverse de Martin Marprelate, (1588-1590)*. Episode de l'histoire littéraire du puritanisme sous Elizabeth. Genève: A. Jullien, 1916.

———. *Opera*. Tübingen: Gruppenbach, 1576-1590. 8 vols.

Bonsirven, Joseph. *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ: Sa Théologie*. 2e éd. Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1934-1935. 2 vols. (Bibliothèque de théologie historique)

Vol. 1: *La Théologie dogmatique*.

Vol. 2: *Théologie morale, vie morale et religieuse*.

Bornkamm, Heinrich. *Luther und Böhme*. Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1925. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 2)

———. *Luthers geistige Welt*. [2. Aufl]. Gütersloh: C. Bertelsmann, [1953].

———. *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1952. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; 169, II)

Bossert, Gustav. *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*. Leipzig: [n. pb.], 1930.

Bd. 1: *Herzogtum Württemberg*.

Bossuet, Jacques Bénigne. *Oeuvres complètes*. Ed. par Lachat.

Boüard, M. de. *Sixte-Quint, Henri IV et la ligue. La Légation du cardinal Caetani (1589-1590)*. Bordeaux: [s. n.], 1932.

Bourilly, V. L. *Guillaume Du Bellay, seigneur de Langey, (1491-1543)*. Paris: [s. n.], 1905.

Bourne, Edward Christopher Eugene. *The Anglicanism of William Laud.* [n. p.]: S. P. C. K., 1947.

Bouvet, J. *Saint Augustin et la répression de l'erreur religieuse*. Mâcon : [n. pb.], 1918.

Brandi, Karl. *Charles-Quint (1500-1558)*. Traduit de l'allemand par Guy de Budé. Paris: Payot, 1939.

Brandt, Geeraert. *Historie der reformatie en andere kerkelyke geschiedenissen in en ontrent de Nederlanden*. Amsterdam: J. Rieuwertsz, 1674-1677.

———. *The History of the Reformation and other Ecclesiastical Transactions in and About the Low-Countries*. London: T. Childe, 1720-1723. 4 vols.

Brantôme. *Oeuvres complètes*. Ed. Par Mérimée et L. Lacour. Paris: [s. n.], 1876.

Brants, Victor. *Recueil des ordonnances des Pays-Bas*. Bruxelles: [Impr. de J. Goemaere, 1912].

Bréhier, Emile. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'alexandrie*. Paris: [s. n.], 1908.

Brentii Opera. Tübingen: [n. pb.], 1576-1590.

Brenz, Johannes. *Anecdota Brentiana*. Gesammelt und herausgegeben von Dr. Th. Pressel. Tübingen: [n. pb.], 1868.

———. *An Magistratus Posit Occidere Anabaptistus?*. [n. p: n. pb.], 1528.

Brès, Guy de. *Le Baston de la foy chrétienne propre à rembarrer les ennemis de l'évangile*. Lyon: [s. n.], 1555; 1565.

———. *Racine, source et fondement des anabaptistes ou rebaptisez de nostre temps*. [s. l.]: A. Clémence, 1565.

Brief discours envoyé au roy Philippe nostre sire et souverain seigneur, pour le bien et profit de sa majesté et singulièrement de ses Pays-Bas: Auquel est montré le moyen qu'il faudrait tenir pour obvier aux troubles et émotions pour le faict de la religion et extirper les sectes et hérésies pullulantes en ses dicts pays [s. 1.: s. n.], 1566.

Brodrick, James. *Origines et expansion des jésuites*. Traduit par J. Boulangé; préface de Michel Riquet. Paris: Sfelt, 1950. 2 vols.

———. *Saint Peter Canisius*. London: Sheed and Ward, 1935.

Brom, G. and A. H. L. Hensen. *Romeinsche Bronnen voor kerkelijkstaatkundigen toestand der Nederlanden in de 16^e eeuw*. La Haye: [n. pb.], 1922.

Brons, A. *Ursprung, Entwickelung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten*. Norden: [n. pb.], 1884.

Browne, Robert. *A Book which Sheweth the Life and Manners of the True Christians*. [n. p.]: [n. pb.], 1582.

———. *A Treatise of Reformation without Tarrying for Anie*. [n. p.: n. pb.], 1582.

——— and Robert Harrisson. *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*. Ed. by A. Peel and L. Carson. London: [n. pb.], 1953.

Bucer, Martin. *Du Règne de Jésus-Christ*. Paris: Wendel, 1954.

———. *De Regno Christi Jesu*. Basileae: per J. Oporinum, 1557.

Budé, Eugène de. *Vie de Guillaume Budé: Fondateur du collège de France (1467-1540)*. Paris: E. Perrin, 1884.

Budé, Guillaume. *Omnia opera Gulielmi Budaei*. Bâle: [n. pb.], 1557.

Bühler, Eduard. *Nikolaus Zurkinden von Bern, 1506-1588. Ein Lebensbild aus dem Jahrhundert der Reformation*. Zürich: [Beer], 1911; 1912.

Buisson, Albert. *Michel de l'Hospital*. Paris: Hachette, 1950.

Buisson, Ferdinand. *Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre: Etude sur les origines du protestantisme libéral français*. Paris: Hachette, 1892. 2 vols.

Bullarium Romanum. Turin: [n. pb.], 1857-.

Burkard, François. *Pseudonyme de André Erstenberger, De Autonoma, das ist von Freystellung mehrerley Religion und Glauben*. 3th Ed. Munich: [n. pb.], 1602.

Burman, Pierre (éd.). *Analecta belgica*. Leyde: [n. pb.], 1772.

Burnet, G. *History of the Reformation on the Church of England*. Ed. by N. Pocock. Oxford: [n. pb.], 1865.

Burr, George Lincoln. *Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr*. New York: Century Co., 1931.

Burrage, Champlin. *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550-1641)*. Cambridge: The University Press, 1912. 2 tomes.

T. 1: *History and Criticism*.

T. 2: *Illustrative Documents*.

Busson, Henri. *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la renaissance (1533-1601)*. Paris: Libr. Letouzey et ané, 1920. ([Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France])

Bütler, Robert. *Nationales und universales Denken im Werke Etienne Pasquiers*. Basel: Helbing and Lichtenhahn, 1948.

Cabos, Alban. *L'Apologie de la Saint-Barthélemy*. Paris: Edouard Champion, 1922.

Calvin, Jean. *Déclaration pour maintenir la vraye foy que tiennent tous chrestiens de la trinité des personnes en un seul dieu contre les erreurs détestables de Michel Servet, où il est aussi monstré, qu'il est licite de punir les hérétiques,*

et qu'à bon droict ce meschant a esté exécuté par justice en la ville de Genève. Genève: J. Crespin, 1554.

———. *Opera*.

Camden, William. [*Annales or the History of Elisabeth*]. Londres: [Impr. de R. Field, 1625].

Camerarius, Philippe. *Horae subcisivae seu Meditationes historicae*. Frankfurt: [n. pb.], 1591.

Camm, Dom Bede. *Lives of the English Martyrs*. 2nd Ed. London: [n. pb.], 1914.

Canisius, Peter. *Epistulae et Acta*. Edited by Otto Braunsberger. Freiburg: Herder, 1896-1923. 8 vols.

———. *Méditation historiques*. Lyon: [s. n.], 1610.

Cantimori, Delio. *Eretici italiani del Cinquecento*. Firenze: G. C. Sansoni, 1939.

——— et E. Feist. *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*. Roma: Reale accademia d'Italia, 1937. (Reale accademia d'Italia. Studi e documenti; 7)

Cantu, César. *Les Hérétiques d'Italie*. Paris: [s. n.], 1869.

Capéran, Louis. *Le Problème du salut des infidèles: Essai historique*. Paris: [s. n.], 1934. 2 vols.

Capito, Wolfgang Fabricius. *Responsio de Missa: Matrimonio et iure Magistratus in Religionem*. Argentorati: Per V. Rihelium, 1537.

Carrière, Victor. *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*. Paris: P. Letouzey et ané, 1940-[1934]. 3 tomes en 3 vols.

Cartwright, Thomas. *A Reply to an Answere Made of M. Doctor Whitgifte Againste the Admonition to the Parliament*. [n. p]: [n. pb], 1573.

———. *The Rest of the Second Reply Against M. D. Whitgiftes Second Answer*. [n. p.]: [n. pb.], 1577.

———. *The Second Reply Against M. Doctor Whitgiftes Second Answer*. [n. p.]: [n. pb.], 1575.

Cardauns, Ludwig. *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542*. Rom: Loescher, 1910. (Bibliothek des kgl. preussischen historischen Institute in Rom; 5)

Carlyle, A. J. *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. London: [W. Blackwood and Sons], 1932.

Carrière, Victor. *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*. Paris: Letouzey et Ané, [1934-1940]. 3 tomes. (Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France)

T. 1: *Les Sources manuscrites*.

T. 2: *L'Histoire locale à travers les âges*.

T. 3: *Questions d'histoire générale à développer dans le cadre régional ou diocésain.*

Cartwright, Thomas. *A Directory of Church-Government.* London: [n. pb.], 1644.

Casaubon, Isaac. *Isaaci Casauboni de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI, ad cardinalis Baronii Prolegomena in Annales et primam eorum partem.* Londini: ex off. Nortoniana; apud J. Billium, 1614.

Cassander, Georgius. *Opera quae reperiri potuerunt omnia.* Parisiis: apud H. Drouart, 1616.

Cassandre. *Opera omnia.* Paris: [s. n.], 1616.

Cassirer, Ernst. *Individuum und kosmos in der philosophie der renaissance.* Leipzig: B. G. Teubner, 1927.

———. *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge.* Leipzig: Teubner, 1932. (Studien der Bibliothek Warburg; 24)

Castellion, Sébastien. *De L'Art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir = De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi.* Genève; Paris: Ed. Jeheber, 1953.

———. *Cathechesis ecclesiarum polonicarum = Catéchisme de Rakow.* Stauropolis: [s. n.], 1684.

———. *Concerning Heretics.* Trad. anglaise et introduction par R. H. Bainton. New York: [n. pb.], 1935.

———. *Conseil à la France désolée: Auquel est montré la cause de la guerre présente et le remède qui y pourroit estre mis, et principalement est avisé si on doit forcer les consciences.* [s. l.]: [s. n.], 1562.

———. *Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Hoerticos jure gladij coercendos esse.* Amsterdam: [n. pb.], 1612.

———. *De hoereticis. An sint persequendi, and omnino quomodo sit cum eis agendum, doctorum uirorum tum ueterum, tum recentiorum sententiÒ.* [Edited by M. Bellius]. Magdeburgi [Basle]: Per Georgium Rausch, 1554.

———. *Opera Sebastiani Castellionis.* Haerlem: P. Arentsz, 1613.

———. *Traité des hérétiques. A Savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes.* Edition nouvelle, publiée par les soins de A. Olivet; Préface de E. Choisy. Genève: A. Jullien, 1913.

———. ———. Rouen: [s. n.], 1554

Cauzons, Th. de. *Histoire de l'inquisition en France.* Paris: [s. n.], 1909. 2 vols.

Cavard, Pierre. *Procès de Michel Servet à Vienne.* Vienne: Syndicat d'initiative, 1953.

Cecil, William. *L'Execution de justice faicte en Angleterre.* London: Thomas Vautroullier, 1584.

———. *The Execution of Justice in England.* London: C. Barker, 1583.

Celsus, Minus. *De haereticis capitali supplicio non afficiendis.* Bâle: [n. pb.], 1584.

———. *In hœreticis coercendis, quatenus progredi liceat.* [The Preface of the Editor, J. Fischart]. [Basle: P. Perna], 1577.

Cereceda, Feliciano. *Diego Lainéz en la Europa religiosa de su tiempo, 1512-1565.* Madrid: Ediciones Cultura hisp nica (Gr ficas Ultra), 1945. 2 vols.

Césarée, Eusèbe de. *Histoire écclesiastique.*

Chamard, Henri. *Histoire de la pléiade.* Paris: H. Didier, 1939-1940. 4 vols.

———. *Joachim du Bellay, 1522-1560.* Lille: Siège de l'université, 1900. (Travaux et mémoires de l'université de Lille; t. VIII, mémoire n 24)

Chambers, Raymond Wilson. *Thomas More.* Londres: [n. pb.], 1948.

Champion, Pierre. *Catherine de Médecis présente à Charles IX son royaume.* Paris: Editions Bernard Grasset, 1937.

———. *Charles IX: La France et le contrôle de l'Espagne.* Paris: B. Grasset, 1939. 2 vols.

———. *Henri III, roi de Pologne (1573-1574).* Paris: B. Grasset, 1943; 1950.

———. *La Jeunesse de Henri III: La Victoire de Paris et l'échec devant La Rochelle (1571-1574).* Paris: B. Grasset, 1942.

Chantre, Pierre le. *Verbum abbreviatum.*

Charbonnier, Abbé. *Poésie française et les guerres de religion (1510-1574): Etudes historique et littéraire sur la poésie militante depuis la conjuration d'amboise jusqu'à la mort de Charles IX.* Paris: Bureau de la revue des oeuvres nouvelles, 1919.

Charron, Pierre. *De La Sagesse.* Nouvelle édition conforme à celle de Bourdeaus, 1601. Paris: Barrois aîné, 1789. 2 vols.

Chartres, Yves de. *Decretum.*

Chauviré, Roger. *Jean Bodin, auteur de la «république».* Paris: Champion, 1914.

Chenevière, Marc-Edouard. *La Pensée politique de Calvin.* Genève: Editions Labor, 1938.

Chillingworth, William. *La Religion protestante, une voie sûre au salut.* Amsterdam: P. Mortier, 1730. 3 vols.

———. *The Works of William Chillingworth.* Oxford: University Press, 1838. 3 vols.

Choisy, Eugène. *La Théocratie à Genève au temps de Calvin.* Genève: Impr. de M. Reymond, 1897.

Christie, Richard Copley. *Etienne Dolet, le martyr de la Renaissance: Sa Vie et sa mort.* Paris: [s. n.], 1896.

Chronicon. Hanovre: [n. pb.], 1867.

Church, Frederic C. *The Italian Reformers (1534-1564)*. New York: Columbia University Press, 1932.

Cicero, Marcus Tullius. *Pro Cluentio*.

Clark, Henry William. *The Life of John Goodwin*. London: Congregational Union of England and Wales, [1913].

Cohen, Gustave. *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*. Paris: Libr. Edouard Champion, 1920. (Bibliothèque de la revue de littérature comparée; 1)

Combès, G. *La Doctrine politique et sociale de saint Augustin*. Paris: Plon, 1927.

De La Concorde de l'état par l'observation des édicts de pacification. Paris: [s. n.], 1599.

A Consideration of the Papists Reasons of State and Religion, for Toleration of Paperie in England Intimated in their Supplication Unto the Kings Majesties and the States of the Present Parlement. Oxford: [n. pb.], 1604.

Constant, Gustave. *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*. Paris: E. de Boccard, 1923. 2 vols.

———. *La Légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile de trente: Avril-décembre 1563*. Paris: Libr. ancienne Edouard Champion, 1922. (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences historiques et philologiques; 233)

———. *La Réforme en Angleterre. I. Le Schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*. Paris: Perrin et cie, 1930.

———. *Réforme en Angleterre. II. L'Introduction de la réforme en Angleterre. Edouard VI (1547-1553)*. Préface par M. Edouard Jordan. Paris: Editions Alsatia, 1939.

Coolhaes, Caspar. *Een christelycke vermaninghe aen alle onpartydighe predicaten, om te waecken ende by tyts te voorsien dat die Sathan gheen nieu pausdom aen den ouden benaest vervallen plaets wederm oprechte*. [n. p.: n. pb.], 1584.

———. *Naedencken of de disputation van de godtlycke praedestinati*. Gouda: [n. pb.], 1609.

———. *Van de christelycke disciplyne ende excommunication*. [s. 1.]: [s. n.], 1582.

Coornhert, Dirck. *Coornherts wercken*. Waer van eenige noyt voor desen gedruct zyn. [The Editor's Preface Signed: C. Boomgaert]. Amsterdam: Lacob Aertsz. Colom, 1630.

———. *Defensio processus de non occidendis haereticis*. Goudae: ex. off. P. S. Kies, 1591.

———. *Epitome processus de occidendis haereticis, et vi conscientiis inferenda, inter Justum Lipsium*. Goudae: Typis C. Tournaei, 1626.

Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française. Genève: H.

Georg; Paris: M. Lévy frères; G. Fischbacher, 1866-1897. 9 vols.

Costil, Pierre. *André Dudith, humaniste hongrois (1533-1589)*. Paris: Les Belles letters, 1936.

Cotton, Robert Bruce. *Cottoni Posthuma*. London: H. Seile, 1651.

Courcelle, Pierre. *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris: Hachette, 1948.

Courcelles, Etienne de. *opera theological*. Amstelodami: apud D. Elsevirium, 1675.

Courvoisier, Jaques. *La Notion d'église chez Bucer dans son développement historique*. Paris: Librairie Félix alcan, 1933. ([Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg; no. 28])

———. *Zwingli*. Genève: Labor et fides, [1947].

Cragg, Gerald Robertson. *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious thought within the Church of England (1660 to 1700)*. Cambridge: University Press, 1950.

Cromwell, Oliver. *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*. With Elucidations by Thomas Carlyle. [London]: Chapman and Hall, 1897.

Cranmer, Thomas. *Reformation Legum ecclesisticarum*. Oxford: Cardwell, 1850.

Creighton, Mandell. *Persecution and Tolerance*. London: Longmans, 1895.

Crell, Jean. *De La Concorde de l'état par l'observation des édicts de pacification*. Paris: [s. n.], 1599.

———. *Vindiciae pro religionis libertate*. [Amsterdam]: [n. pb.], 1637.

———. ———. [n. p.]: [n. pb.], 1571.

Cristiani, Léon. *L'Eglise à l'époque du concile de trente*. Paris: Bloud et gay, 1948.

Cues, Nicolas de. *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*. Traduction et préf. de Maurice de Gandillac. [Paris]: Aubier; Editions Montaigne, [1942]. (Bibliothèque philosophique)

———. *Opera omnia*. [Basle]: [s. n.], 1565.

Cuno, Friedrich Wilhelm. *Franciscus Junius der Ältere*. Amsterdam: Scheffer, 1891.

Cyprien, Saint. *Correspondance*. Texte établi et trad. par le Chanoine Bayard. Paris: Les Belles lettres, 1925. 2 vols. (Collection des universités de France)

Daniélou, Jean. *Origène*. Paris: La Table ronde, 1948.

Davies, Ebenezer T. *Episcopacy and the Royal Supremacy in the Church of England in the XVIth Century*. Oxford: Blackwell, 1950.

Davies, Godfrey. *The Early Stuarts (1603-1660)*. Oxford: The Clarendon Press, 1937.

Déclaration de monseigneur François fils et frère de roy, duc d' Alençon. [s. l.: s. n.], 1575.

Decrue de Stoutz, Francis. *Le Parti des politiques au lendemain de la Saint-Barthélemy: La Molle et coconat.* Paris: Plon; Nourrit et cie, 1892.

Dédéyan, Charles. *Essai sur le de voyagede Montaigne.* Paris: Boivin, 1946.

Degert, A. *Le Cardinal d'Ossat, évêque de Rennes et de Bayeux (1537-1604).* Paris: [s. n.], 1894.

Delaruelle, L. *Guillaume Budé: Les Origines, les débuts, les idées maîtresses.* Paris: H. Champion, 1907. (Bibliothèque de l'école des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques; 162)

Delfos, Leo. *Die Anfünge der Utrechter Union (1577-1587).* Berlin: [n. pb.], 1941.

Deloche, Maximin. *Autour De La Plume du cardinal de Richelieu.* Paris: [Société française d'imprimerie et de librairie], 1920.

Delprat, Guillaume Henri Marie. *Lettres inédites de Juste Lipse concernant ses relations avec les hommes d'état des provinces-unies des Pays Bas.* Amsterdam: C. G. Van der Post, 1858.

Dérumaux, Pierre. *Saint Bernard et les infidèles.* Paris: [s. n.], 1943.

Des Billons, François-Joseph Terrasse. *Nouveaux éclaircissements sur la vie et les ouvrages de Guillaume Postel.* Liège: J. -J. Tutot, 1773.

Descamps, Baron. *Histoire générale comparée des missions.* Paris; Louvain: Plon, 1932.

Desnoyers, Louis. *Histoire du peuple hébreu des juges à la captivité.* Paris: Desclée de brouwer et picard, 1922-1930. 3 tomes.

Destombes, Cyrille Jean Baptiste. *La Persécution religieuse en Angleterre sous le règne d'Elisabeth.* Paris: [s. n.], 1864.

———. ———. Paris: [s. n.], 1864.

Devic, Dom Claude et Dom Joseph Vaissete. *Histoire générale du Languedoc.* Toulouse: [Privat], 1889.

Dexter, Henry Martyn. *The Congregationalism of the Last Three Hundred Years.* New York: Harper and Brothers, 1880.

Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. Sous la direction de Daremberg et de Saglio.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris: Letouzey et ané, 1912-.

Dierauer, Johannès. *Histoire de la confédération Suisse.* Ouvrage traduit de l'allemand par Aug. Raymond. Lausanne: Payot, 1910-1913.

Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften.* Leipzig: [Teubner, 1929]. 12 vols.

Discours contenant le vray entendement de la pacification de Gand, de l'union des états et autres traités y ensuivis, touchant le faict de la religion. Par Lequel est clairement montré que la religionsfridt ne répugne pas ni ne contrarie aucunement à la dicte pacification, union. [s. 1.: s. n.], 1579.

Discours de la vie abominable, ruses, trahisons, meurtres, impostures desquelles a usé et use iournellement le my Lorde de Lecestre. [s. l.: s. n.], 1585.

Disputatio clerici et raymundi phantastici. Paris: [n. pb.], 1499.

A Discussion of the Answere of M. William Barlow to the Booke. [Saint Omer: English College Press], 1612.

Documentation catholique. Paris: [s. n.], 1953.

Dolet, Etienne. *Stephani Doleti Orationes duae in Tholosam.* Praef. S. Finetii, ep. Chr. Hammonii; Carmen G. Scaevae. Lyon: Séb. Gryphe, 1534.

Döllinger, J. *La Réforme.* Trad. E. Perrot. Paris: Gaume, 1848.

Donner, Henry Wolfgang. *Introduction to Utopia.* [London]: Sidgwick and Jackson Ltd., [1945].

Dorléans, Louis. *Advertissement des catholiques anglois aux françois catholiques.* [s. 1.]: [s. n.], 1586.

Douen, Emmanuel-Orentin. *Clément Marot et le psautier huguenot.* Paris: [Impr. nationale, 1878-1879]. 2 vols.

Doumergue, Emile. *Jean Calvin: Les Hommes et les choses de son temps.* Lausanne: G. Bridel and C., 1899-1927.

Dréano, Maturin. *La Pensée religieuse de Montaigne.* Paris: G. Beauchesne, 1936. (Bibliothèque des archives de philosophie)

Druffel, A. et K. Brandi. *Briefe und Akten zur Geschichte des 16 Iahrhunderts.* München: [n. pb.], 1896.

Duchesne (éd). *Liber pontificalis.*

Du Plessis d'Argentré, Charles. *Collectio judiciorum de novis erroribus.* Paris: [Apud A. Cailleau], 1755.

Du Vair, Guillaume. *Actions et traictez oratoires.* Edition critique publiée par René Radouant. Paris: Cornély, 1911.

Duhr, Bernhard. *Geschichte der Jesuiten in den Lündern deutscher Zunge.* Freiburg im Breisgau: Herder, [1907-1921]. 4 vols.

Dunin- Borkowski, Stanislas von. *Spinoza.* Münster: [n. pb.], 1935.

Dupin, André Marie Jean Jacques. *Manuel du droit public ecclésiastique francais.* Paris: [s. n.], 1860.

Dupont, J. [*Syneidèsis. Aux Origines de la notion chrétienne de conscience morale*]. Louvain: [s. n.], 1948. (Studia hellenistica; no. 5)

Dupré-Lasale, Emile. *Michel de L'Hospital avant son élévation au poste de chancelier de France (1505-1558).* Paris: Thorin et fils, 1875-1899. 2 vols.

Easton, Emily. *Roger Williams: Prophet and Pioneer.* Boston; New York: Houghton Mifflin Co., 1930.

Ecke, Karl. *Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation.* Berlin: M. Warneck, 1911.

Eder, Georg. *Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion.* Dilingen: [n. pb.], 1573.

———. *Das guldene Fluss christlicher Gemain und Geselleschaft.* Ingolstadt: [n. pb.], 1579.

Edwards, Thomas. *The Casting Down of the Last and Strongest Hold of Satan, or, a Treatise Against Toleration and Pretended Liberty of Conscience.* London: [n. pb.], 1647.

Eene Lanteerne des Heeren, am de Savoysche waskeerse in te stellen, die eertijdts, om Vrankrijck te verlichten, ontsteecken is. Hoorn: [n. pb.], 1603.

Eginhard. *Vie de Charlemagne.* Ed. et trad. par Louis Halphen. Paris: H. Champion, 1923. (Les Classiques de l'histoire de France au moyen âge)

Egli, Emil (ed.). *Aktensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation in den Jahren 1519-1533.* Zurich: [J. Schnabelitz], 1879.

Ehses, Stephan (ed.). *Concilii Tridentini Actorum pars prima.* Freiburg: Herder, 1904.

Eichmann, E. *KBischofsweihe.* München: [n. pb.], 1928.

Elert, Werner. *Die voluntarische Mystik Jakob Böhmes.* Berlin: Trowitzsch, 1913.

Elkan, A. *Die Publizistik der Bartholomäus Nacht und Motnays Vindiciae contra tyrannos.* Heidelberg: [n. pb.], 1905.

Enders, Ernst Ludwig. *Luther's briefwechsel.* Stuttgart: [n. pb.], 1893.

Ennery, Adolphe d'. *Les Mémoires de Richelieu.* Paris: Société de l'histoire de France, 1907.

De Ente et Uno. [n. p.: n. pb.], 1941.

Episcopius, Simon Bisschop. *Opera theologica.* [Edidit Philippus a Limborch. Praefatio Arnoldi Poelenburgh]. Roterodami: apud A. Leers, 1665. 2 parties en 1 vol.

Epistolae Erasmi. London: [n. pb.], 1642.

Epistre au roy sur le fait de la religion. [s. l.: s. n.], 1564.

Erasme. *L'Eloge de la folie.* Traduit du latin par Thibault de Laveaux. Paris: Enseigne du pot cassé, 1933.

Erasmus, Desiderius. *Adagia.* [Parisiis: Apud N. Chesneau, 1572].

———. *Inquisitio de Fide, a Colloquy of Desiderius Erasmus Rotterdamus (1524).* Edited with Introduction and Commentary by Craig R. Thompson. New York: [Yale University Press], 1950.

———. *Opera omnia.* Lugduni Batavorum: Impensis P. Vander Aa, 1703-1706.

———. *Opus epistolarum.* Erasmi Roterodami denvo recognitum et auctum per P. S. Oxonii, in typographeo Clarendoniano, 1906-1958. [11 vols].

——. *Opus Epistolarum des Erasmi Roterodami.* Denuo Recognitum et Auctum per P. S. Allen. [Oxford]: OUP, 1906.

———. *Spongia Erasmi adversus aspergines Hutteni.*

Erdmann, Carl. *Die entstehung des kreuzzugsgedankens.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935.

Ernhoffer, S. *Klein und rein Cathechismus auss Dr M. Lutheri Scrifften.* [n. p.]: [n. pb.], 1587.

Espence, Claude de. *Apologie contenant ample discours, exposition, réponse et défense de deux conférences avec les ministres extraordinaires de la religion prétendue réformée en ce royaume.* Paris: [s. n.], 1568.

Estienne, Henri. *Apologie pour Hérodote.* Nouv. éd. La Haye: [s. n.], 1975. 2 tomes en 3 vols.

L'Exécution de justice faite en Angleterre. Paris: [s. n.], 1584.

Exhortation amiable et conseil salutaire pour les Païs-Bas monstrant la cause de la présente dissension intestine et le remède qui y pourrait être mis. Et Principalement est ici avisé si on doibt forcer les consciences. [s. l.: s. n.], 1579.

Eymeric, Nicolau. *Directorium Inquisitorum.* Ed. by F. P Venise: [n. pb.], 1607.

Eyn Korte ende eynvaldige underweisung ut die Goddelicke schrift, of man oock lasteren, ordeylen und schelten sol, tegen die ongeloovige secten und Gotzlasteraren [s.l.: s. n.], 1563.

Eventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre. Paris: A. Colin, 1953. 2 vols.

Fabri monumenta. Matriti: excudebat typographorum societas, 1914. (Monumenta historica Societatis Jesu/a patribus ejusdem Societatis edita; 6)

Farner, Alfred. *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli.* Tübingen: [n. pb.], 1930.

Farner, Oskar. *Huldrych Zwingli.* Zürich: Zwingli Verlag, 1943-. 3 vols.

Faurey, J. *Henri IV et l'édit de Nantes.* Paris: [s. n.], 1903.

Febvre, Lucien. *Autour de L'Heptaméron: Amour sacré, amour profane.* Paris: Gallimard, 1944.

———. *Un Destin: Martin Luther.* Paris: [s. n.], 1951.

———. *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle: La Religion de Rabelais.* Paris: A. Michel, 1942. (L'Evolution de l'humanité; 53)

Féret, Pierre. *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres.* Paris: A. Picard et fils, 1900. 7 vols.

Festschrift Ulrich Stutz zum. Weimar: H. Bnachfolger, 1938. 2 vols.

Ficin, Marsile. *De religione Christiana.* Paris: [s. n.], 1559.

Figgis, John Neville. *The Divine Right of Kings*. 2nd Ed. [n. p.]: Cambridge University Press, 1922.

———. *From Gerson to Grotius (1414-1625)*. 2nd Ed. Cambridge: University Press, 1916. (Studies to Political Thought)

Fliche, Augustin. *La Réforme grégorienne*. Louvain: [Spicilegium sacrum lovaniense], 1924.

T. 1: *La Formation des idées grégoriennes.*

——— et Victor Martin. *Histoire de l'église*. Paris: Bloud and Gay, [1950].

———. ———. Paris: [s. n.], 1936.

Flitner, Andreas. *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*. Tübingen: [n. pb.], 1952.

Fock, O. *Der Socianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwickelung des chrislichen Geistes*. Kiel: [n. pb.], 1847. 2 vols.

Foley, Henry. *Records of the English Province of the Society of Jesus*. [n. p.: n. pb.], 1875-1883.

Fontanon, Antoine. *Les Edits et ordonnances des rois de France*. Paris: [s. n.], 1611. 4 tomes en 3 vols.

Fouqueray, Henri. *Histoire de la compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*. Paris: A. Picard et fils, 1910-1925. 5 vols.

Foxe, John. *The Acts and Monuments of John Foxe*. London: Pub. by R. B. Seeley and W. Burnside, 1837-1841. 8 vols

Fraine, J. de. *L'Aspect religieux de la royauté israélite*. Roma: Pontificio istituto biblico, 1954.

Franck, Sébastien. *Chronica und Beschreibung der Turkey*. Nüremberg: [n. pb.], 1530.

———. *Chronica, Zeytbuch und Geschychtsbibel.* 3th Ed. Strasbourg: [n. pb.], 1585.

———.———. Strasbourg: [n. pb.], 1531.

———. *Paradoxa*. eingeleitet von W. Lehmann; hrsg. von Heinrich Ziegler. Jena: Diederichs, 1909.

———. ———. Gedruckt zu Vlm (Ulm): bei Johan Varnier, [1534].

———. *Paradoxa ducenta octoginta*. [n. p.]: Pfortzheym, 1558.

———. *Das Verbütschiert mit siben Sigeln verschlossen*. Buch: [n. pb.], 1539.

François, Michel. *Le Cardinal Francois de Tournon*. Paris: [s. n.], 1951.

Fredericq, Paul. *Travaux du cours pratique d'histoire nationale*. 1er fasc. [Ghent: J. Vuylsteke; La Haye: Martinus Nijhoff, 1884].

Frederiks, Johannes Godefridus (ed.). *De moord van 1584*. Gravenhage, M. Nifhoff, 1884.

French, J. L. *The Correspondence of Caspar Schwenckfeld of Ossig and the Landgrave Philip of Hesse 1535-1561*. Leipzig: [n. pb.], 1908.

Frere, Walter Howard. *The English Church: In The Reigns of Elizabeth and James I (1558-1625).* London: Macmillan, 1904. (A History of the English Church; 5)

Freund, Michael. *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution.* Halle; Saale: M. Niemeyer, 1927. (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte... Buchreihe; 12)

Friese, C. *Kirchengeschichte des Koenigreiches Polen.* Breslau: [n. pb.], 1786.

Fritzen, A. *De Cassandri ejusque sociorum studiis irenicis.* Münster: [n. pb.], 1865.

Fumé, Martin. *Traité pour l'union et la concorde de ceux qui se disent chrétiens.* Tours: [s. n.], 1591.

Gachard, M. *Actes des états-généraux des Pays-Bas: Notice chronologique et analytique.* Bruxelles: [M. Hayez], 1861-1866. 2 vols.

———. *La Bibliothèque nationale à Paris: Notices et extraits des manuscrits qui concernent l'histoire de Belgique.* Bruxelles: M. Hayez, 1875-1877. 2 vols. (Collection de chroniques belges; 43-44)

Gagliardi, Ernest. *Histoire de la Suisse.* Lausanne: Librairie Payot, 1925.

Gairdner, James. *The English Church: in the Sixteenth Century, from the Accession of Henry VIII to the Death of Mary.* London: [n. pb.], 1924.

Gandillac, Maurice de. *La Philosophie de Nicolas de Cues.* [Paris]: Aubier, 1941. (Philosophie de l'esprit)

Gardiner, Stephen. *Obedience in Church and State: Three Political Tracts.* Edited With an Introduction, Translation and Notes by P. Janelle. Cambridge: University Press, 1930.

———. [*Stephani Winton. Episcopi de Vera Obedientia oratio*]. London: T. Bertheleti, 1535.

Garin, Eugenio. *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina.* Florence: [n. pb.], 1937. ([Pubblicazioni della R. Universitaū degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia; ser. 3; vol. 5])

Garrett, Christina Hallowell. *The Marian Exiles: A Study of the Origins of Elizabethan Puritanism.* Cambridge: [Univ. Press], 1928.

Gaufridy, Jacques. *L'Impiété renversée, ou la malice découverte de la haine contre les français, apologie du sieur Jacques Gaufridy, pour le roi très-chrétien Louis le Juste.* Paris: S. Cramoisy, 1636.

Gautier-Vignal, Louis. *Pic de La Mirandole.* Paris: B. Grasset, 1937.

Gee, Henry. *Documents Illustrative of English Church History.* 4th Ed. London: Macmillan, 1921.

Geisendorf, Paul-Frédéric. *Théodore de Bèze.* Genève: Labor et fides, 1949.

Gelder, Herman Arend Enno. *Vrijheid en onvrijheid in de Republiek.* Haarlem: Tjeenk Willink, 1947.

Gentillet, Innocent. *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté contre Nicolas Machiavel*. [s. l.: s. n.], 1576.

———. *Remontrance au roy très chrétien Henri III*. Francfort: [s. n], 1574.

Gerard, John. *The Autobiography of an Elisabethan*. Translated from the Latin by Philip Caraman. London: Longmans, 1951.

Gerhard, Johann. *Centuria quaestionum politicarum*. Iena: [n. pb.], 1604.

———. *Loci theologici*. Lipsiae: J. C. Hinrichs, 1885. 10 tomes en 3 vols.

Gerots-Rupp, Elisabeth. *Studies in the Making of the English Protestant Tradition*. Cambridge: The University Press, 1949.

Geschichte Oeterreichs. Gotha: [n. pb.], 1892.

Geyl, Pieter. *The Netherlands Diivided (1609-1648)*. Trans., S. T. Bindoff. London: Williams and Norgate, 1936.

———. *The Revolt of the Netherlands*. 2nd Ed. London: Williams and Norgate Ltd, 1945.

Gierke, O. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatsheorien*. 3th Ed. Breslau: [n. pb.], 1929.

Giesebrecht, Wilhelm. *Geschichte der deutschen Kaizerzeit*. 5th Ed. Leipzig: [n. pb.], 1885

Gilson, Etienne. *L'Esprit de la philosophie médievale*. Paris: J. Vrin, 1944.

———. *Sébastien Castellion et la réforme calviniste*. Avec une préface de Ferdinand Buisson. Haarlem: J. W. Boissevain, 1914.

Goerung, Ch. *La Théologie d'après Erasme et Luther*. Paris: [s. n.], 1913.

Goldast, Melchior. *Monarchia S. Romani Imperii, sive tractatus de jurisdictione imperiali*. Deque potestate Imperatoris ac Papae, cum drolimtione utriusque regiminis. [n. p.]: [Hanoviae], 1611.

Goodwin, John. *Hagiomastix, or, the Scourge of the Saints Displayed in His Colours of Ignorance and Blood*. London: [n. pb.], 1646.

———. *Reply of Two of the Brethren to A. S.; Wherein you Have Observations on his Considerations, Annotations, and C. Upon the Apologeticall Narration*. London: H. Overton, 1644.

———. *Thirty Queries Modestly Propounded in Order to a Discovery of the Truth and Mind of God in that Question or Case of Conscience: Whether the Civil Magistrate Stands Bound, by Way of Duty, to Interpose his Power or Authority in Matters of Religion, or Worship of God?*. London: [n. pb.], 1653.

Gossart, Ernest Edouard. *La Domination espagnole dans les Pays-Bas à la fin du règne de Philippe II*. Bruxelles: H. Lamertin, 1906. (Espagnols et flamands au XVIe siècle)

Goyau, Pierre Louis Théophile Georges. *Une Ville-église: Genève, 1535-1907.* Paris: Perrin, 1919. 2 tomes.

La Grande chronique ancienne et moderne de Hollande. Dordrecht: Imp. de J. Canin, 1601.

Granvelle, Antoine Perrenot de. *Correspondance du cardinal de Granvelle.* Publiée par M. Edmond Poullet [et Charles Piot], faisant suite aux d'état publiés dans la des documents inédits sur l'histoire de France. Bruxelles: Hayez, 1877-1896. 12 vols.

Gratien. *Decretum.*

Greene, Evarts Boutell. *Religion and the State: The Making and Testing of an American Tradition.* New York: [New York University Press], 1943. (Anson G. Phelps Lectureship on Early American History. New York University. Stokes Foundation)

Grégoire, Henri. *Mélanges Henri Gregoire.* Bruxelles: [Secretariat des éditions de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. Universite libre de Bruxelles], 1953. (Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves)

Grégoire (Saint). *Les Registres.* Ed. by Caspar.

Grisar, Hartmann. *Luther.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1911-1912. 3 vols.

Vol. 1: *Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530.*

Vol. 2: *Auf der Hdes Lebens.*

Vol. 3: *Am Ende der Bahn. Rückblicke.*

———. *Martin Luther: Sa Vie et son oeuvre.* Traduit de l'allemand par l'abbé Ph. Mazoyer. Paris: P. Lethielleux, 1931.

———. *Martin Luthers Leben und sein Werk.* Freiburg: [n. pb.], 1926.

Grotius, Hugo. *Annales et histoires des troubles du Pays-Bas.* Amsterdam: [Jean Blaeu], 1662.

———. *Epistolae quotquot reperiri potuerunt.* Amstelodami: ex typographia P. et J. Blaeu, 1687.

———. *De imperio summarum potestatum circa sacra Commentarius posthumus.* Editio secunda. Parisiis: [n. pb.], 1648.

———. *De jure belli ac pacis.*

———. *Opera omnia theologica.* 4 vols. Amstelaedami: apud haeredes I. Blaeu, 1679.

Guillaume (I). *Correspondance de Guillaume le Taciturne prince d'Orange.* Publiée pour la première fois, suivie de pièces inédites sur l'assassinat de ce prince et sur les récompenses accordées par Philippe II à la famille de Balthazar Gérard par M. Gachard. Bruxelles: C. Muquardt, 1850-1857. 6 vols.

Guillaume Farel, 1489-1565. Biographie nouvelle, écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France, et d'Italie. Neuchâtel; Paris: Editions Delachaux et niestlé, 1930.

Guiraud, Jean. *Histoire de l'inquisition au moyen âge*. Paris: Vrin, 1936-1938. 2 tomes.

Guy, Henri. *Histoire de la poésie française au XVIe siècle*. Paris: [s. n.], 1926.

Haag, E. La France protestante. Paris: [s. n.], 1876.

Haller, William. *Tracts on Liberty in the Puritain Revolution (1638-1647)*. New York: Columbia University Press, [1934].

Halphen, L. *Etudes critiques sur le règne de Charlemagne*. Paris: [s. n.], 1921.

Hanotaux, Gabriel. *Etudes historiques sur le XVIe et XVIIe siècles en France*. Paris: [Hachette], 1886.

Hans, Wilhelm. *Gutachten und Streitschriften über das reformandides Rates vor und wührend der Einführung der offiziellen Kirchenreform in Augsburg (1534-1537)*. Augsburg: Druck von P. J. Pfeiffer, 1901.

Hansiz, Markus. *Germania sacra*. Augsbourg: [n. pb.], 1727-1755.

Harangue prononcée devant le roi. Paris : [s. n.], 1577.

Harnack, Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4. Aufl. Leipzig: W. Scholl, 1930-1933. 2 vols. ([Sammlung theologischer Lehrbücher])

———. ———. Tübingen: [n. pb.], 1910.

Harrisson, Robert. *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne*. Edited by Albert Peel and Leland H. Carlson. London: George Allen and Unwin, 1953. ([Elizabethan Nonconformist Texts; 2])

Hashagen, Justus. *Staat und Kirche vor der Reformation*. Essen: [n. pb.], 1931.

Hassinger, Erich. *Studien zu Jacobus Acontius*. Berlin: [n. pb.], 1934. ([Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte; Hft. 76])

Hauck, Albert. *Kirchengeschichte Deutschlands*. [Leipzig: J. C. Hinrichs], 1920.

Hauser, Henri. *Etude sur la réforme française*. Paris: [Picard], 1909.

———. *François de La Noue*. Paris: Hachette, 1892.

———. *La Prépondérance espagnole*. Paris: [Felix alcan], 1933. ([Peuples et civilisations; vol. 9])

———. *Les Sources de l'histoire de France XVIe siècle (1494-1610)*. Paris: A. Picard, 1912. 4 vols.

Heckel, Johannes. *Festschrift Ulrich Stutz*. dargebracht von schülern, freunden und verehrern. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1938.

Hegler, Alfred. *Beitrüge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit*. Aus dem Nachlasse hrsg. und mit einer biographischen Einleitung versehen von lic. Dr. Walther K. Berlin: C. A. Schwetschke und Sohn, 1906.

———. *Geist und Schrift bei Sebastien Frank*. Freiburg: [n. pb.], 1892.

Helwys, Thomas. *A Short Declaration of the Mistery of Iniquity*. London: The Baptist Historical Society by the Kingsgate Press, 1935.

Hergenroether, Joseph Adam Gustav. *Katholische Kirche und christlicher Staat*. Freiburg im Breisgau: Augsburg, 1872.

Héritier, Jean. *Catherine de Médecis*. Paris: [s. n.], 1940.

———. *Michel de l'Hospital*. Paris: Flammarion, 1943. (Les Grands coeurs)

Hermelink, Heinrich. *Der Toleranzbegriff im Reformationszeitalter*. Leipzig: [n. pb.], 1908.

——— and Wilhelm Maurer. *Reformation und Gegenreformation*.Tübingen: Mohr, 1931.

Herzog, Johann Jakob. *Realencyklopüdie für protestantische theologie und kirche*. Ed. by A. Hauck. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913. 24 vols.

Heveling, J. *De Fr. Balduino ejusque studiis irenicis atque politicis*. Bonn: [n. pb.], 1871.

Hincmar. *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*.

Hinrichs, Karl. *Luther und Müntzer; ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht*. Berlin: W. de Gruyter, 1952.

Histoire de l'instruction publique dans le pays de Vaud. Lausanne: [s. n.], 1853.

Des Histoires orientales et principalement des turkes. Paris: Hierosme de Marnes, 1575.

Historia Crypto-Socinismi Altorfini. Leipzig: [n. pb.], 1729.

Hofmann, Rudolf. *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge*. Münster: Aschendorff, 1941.

Holl, Karl. *Gesammelte Aufsütze zur Kirchengeschichte*. Tübingen: Mohr, 1932.

T. 1: *Luther*.

Hooft, Cornelis Pieterszoon. *Memoriën en adviezen*. Ed. by Enno van Gelder 2de deel. Utrecht: [Kemink & Zoon], 1925.

Hooker, Richard. *Of the Laws of Ecclesiatical Polity*.

———. *The Works of Mr. Richard Hooker*. 7 th Ed. Oxford: Clarendon Press, 1888. 3 vols.

Hopf, Constantin. *Martin Bucer and the English Reformation*. Oxford: B. Blackwell, 1946.

Hopfen, Otto Helmut. *Kaiser Maximilian II und der Kompromisskatholizismus*. München: Druck von E. Mühlthaler, 1895.

Horsch, John. *Menno Simons, his Life, Labors, and Teachings*. Scottdale, PA: Mennonite Publishing House, 1916.

Hosius, Stanislaus. *Opera omnia*. Cologne: [n. pb.], 1584. 2 tomes.

Hospital, Michel de. *Oeuvres*. Ed. par Dufey. Paris: [s. n.], 1826.

Hotman, François. *Franco-Gallia*. Genève: [n. pb.], 1573.

How Superior Powers Oght to be Obeyd of theirs Subjects. Genève: [n. pb.], 1558.

Huber. *Life of Bishop Taylor*. Londres: [n. pb.], 1822.

Hubert, Eugène-Ernest. *De Charles-Quint à Joseph II: Etude sur la condition des protestants en Belgique*. Bruxelles: A. N. Lebègue, 1882.

———. *Les Pays-Bas espagnols et la république des provinces-unies depuis la paix de Münster jusqu'au traité d'Utrecht*. Bruxelles: Impr. de Hayez, 1907.

Hubmaier, Balthasar. *Von der briederlichen Straff*. [n. p]: [n. pb.], 1527.

———. *Von dem christlichen Bann*. [n. p.]: [n. pb.], 1527.

———. *Von dem Schwert*. [n. p.]: [n. pb.], 1527.

Hughes, Philip. *The Reformation in England. II. Religio depopulate*. London: Hollis and Carter, 1954.

———. *Rome and the Counter-Reformation in England*. London: The Whitefriars Press, 1944.

Huizinga, Johan. *Erasmus*. [3. Auflage]. Basel: B. Schwabe, 1941.

Humbert, Auguste. *Les Origines de la théologie moderne*. Paris: J. Gabalda, 1911. (Bibliothèque théologique)

Vol. 1: *La Renaissance de l'antiquité chrétienne (1450-1521)*.

Hurault, Michel. *Quatre excellents discours sur l'estat présent de la France*. [s. l.]: [s. n.], 1594.

Hyma, Albert. *The Christian Renaissance: A History of the «Devotio moderna»*. Michigan: The Reformed Press, 1924.

———. *The Youth of Erasmus*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1930. ([University of Michigan Publications. History and Political Science; vol. 10])

Imbart de La Tour, Pierre. *Les Origines de la réforme*. Paris: Hachette, 1905-1935. 4 vols.

T. 1: *La France moderne*.

T. 2: *L'Eglise catholique, la crise et la renaissance*.

T. 3: *L'Evangélisme, 1521-1538*.

T. 4: *Calvin et l'institution chrétienne*.

Israel, August. *M. Valentin Weigels Leben und Schriften*. Zschopau: F. A. Raschke, 1888.

Jacob, Günter. *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1929.

Jacques (1^er). *The Political Works of James I*. With an Introduction by

Charles Howard Mc Ilwain. Cambridge: Harvard University Press, 1918. (Harvard Political Classics; 1)

———. *Works*. Ed. by Montagu. Londres: [n. pb.], 1616.

Janssen, Johann. *L'Allemagne et la réforme*. Paris: [Plon, 1887-1911]. 4 vols.

———. ———. Paris: [s. n.], 1906.

———. *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*. [n. p]: [n. pb.], 1897. 8 vols.

Jaujard, G. *Essai sur les libertins spirituels de Genève*. Paris: [s. n.], 1890.

Jedin, Hubert. *Geschichte des Konzils von Trient*. Freiburg: Verlag Herder, [1950].

Bd. 1: *Der Kampf um das Konzil*.

Jérome (Saint). *Commentaire de saint Mathieu*.

Joachimsen, Paul. *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte*. Munich: [Chr. Kaiser Verlag and Verlag von R. Oldenbourg], 1951.

Johnson, Francis. *An Answer to Maister H. Jacob*. [Middelburgh]: [n. pb.], 1600.

Jon, François du. [*Amiable confrontation de la simple vérité de dieu comprise ès écriture saintes, avec les livres de M. pierre le Charron*]. Leyde: [s. n.], 1599.

Jonckheere, Tobie et F. van Kalken. *Marnix de Sainte Alegonde*. Bruxelles: [Office de publicité, 1952].

Jones, Rufus M. *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries*. London: Macmillan, 1914.

———. *Studies in Mystical Religion*. London: Macmillan, 1909.

Jonge, Johannes Cornelis de. *Verhandelingen en onuitgegeven stukken, betreffende de geschiedenis der Nederlanden*. Delft: bij de weduwe J. Allart, 1825-1827. 2 vols.

Jordan, Wilbur Kitchener. *The Development of Religious Tolerance in England*. London: G. Allen and Unwin, 1932-1940. 4 vols.

Vol. 1: *From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*.

Vol. 2: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament*.

Vol. 3: *From the Convention of the Long parliament to the Restoration, 1640-1660, the Revolutionary Experiments and Dominant Religious Thought*.

Vol. 4: *Attainment of the Theory and Accommodations in thought and Institutions*.

Jorgensen, Kai Edward Jordt. *Okumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*. KI Komission hos: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1942.

Jourda, Pierre. *La Gargantua de rabelais*. Paris: Sfelt, [1948]. (Les Grands événements littéraires)

———. *Marguerite d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de Navare (1492-1549): Etude biographique et littéraire*. Paris: Champion, 1930. 2 vols.

———. *Marot: L'Homme et l'oeuvre*. Paris: Boivin, 1950.

Le Journal d'un bourgeois de Paris sous la règne de Francois Ier (1515-1536). Ed. by V. L. Bourrilly. Paris: Libraire Alphonse Picard et fils, 1910.

Jundt, Auguste. *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVIe siècle: Thèse présentée à la faculté de théologie protestante de Montauban*. Strassburg: G. Fischbach, 1875.

Juste, Théodore. *Les Pays-Bas au XVIe siècle: Vie de Marnix de Sainte-Aldegonde (1538-1598)*. Bruxelles: Decq, 1858.

[Justin (Saint). *Apologétique*].

Kaltner, Balthasar. *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*. Prag: [n. pb.], 1882.

Kampschulte, W. *De georgio Wicelio ejusque studiis et scriptis irenicis*. Bonn: [n. pb.], 1856.

Kautsky, Karl. *Thomas More und seine Utopie*. Stuttgart: J. H. W. Dietz, [1888].

Kirk, Kenneth E. *The Apostolic Ministry*. London: Hodder and Stoughton Limited, [1947].

Klein, Arthur Jay. *Intolerance in the Reign of Elizabeth, Queen of England*. London: Constable, 1917.

Knight, William Stanley MacBean. *The Life and Works of Hugo Grotius*. London: Sweet and Maxwell, 1925. ([Grotius Society Publications; no. 4])

Knuttel, Willem Pieter Cornelis. *Catalogus van de pamfletten-verzameling berustende in de Koninklijke bibliotheek*. Gravenhage: Algemeene landsdrukkerij, 1889.

Koehler, W. *Festschrift für Karl Müller*. Tübingen: [n. pb.], 1922.

Kopallik, Joseph. *Regesten zur Geschichte der ErzdiWien*. Wien: [n. pb.], 1890-94

Kot, Stanislaw. *Andrzej Frycz Modrzewski*. Wyd. 2. Kraków: Nakt. Krakl twskiej Spólki Wydawniczej, 1923.

Koyré, Alexandre. *Un Mystique protestant: Maître Valentin Weigel*. Paris: Libraire Félix alcan, 1930. ([Cahiers de la revue d'histoire et de philosophie religieuses; no. 21])

———. *La Philosophie de Jacob Boehme*. Paris: J. Vrin, 1929.

———. *Sébastien Franck*. Paris: Librairie Félix alcan, 1932. (Cahiers de la revue d'histoire et de philosophie religieuses)

Krasinki, Walerian Skorobohaty. *Historical Sketch of the Rise, Progress, and Decline of The Reformation in Poland.* London: [n. pb.], 1838.

Kressner, Helmut. *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1953. ([Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; no. 170])

Kühn, Johannes. *Toleranz und offenbarung.* Leipzig: F. Meiner, 1923.

Lactantius. *De divinis institutionibus.*

———. *Epitome Divinarum Institutionum.*

———. *De morte persecutorum.*

La Bitte, Charles. *De La Démocratie chez les prédicateurs de la ligue.* Paris: Durand, 1865.

La Boétie, Etienne de. *Discours de la servitude volontaire, suivi du mémoire touchant l'édit de janvier 1562.* Introduction et notes de Paul Bonnefon. Paris: [s. n.], 1922.

Labriolle, Pierre de. *Histoire de la littérature latine chrétienne.* Paris: Les Belles lettres, 1920. (Collection d'études anciennes)

———. *Saint Ambroise.* Paris: Bloud, 1908. (La Pensée chrétienne)

Lagarde, Georges de. *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge.* 2e éd. Paris: Presses universitaires de France, 1947.

Lalourcé et Duval (éds.) *Recueil de pièces originales et authentiques concernant la tenue des états généraux.* Paris: [s. n.], 1789. 9 vols.

Lambert, Franz. *Farrago omnium fere rerum theologicarum.* Strasbourg: [n. pb.], 1525.

La Noue, Francois de. *Discours politiques et militaires du seigneur de la Noue.* [With a Dedicatory Epistle by P. Canaye, Sieur de Fresnes]. Génève: [s. n.], 1614.

La Place, Pierre de. *Commentaires de l'estat de la religion et république sous les roys François II et Charles IX.* Paris: Buchon, 1836.

La Servière, J. de. *De Jacob I Angliae rege cum cardinali Roberto Bellarmino super potestate cum reia tum pontificia disputante (1607-1609).* Paris: [s. n.], 1900.

Lauchert, Friedrich. *Die italienischen literarischen gegner Luthers.* Freiburg: Herder, 1912.

Laud, William. *Works.* Ed. by J. Bliss and W. Scott. Oxford: [n. pb.], 1847-1860.

Lavisse, Ernest. *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution.* Paris: Hachette, [1911-1939].

Law, Thomas Graves. *The Archpriest Controversy, Documents Relating to the Dissensions of the Roman Catholic Clergy.* Westminster: The Camden Society, 1896-1898. (Camden Society. New Series; no. LVI)

———. *A Historical Sketch of the Conflicts Between Jesuits and Seculars in the Reign of Elisabeth.* London: D. Nutt, 1889.

Laymann, Paul. *Pacis compositio inter principes et ordines imp. Romani catholicos atque augustanae confessioni adhaerentes anno 1555.* Dillingen: [n. pb.], 1629.

Lea, Henry Charles. *Histoire de l'inquisition au moyen âge.* Ouvrage traduit sur l'exemplaire revu et corrigé de l'auteur par Salomon Reinach. Paris: [s. n.], 1900-1902. 3 tomes.

Lebègue, Raymond. *Ronsard: L'Homme et l'œuvre.* Paris: Boivin, 1950. ([Connaissance des lettres; no. 29)]

Lecky, William Edward Hartpole. *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rrationalism in Europe.* London: [Longmans], 1882. 2 vols.

Lecler, Joseph. *L'Eglise et la souveraineté de l'état.* Paris: [s. n.], 1946.

———. *Recherches des sciences religieuses.* Paris: [s. n.], 1931; 1932.

Le Fèvre de La Boderie, Antoine. *Ambassades de M. de la boderie en Angleterre.* [s. l.]: [s. n.], 1750. 5 vols.

Lefranc, Abel. *Histoire du collège de France: Depuis Ses Origines jusqu'à la fin du premier empire.* Paris: Hachette, 1893.

Lehmann, Christoph. *De Pace Religionis Acta publica et originalia.* Francfort: [n. pb.], 1631.

Lehmann, Max. *Preussen und die katholische kirche seit 1640.* Leipzig: S. Hirzel, 1878-1902. 9 vols.

Lehmkuhl, P. *Stiefkinderen van het Christendom.* La Haye: Martinus Nijhoff, 1929.

Lenient, Charles. *La Satire en France ou la littérature militante au XVIe siècle.* Paris: Hachette, 1866.

Lensaeus, Joannes. *De libertate christiana libri quindecim.* Antuerpiae: Ex officina Christophori Plantini, apud Viduam, 1590.

L'Epinois, Henri de. *La Ligue et les papes.* Paris: V. Palmé, 1886.

L'Estoile, Pierre de. *Journal de l'estoile pour le règne de Henri IV.* Texte intégral présenté et annoté par Louis-Raymond Lefèvre. [Paris]: Gallimard, 1948. (Mémoires du passé pour servir au temps présent)

Le Plat, Josse. *Monumentorum ad historiam Concilii tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio.* Lovanii: ex Typ. Academica, 1781-1787.

Letters of Roger Williams, 1632-1682. Providence: [Narragansett Club Publications, 1866].

Ley, R. *Kirchenzucht bei Zwigli.* Zurich: [n. pb.], 1948.

Leycester's Commonwealth, or, collotype Facsimile and Type Transcript of an

Elizabethan Manuscript Preserved at Alnwick Castle, Northumberland. Transcribed and Ed. with Notes and Introduction by Frank J. Burgoyne. London; New York, and Bombay: Longmans; Greenand Co., 1904.

Leyser, Polycarpe. *Dreyfachen Erklürung des Catechismi Lutheri.* Dresde: [s. n.], 1602.

———. *Eine wichtige in diesen gefährlichen Zeiten sehr nützliche Frag : Ob vie und warumb man lieber mit den Papisten gemeinschafft haben und gleichsam mehr vertrawen zu ihnen tragen solle denn mit und zu den Calvinisten.* Leipzig: [n. pb.], 1620.

La Ligue nécessaire. [s. l.: s. n.], 1625.

Linde, Antonius Van der. *David Joris. Bibliographie.* La Haye: Martinus Nijhoff, 1867.

Lindeboom, Johannes. *Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme.* 3 dl. Huis ter Heide: Uitgeversmaatschappij «De Wachttoren», 1929-1935.

Deel 1: *Het ontstaan van het neo-protestantisme.*

Deel 2: *De ontwikkeling van het vrijzinning protestantisme sedert Lessing tot en met het.*

Deel 3: *Het vrijzinning protestantisme sedert 1870.*

Lindemann, Ruth. *Der Begriff der Conscience in franzDenken.* Jena: W. Gronau, 1938. ([Berliner Beitrüge zur romanischen Philologie; Bd. 8, Heft 2])

Lingard, John. *Histoire d'Angleterre.* Paris: [s. n.], 1844.

Lipgens, Walter. *Kardinal Johannes Gropper (1509-1559) und die Anfünge der katholischen Reform in Deutschland.* Münster: [n. pb.], 1951.

Lipse, Juste. *Opera omnia.* Vesaliae: Apud A. Ab Hoogenhuysen et societatem, 1675. 4 vols.

Lipski, Andrzej. *Decas quaestionum publicarum.* Cracovie: F. Cezary, 1616.

A Little Treatise Upon the First Verse of the 122 Psalm. [n. p.: n. pb.], 1583.

Lo Grasso, Giovanni Battista. *Ecclesia et Status.* Roma: [n. pb.], 1952.

Looten, Camille. *Etude littéraire sur le poète néerlandais Vondel.* Lille: Impr. de Le Bigot frères, 1889.

Lorentzen, Carl. *Dieryck Volkertszoon Coornhert, der Vorlüufer der Remonstranten, ein Vorkümpfer der Gewissensfreiheit.* Jena: H. Pohle, 1886.

Lortz, Joseph. *Kardinal Stanislaus Hosius; Beitrüge zur Erkenntnis der Personlichkeit und des Werkes.* Braunsberg: Herdersche Buchhandlung, 1931.

———. *Die Reformation in Deutschland.* 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1941. 2 vols.

Loserth, J. *Dr Balthasar Hubmaier und die Anfüge der Wiedertü ufer in Mühren.* Brünn: [s. n.], 1893.

Lottin, Dom Odon. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe sciècles*. Louvain: Abbaye du mont César, [1948-1954].

T. 1: *Problèmes de psychologie*.

T. 2-4: *Problèmes de morale*.

T. 5- 6: *Problèmes d'histoire littéraire*.

Lubac, Henri de. *Histoire et esprit: L'Intelligence de l'écriture d'après origène*. Paris: Aubier, cop., 1950. (Théologie; 16)

Luchaire, Achille. *Innocent III et la croisade des albigeois*. Paris: Hachette, 1908.

Luther, Martin. *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum*. [Basileae: Johann Singriener, 1521].

———. *An den Christlichen Adel deütscher Nation*. [Augsburg: n. pb.], 1520.

———. *Dr Martin Luthers Briefe*. Gesammelt, kritisch und historisch bearbeitet von Dr W. M. L. de Wette. Berlin: [n. pb.], 1825-1828.

———. *Les Grands écrits réformateurs*. Traduction, introduction et notes par Maurice Gravier; préface de Pierre Chaunu. Paris: [s. n.], 1944.

———. *Von weltlicher Uberkeytt wie weytt man yhr Gehorsam schuldig sey*. Vuittemberg: [s. n.], 1523.

———. *Werke*. [Weimar: n. pb.: n. d.].

Lyon, Thomas. *The Theory of Religious Liberty in England (1603-1639)*. Cambridge: University Press, 1937.

Mac Lachlan, H. John. *Socinianism in Seventeenth-Century England*. Oxford: University Press, 1951.

Mackie, John Duncan. *The Earlier Tudors: 1485-1558*. Oxford: Clarendon Press, 1952. ([Oxford History of England])

Maier, H. *Der mystiche Spiritualismus Valentin Weigels*. Gütersloh: [n. pb.], 1926.

Maillet, Henri. *L'Eglise et la répression sanglante de l'hérésie*. Edité, avec préface et notes, par Karl Hanquet. Liège: Impr. de Vaillant-Carmanne, 1909. ([Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège; 16])

Maisonneuve, Henri. *Etudes sur les origines de l'inquisition*. Paris: [Librairie philosophique vrin], 1942.

Makkai, László. *Histoire de Transylvanie*. Paris: Presses universitaires de France, 1946.

Mandeville, Bernard de. *La Fable des abeilles*. London: [n. pb.], 1740.

Mann, Margaret. *Erasme et les débuts de la réforme française (1517-1536)*. Paris: Librairie Honoré champion, 1934. (Bibliothèque littéraire de la renaissance. Nouvelle série; t. 22)

[Marcellin, Ammien]. *Ammiani Marcellini quae supersunt.*

———. *Rerum gestarum liber XXX.*

Mariéjol, Jean Hippolyte. *Catherine de Médicis(1519-1589).* Paris: Hachette, 1920.

Maritain, Jacques. *Humanisme intégral, problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté.* Nouvelle édition. Paris: F. Aubier, 1947.

Marnix de Sainte Aldegonde, Philippe de. *Godsdienstige en kerkelijke geschriften.* Voor het eerst of in herdruk uitgegeven met historische inleiding en taalkundige opheldering door J. J. Van Toorenenbergen. La Haye: M. Nijhoff, 1871-1891. 3 vols.

———. *Oeuvres, correspondance et mélanges.* Ed. Lacroix. Paris: Bohné, 1860.

——. *Oeuvres. Ecrits politiques et historiques.* Paris: [s. n.], 1859.

Marot, Clément. *Oeuvres complètes.* Revues sur les meilleures éditions avec une notice et un glossaire par Abel Grenier. Paris: Garnier frères, 1920.

Martensen, Hans Lassen. *Jacob Boehme (1575-1624): Studies in his Life and Teaching.* London: Rockliff, [1949].

Martin, Victor. *Le Gallicanisme politique et le clergé de France.* Paris: A. Picard, 1929.

———. *Gallicanisme et la réforme catholique: Essai historique.* Paris: A. Picard, 1919.

Martin, William. *Histoire de la Suisse.* Lausanne: Payot, 1943.

Matagrin, Amédée. *Histoire de la tolérance religieuse, évolution d'un principe social.* Paris: Fischbacher, 1905.

Matutina, Stella (hrsg.). *75 Jahre Stella Matutina: Festschrift.* Feldkirch: Selbstverlag Stella Matutina, 1931. 3 vols.

Mau, Wilhelm. *Balthasar Hubmaier: Inaugural-Dissertation.* Berlin und Leipzig: W. Rothschild, 1912.

Maugis, Edouard. *Histoire du parlement de Paris: De L'Avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV.* Paris: A. Picard, 1913-1916. 3 tomes.

T. 1: *Période des rois Valois.*

T. 2: *Période des guerres de religion de la ligue et de Henri IV.*

T. 3: *Rôle de la cour, par règnes.*

Mayer, Charles-Joseph. *Des Etats généraux et autres assemblées nationales.* Paris: Buisson, 1788-1789. 18 vols.

Mayer, M. *Spengleriana.* Nuremberg: [s. n.], 1839.

Meaux, Camille. *Les Luttes religieuses en France au XVIe siècle.* Paris: E. Plon, 1879.

Médicis, Catherine de. *Lettres de Catherine de Médicis.* Paris: Impr. nationale, 1880-1943. 11 vols. (Collection de documents inédits sur l'histoire de France)

Meester, Bernard de. *Le Saint-siège et les troubles des Pays-Bas, 1566-1579.* Louvain: Bibliothèque de l'université, 1934. (Université de Louvain. Recueil de travaux pub. par les membres des conférences d'histoire et de philologie. 2. Sér., fasc. 28)

Meinecke, Friedrich. *Die idee der staatsrüson in der neueren geschichte.* 3. durchgesehene aufl. München; Berlin: R. Oldenbourg, 1929.

Melanchthon, Philipp. *Melanchthons Werke in Auswahl.* unter Mitwirkung von Hans Engelland, Gerhard Ebeling, Richard Nürnberger und Hans Volz, herausgegeben von Robert Stupperich. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1951.

———, John Calvin and Huldrych Zwingli. *Corpus Reformatorum.* Halle: [n. pb.], 1834-1928. 98 vols.

Mélanges Henri Chamard, ou mélanges d'histoire littéraire de la renaissance offerts à Henri Chamard par ses collègues, ses élèves et ses amis. Paris: Nizet, 1951.

Mélanges Henri Grégoire. Bruxelles: Secrétariat des éditions de l'institut, 1953.

Mémoires de Condé, ou, recueil pour servir à l'histoire de France. Londres: C. Du Bosc et G. Darres, 1743. 6 vols.

Mémoires de Félix Platter. Trad. par E. Fick. Genève: Fick, 1866.

Les Mémoires de l'institut national genevois. Genève: [n. pb.], 1878-1879.

Mémoires de la ligue. Amsterdam: Arkstée; Merkus, 1758. 6 vols.

Ménard, Léon. *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes.* Paris: Chaubert, 1750. 7 vols.

Menius, J. *Wie eim iglicher Christ gegen allerley lere gut und bnach Gottes befehl, sich gebürlich halten sol.* Wittenberg: [n. pb.], 1538.

Mesnard, Pierre. *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle.* Paris: Ancienne librairie Furne; Boivin et cie, éditeurs, 1936.

Mestwerdt, Paul. *Die Anfüge des Erasmus. Humanismus und devotio moderna.* Leipzig: [n. pb.], 1917.

Meteren, Emanuel Van. *L'Histoire des Pays-Bas.* Haye: H. Jz. Wou, 1618.

Meyer, Arnold Oskar. *England and the Catholic Church under Queen Elizabeth.* London: Kegan Paul Trench Trubner and Co. Ltd, 1916.

M. H. S. J. *Chronicon.* auctore P. Polanco. Madrid: [n. pb.] 1894.

Michaelis, Gottfried. *Richard Hooker als politischer Denker.* Berlin: E. Ebering, 1933. ([Historische Studien. Heft 225])

Migne, Jacques-Paul. *Patrologie grecque.*

———. *Patrologie latine.*

Milton, John. *A Complete Collection of the Historical, Political and Miscellaneous Works.* London: [n. pb.], 1738.

Mirbt, Carl. *Quellen zur geschichte des papsttums und des rkatholizismus.* Tübingen: [n. pb.], 1924.

Le Miroir du temps passé, à l'usage du présent. Paris: [s. n.], 1926.

Mispelblom Beyer, Hendrik Jan. *Tolerantie en Fanatisme, Een studie over verdraagzaamheid.* Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1948.

Modrzewski, André. *De republica emendanda.* [n. p.]: Ed. Bâle, 1559. (Andreae Fricii Modrevii Opera omnia; 1)

———. *Sylvae quatuor.* [s. l.]: [s. n.], 1590.

Molanus, Jean Ver Meulen. *De fide haereticis servanda.* Cologne: [n. pb.], 1584.

Monceaux, Pierre. *Histoire littéraire de l'afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe.* Paris: [Leroux, 1901-1923].

Monnier, Philippe. *Le Quatrocento.* Paris: [Perrin], 1908. 2 tomes.

Montaigne, Michel de. *Les Essais.* Nouvelle édition, conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux. Avec les additions de l'édition posthume, l'explication des termes vieillis et la traduction des citations, une chronologie de la vie et de l'œuvre de Montaigne, des notices et un index, par Pierre Villey. Paris: Alcan, 1922-1923.

———. *Journal de voyage.* Publié avec une introduction, des notes et la traduction du texte italien de Montaigne, par Louis Lautrey. Paris: Hachette, 1906.

Montesquieu. *Esprit des lois.*

Monumenta Germaniae Historica. *Constitutiones et Acta.*

Monumenta Ignatiana, Sti Ignatii epistolae et instructions. Madrid: [n. pb.], 1903.

Moorrees, F. D. J. *D. V. Coornhert de libertijn.* Schoonhoven: W. N. Van Nooten, 1887.

More, Thomas. *The Correspondence of Sir Thomas More.* Edited by Elizabeth Frances Rogers. Princeton: Princeton University Press, [1949].

———. *Latina Opera.* [Francfort: n. pb.], 1689.

———. *L'Utopie.* Ouvrage traduit du latin par victor stouvenel. Paris: A L'Enseigne du pot cassé, 1927. (Scripta manent)

———. *L'Utopie, ou, le traité de la meilleure forme de texte latin.* Edité par Marie Delcourt, avec des notes explicatives et critiques. Paris: Liège Printed, 1936.

———. *The Workes of Sir Thomas More.* Edited by W. Rastall, with a Table by T. Paynell. London: J. Cawod, J. Woly, and R. Tottell, 1557.

Moreau, E. de. *Histoire de l'église en Belgique.* 2nd Ed. Bruxelles: [Edition Universelie, 1945].

Mornay, Philippe de. *Mémoires et correspondance de Duplessis Mornay pour servir à l'histoire de la réformation et des guerres civiles et religieuses en*

France sous les règnes de Charles IX, de Henri III, de Henri IV et de Louis XIII, depuis l'an 1571 jusqu'en 1623. Paris: Treuttel et Würtz, 1824-1825. 12 vols.

Vol. 1: *Vie de Mornay*. [*Mémoires de Mme Duplessis-Mornay*].

Vol. 2: *Ecrits politiques et correspondance. 1571-1584*.

Morton, Thomas. *A discovery of Romish Doctrine in the Case of Conspiracy and Rebellion, or, Romish Positions and Practises for Rebellion*. London: [n. pb.], 1605.

Mosheim, Johann Lorenz. *Anderweitiger Versuch einer vollstündigen und unpartheyischen Ketzergeschichte*. Helmstaedt: [Bey Christian Friedrich Weygand], 1748.

Mr Henry Barrowes Platform. Londres: [n. pb.], 1593.

Müller, Armand. *La Poésie religieuse catholique de Marot à Malherbe*. Paris: Impr. de R. Foulon, 1950.

Müller, Johannes von. *Histoire de la confédération Suisse*. Traduite de l'allemand et continuée par C. Monnard et L. Vuillemin. Genève; Paris: [s. n., 1840].

Müller, Karl. *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen*. Leipzig: Deichert, 1903.

———. *Kirchengeschichte*. Tübingen: [J. C. B. Mohr], 1923.

Munz, Peter. *The 'Place of Hooker in the History of Thought*. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.

Münzer, Thomas. *Politische Schriften*. Mit Kommentar herausgegeben von Carl Hinrichs. Halle: M. Niemeyer, 1950. (Hallische Monographien; 17)

———. *Thomas Müntzers Briefwechsel*. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1931. (Aus den Schriften der Süchsischen Kommission für Geschichte; [XXXIV])

Murray, Robert Henry. *Erasmus and Luther, their Attitude to Toleration*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920.

Murris, Roelof. *Hollande et les hollandais au XVIIe et au XVIIIe siècles, vus par les français*. Paris: Edouard champion, 1925.

Musculus, Wolfgang. *Loci communes*. Recogniti et emendati per Wolfgangum Musculum; Editio ultima. Bâle: Per S. Henricpetri, 1599.

———. *Loci theologici*. Bâle: [n. pb.], 1560.

Naef, Henri. *La Conjuration d'Amboise et Genève*. Genève: A. Jullien, Georg et cie, 1922.

Namèche, Alexandre-Joseph. *Le Règne de Philippe II et la lutte religieuse dans les Pays-Bas au XVIe siècle*. Louvain: C. Fonteyn, 1885. 4 vols.

Naudé, Gabriel. *Considérations* politiques sur les coups d'état. [Rome: s. n.], 1639.

Newald, Richard. *Erasmus Roterodamus*. Freiburg im Breisgau: E. Burda, 1947.

Nigg, Walter. *Das Buch der Ketzer*. Zurich: Artemis-Verlag, 1949.

Noailles, Henri Emmanuel de. *Henri de Valois et la Pologne en 1572*. Paris: M. Lévy frères, 1867. 3 vols.

Nobbs, Douglas. *Theocracy and Toleration: A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*. Cambridge: University Press, 1938.

Nolte, Maria E. *Georgius Cassander en Zijn oecumenisch striven*. Nimègue: [n. pb.], 1951.

Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'histoire de France. Publiés par Joseph-François Michaud et Jean-Joseph-François Poujoulat. Paris: [s. n.], 1881.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Gotha: [n. pb.], 1892-1910.

Ochino, Bernardino. *Dialogi XXX in duos libros divisi*. [in sermonem latinum a S. Chateillon translati]. Bâle: P. Pernam, 1563. 2 vols.

Oenprough ogin en vervolgh der Nederlandsche oorlogen. Amsterdam: [n. pb.], 1608.

Ollier, D. *Guy de Brès: Etude historique sur la réforme au pays wallon (1522-1567)*. Paris: Fischbacher, 1883.

Omnia opera theologica, of alle de Godtegeleerde Wercken van Menno Simons. Amsterdam: [n. pb.], 1681.

Oosterhof, G. *La Vie littéraire de Marnix de Sainte-Aldegonde et son «tableau des différens de la religion»*. Kampen: [s. n.], 1909.

Opel, Julius Otto. *Valentin Weigel, ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17*. Leipzig: T. O. Weigel, 1864.

Origène. *Contra Celsum*. Ed. par Koetschau. Leipzig: [n. pb.], 1889.

———. *Philosophumena*. Ed. par Patrice-François-Marie Cruice. Paris: [s. n.], 1860.

Original Letters Relative to the English Reformation. Cambridge: University Press, 1847.

Ossat, Cardinal d'. *Lettres, avec des notes de M. Amelot de la Houssaye*. Amsterdam: [n. pb.], 1758. 2 vols.

Owen, J. *Works*. Ed. by W. H. Goold. Londres: [n. pb.], 1851.

De pace religionis acta publica et originalia, das ist, Reichshandlungen, Schrifften und Protocollen über die Constitution de Religion-Friedens. Franckfurt: [J. Beyer], 1631. 3 Parties en 2 vols.

Le Pacifique. [s. l.: s. n.], 1590.

Pagès, Georges. *La Guerre de trente ans*. Paris: Payot, 1939.

Palanque, Jean Remy. *Saint Ambroise et l'empire romain*. Paris: [Boccard], 1933.

Palm, Franklin Charles. *Politics and Religion in Sixteenth-Century France.* Boston; New York, Ginn, [1927].

Pamele, Jacques de. *De Religionibus diversis non admittendis in uno aliquo unius regni.* Antverpiae: ex off. C. Plantini, 1589.

Pange, Jean de. *Le Roi très chrétien.* Paris: A. Fayard, 1949.

Pannier, Jacques. *L'Eglise réformée de Paris sous Henri IV.* Paris: [s. n.], 1911.

———. *L'Eglise réformée de Paris sous Louis XIII de 1621-1629 environ.* Paris: [Champion], 1932. 2 vols.

Paquot, Jean-Noël. *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas.* Louvain: Impr. académique, 1763-1770. 18 vols.

Parker, Samuel. *A Discourse of Ecclesiastical Politie.* 3th Ed. London: J. Martyn, 1671.

Parker Society Publications. Cambridge: University Press, 1848.

Pascal, George. *Jean de Lasco, baron de Pologne, évêque catholique, réformateur protestant (1469-1560): Son Temps, sa vie, ses oeuvres.* Paris: Fischbacher, 1894.

Pasquier, Etienne. *Les Oeuvres d'Estienne Pasquier.* Amsterdam: [n. pb.], 1723. 2 tomes.

Passerin d'Entrèves, Alessandro. *Riccardo Hooker, contributo alla teoria e alla storia del diritto naturale.* Torino: Istituto giuridico della R. Università, 1932. (R. Università di Torino. Memorie dell'Istituto giurdico. ser. II, memoria XXII)

Pastor, Ludwig Friedrich August. *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge.* Traduit de l'allemand par Furcy Raynaud. Paris: [s. n.], 1888. 20 vols.

Pasture, A. *Geschichte de Püpste.* Freiburg: [n. pb.], 1907-1927.

———. *Die kirschlichen Reunionsbestrebungen wührend der regierung Karls V.* Freiburg: [n. pb.], 1879.

———. *Die Korrespondenz des Kardinals Contarini wührend seiner deutschen Legation 1541.* Münster: [n. pb.], 1880.

———. *La Restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596-1633).* Louvain: Uystpruyst, 1925.

Patry, Raoul. *Philippe du Plessis-Mornay; un huguenot homme d'état (1549-1623).* Paris: Fischbacher, 1933.

Pauck, W. *Das Reich Gottes auf Erden. Eine Untersuchung zur Butzers «De regno Christi» and zur English Staatskirche des 16. Iahrhunderts.* Berlin: [n. pb.], 1928.

Paulus, Nikolaus. *Protestantismus und Toleranz im 16.* Freiburg im Breisgau: Herder, 1911.

———. *Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit.* Freiburg I. B.: Herder, 1895.

Peel, Albert and Leland H. Carlson. *Cartwrightiana*. Londres: [n. pb.], 1951.

Pegna, V. (éd.). *Exhortation à la paix aux catholiques françois*. Poitiers: [s. n.], 1574.

Perceau, Louis. *Les Satires françaises du XVIe siècle*. Recueillies et publiées, avec une préface, des notices et un glossaire, par Fernand Fleuret et Louis Perceau. Paris: Garnier frères, 1922. 2 vols.

Perdrizet, Pierre. *Ronsard et la réforme*. Paris: Fischbacher, 1902.

Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr. New York: The Century Co., [1931].

Persons, Robert. *Answere to the Censure of Apology*. Londres: [n. pb.], 1609.

———. *Brief Discours Contayning Certayne Reasons why Catholiques Refuse to Goe to Church*. Doway: Imprinted by John Lyon, 1580.

———. *De persecutione anglicana*. Paris: Thomas Brumen, 1582.

———. *Réponse à l'injuste et sanguinaire edict d'Elisabeth contre les catholiques de son royaume*. Lyon: [s. n.], 1593.

Petavio, Dionysio (ed.). *Themistii Euphradae orationes XVI*. Parisiis: S. Cramoisy, 1684.

Petri, Cunerus. *De christiani principis officio*. Mons: [n. pb.], 1581.

Peuckert, W. [*S. Franck, ein deutscher Sucher*]. München: R. Piper and Co., 1943.

Pflug, Julius. *De republica Germaniae seu Imperio constituendo*. Cologne: [n. pb.], 1562.

Philippe (02). *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*. 2ème partie. Recueil destiné à faire suite aux travaux de L. - P. Gachard. Bruxelles: Palais des académies, 1940.

Philippidis, Leonidas. *Die «Goldene Regel» religionsgeschichlich untersucht*. Leipzig: [n. pb.], 1929.

Pic de la Mirandole, Jean. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Firenze: Vallecchi, 1946.

———. *Opera omnia*. Basileae: Ex officina H. Petrina, 1572-1573.

Picot, G. *Histoires des états-généraux*. 2e éd. Paris: [s. n.], 1888.

Pierce, William. *An Historical Introduction to the Marprelate Tracts*. London: Archibald Constable and Co., 1908.

Pierling, Paul. *La Russie et le Saint-Siège*. Paris: [s. n.], 1897.

Pineau, J. B. *Erasme: Sa Pensée religieuse*. Paris: [s. n.], 1924.

Pintard, René. *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Paris: [Boivin], 1943.

Pioli, Giovanni. *Fausto Socino*. Modena: [n. pb.], 1952.

Pirenne, Henri. *Histoire de Belgique*. Bruxelles: Lamertin, 1923. 5 vols.

Placcaert-boecken van Vlaenderen. Gand: [n. pb.], 1639.

Plattard, Jean. *François Rabelais*. Paris: Boivin, 1932.

———. *Marot: Sa Carrière poétique, son oeuvre*. Paris: Boivin, 1938.

———. *Montaigne et son temps*. Paris: Boivin, 1933.

Poitiers, Hilaire de (Saint). *Ad Constantium Augustum*.

Pole, Reginald. *Epistolarum Reginaldi Poli*. Brixiae: Excud. J. -M. Rizzardi, 1744.

Polin, Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris: Presses universitaires de France, 1952. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Pollen, J. H. *The English Catholics in the Reign of Elisabeth*. London: Longmans, 1920.

Poncelet, Alfred. *Histoire de la compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*. Bruxelles: M. Lamertin, 1927-1928. 2 tomes reliés en 1 vol.

Porta, Peder Dominic Rosi da. *Historia reformationis ecclesiarum raeticarum, ex genuinis fontibus et adhuc maximam partem nunquam impressis, sine partium studio deducta*. Augustae Vindelicorum: impensis C. F. Bürglen, 1794. 3 vols.

Posch, A. *Die Concordantia catholica des Nikolaus von Cusa*. Paderborn: [n. pb.], 1930.

Possevino, Antonio. *La Moscovia*. Cologne: [n. pb.], 1587.

Postel, Guillaume. *De orbis terræ concordia libri quatuor*. [Paris; Bâle: Excudebat P. Gromorsus, 1544].

Powicke, Frederick James. *The Cambridge Platonists*. Toronto: J. M. Dent, 1926.

———. *Panthenosia, compositio omnium dissidiorum circa aeternam veritatem*.

———. *Robert Browne: Pioneer of Modern Congregationalism*. London: [n. pb.], 1910.

Puaux, F. *Les Précurseurs français de la tolérance au XVIIe siècle*. Paris: G. Fischbacher, 1881.

Les Principaux points de la foy de l'église catholique défendus contre l'écrit adressé au roi par les quatre ministres de Charenton. Paris: [s. n.], 1642.

Process, wie es soll gehalten warden mit den Widertäuffern. Worms: [n. pb.], 1557.

Przypkowski, Samuel. *Cogitationes Sacræ ad Initium Evangelii Matthæ i, et omnes Epistolas Apostolicas. Necnon Tractatus varii argumenti præ cipue de Jure Christiani Magistratus*. Eleutheropoli: [n. pb.], 1962.

Puech, Aimé. *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*. Paris: Hachette, 1912.

Quoniam, Th. *Erasme*. Paris: [s. n.], 1935.

Radouant, René. *Guillaume du Vair: L'Homme et l'orateur jusqu'à la fin des troubles de la ligue*. Paris: [s. n.], [s. d.].

Ranke, Leopold Von. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. [Herausgeber Paul Joachimsen]. München: Drei Masken Verlag, 1925-1926. 6 vols.

Raynaldi. *Annales ecclesiastici*. Rome: [n. pb.], 1645.

———. ———. [s. l.: s. n.], 1540; 1541; 1562.

Reale Istituto di Studi Filosofici (Italy). *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*. E scritti vari [of Giovanni Pico della Mirandola] a cura di Eugenio Garin. Florence: [n. pb.], 1952.

Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France. Paris: G. Desprez, 1771.

Recueil général des anciennes lois francaises, depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789. Avec notes de concordance, table chronologique et table générale analytique et alphabétique des matières par MM. Jourdan, Decrusy et Isambert. Paris: [1822]-1833. 29 vols.

Recueil des lettres missives de Henri IV. Publ. par M. Berger de Xivrey Paris: Imprimerie nationale, 1843-1876.

Reddaway, W. F. [et al.] (eds.). *The Cambridge History of Poland from the Origins to Sobieski, to 1696*. Cambridge: The University Press, 1950.

Reichersberg, Gerhoh de. *De investigatione Antichristi*.

Remonstrance au roy d'Angleterre sur la misérable condition des catholiques ses subjects, en comparaison du favorable traitement que les huguenots reçoivent en France. Paris: [s. n.], 1628.

Renaudet, Augustin. *Erasme: Sa Pensée religieuse et son action d'après sa correspondence*. Paris: F. Alcan, 1926.

———. *Etudes érasmiennes*. Paris: E. Droz, 1939.

———. *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*. Paris: E. Champion, 1916.

Report on Manuscripts in Various Collections. London: His Majesty's Stationery Office, 1904.

Réponse à l'injuste et sanguinaire edict d'Elisabeth contre les catholiques de son royaume. Lyon: [s. n.], 1593.

De La République des turcs. Poitiers: De Marnef, 1560.

Le Restaurateur de l'estat françois, où sont traitées plusieurs notables questions sur les polices, la justice et la religion. [Amsterdam]: [s. n.], 1588.

Restoux, Daniel. *Guillaume Postel: Apotre de la concorde du monde*. Mortain: Letellier, 1931.

Reusch, H. *Der Index der verbotenen Bücher*. Bonn: [n. pb.], 1883.

Reviron, J. (ed.). *De Institutione regia*. Paris: J. Vrin, 1930.

Reynolds, E. *St. Thomas More*. Londres: [n. pb.], 1953.

Ribier, Guillame. *Sur l'Edit du mois d'avril 1598 publié le 25 février 1599.*

Richelieu, Armand Jean du Plessis. *Testament politique*. Edition critique, publiée avec une introduction et des notes par Louis André et une préface de Léon Noël. Paris: [Robert Laffont], 1947.

Rieker, K. *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirsche Deutschlands im ihrer geschichtliche Entwickelung bis zur Gegenwart*. Leipzig: [n. pb.], 1893.

Rinck-Wagner, Olga. *D. V. Coornhert (1522-1572) mit besonder berücksichtigung seiner politischen Tütigkeit*. Berlin: [n. pb.], 1919.

———. *Dirck Volckertszoon Coornhert 1522-1572 mit besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tütigkeit*. Berlin: Ebering, 1919.

Rio, Martin del. *Mémoires (1576-1578)*. Trad. Delvigne. Bruxelles: [n. pb.], 1865.

Ritschl, Otto Karl Albrecht. *Dogmengeschichte des Protestantismus*. GVandenhoeck und Ruprecht, [1927]. 4 tomes.

Ritter, Gerhard. *Die Neugestaltung Europas im 16*. [Neuaufl]. Berlin: Verlag des Druckhauses Tempelhof, [1950].

Rivière, Jean. *Le Problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le bel.* Paris: Librairie Ancienne honore champion, 1926.

Robinson, Henry. *Liberty of Conscience: Or the Sole Means to Obtaine Peace and Truth*. [London]: [n. pb.], 1643.

Robinson, John. *A Justification of Separation From the Church of England.* [Amsterdam: G. Thorpe], 1610.

Rocquain, Félix. *La France et Rome pendant les guerres de religion*. Paris: E. Champion, 1924.

Rodocanachi, Emmanuel. *La Réforme en Italie*. Paris: Picard, 1920. 2 vols.

Rogge, Hendrik Cornelius. *Beschrijvende Catalogus der pamflettenverzameling van de boekerij der remonstrantsche kerk te Amsterdam*. Amsterdam: J. H. Scheltema, 1863.

Vol. 1: *Bibliotheek der remonstrantsche geschriften.*

———. *Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten*. Amsterdam: Y. Rogge, 1856-1858. 2 vols.

———. *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd, door*. Leiden: E. J. Brill, 1874-1876. 3 vols.

Vol. 1: *Vhet bestand.*

Vol. 2: *Het twaalfjarig bestand.*

Vol. 3: *N* het bestand.

Rogier, Ludovicus Jacobus. *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*. 3 dl. Amsterdam: Urbi and Orbi, 1945- 1947.

Rohmer, Jean. *Finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*. Paris, J. Vrin, 1939.

Romier, Lucien. *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*. Lagny: Impr. E. Grevin; Paris: Perrin et cie, libr.-éditeurs, 1924.

———. *La Conjuration d'Amboise. L'Aurore sanglante de la liberté de conscience: Le Règne et la mort de François II*. Paris: Perrin, 1923.

———. *Les Origines politiques des guerres de religion*. Paris: Perrin, 1914. 2 vols.

Vol. 1: *Henri II et l'Italie (1547-1555)*.

Vol. 2: *La Fin de la magnificence extérieure. Le Roi contre les protestants (1555-1559)*.

———. *Le Royaume de Catherine de Médicis*. Paris: Perrin, 1922. 2 vols.

Ronsard, Pierre de. *Oeuvres complètes de Ronsard*. Texte de 1578 publié avec compléments, tables et glossaire, par Hugues Vaganay; une introduction par Pierre de Nolhac. Paris: Libr. Garnier frères, 1923.

T. 1: *Les Amours*.

T. 2: *Les Amours*.

T. 3: *Les Odes*.

Ronzy, Pierre. *Un Humaniste italianisant, Papire Masson (1544-1611)*. Paris: E. Champion, 1924.

Rouse, Ruth and Stephen Charles Neill (eds.). *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*. 4th Ed. Geneva: World Council of Churches, 1953.

Rooses, Max. *Christophe Plantin: Imprimeur anversois*. Anvers: J. Maes, 1882.

Rosweyd, Heribet. *De Fide haerefticis servanda ex decreto Concilii Constantiensis. dissertation*. Antverpiae: Ex off. Plantiniana; apud Vam et filios J. Moreti, 1610.

Rothenbücher, K. *Die Trennung von Staat und Kirche*. München: [Schweitzer], 1908.

Rouillard, Clarence Dana. *The Turk in French History, Thought, and Literature (1520-1660)*. Paris: [Boivin, 1940].

Ruble, Alphonse de. *Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret*. Paris: A. Labitte, 1881-1886. 4 vols.

———. *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'île-de-France*. Nogent-le-Rotrou: [Impr. de Daupeley-Gouverneur], 1886.

Ruffini, Francesco. *Francesco Stancaro*. Rome: [n. pb.], 1935.

———. *La Libertà religiosa*. Torino: [n. pb.], 1901.
Vol. 1: *Storia dell'Idea.*

Rupp, Jean. *L'Idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à innocent III*. Paris: Les Presses modernes, 1939.

Rutherford, Samuel. *A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience, Tending to Resolve Doubts Moved by Mr John Goodwin, John Baptist, Dr Jer. Taylor, the belgik Arminians, Socinians, and others Authers Contending for Lawless Liberty or Licencious Toleration of Sects and Heresies*. Londres: [n. pb.], 1649.

Saint Paul. Les Epîtres de la captivité: Colossiens, philémon, ephésiens, philippiens. Traduction et commentaire par le P. Joseph Huby. 12e édition. Paris: Beauchesne et ses fils, 1947.

Sachesse, C. *Dr Balthasar Hubmaier Theologe*. Berlin: [n. pb.], 1914.

Saint-Victor, Hugues de. *De Sacramentis.*

Sales, François de. *Oeuvres.*

Sanders, Nicholas. *Histoire du schisme d'Angleterre*. Paris: [s. n.], 1676.

———. *De origine ac progressu Schismatis Anglicani liber*. Editus et auctus per E. Rishtonum. Cologne: [n. pb.], 1585.

Sandys, Edwin. *Europae speculum or a View or Survey of the State of Religion in the Western Parts of the Word*. London: T. Cotes, for M. Sparke, 1638.

———. *Relation de l'estat de la religion*. Genève: [n. pb.], 1626.

Sartre, Pierre. *Société de géographie de Lille. Voyage en Hollande fait en 1719.* Publié, avec préface, d'après le manuscrit inédit. Paris: [s. n.], 1896.

Satire Ménippée. [Paris]: Ch. Nodier, 1824. 2 vols.

———. [s. 1.]: [s. n.], 1594.

Schelhorn, J. G. *Dissertatio epistolaris de Mino Celso Senensi*. Ulm: [n. pb.], 1748.

Schelven, Aart Arnout van. *Uit den strijd der geesten*. Amsterdam: Uitgeverij W. ten Have n. v., 1944.

Schenk, W. *Reginald Pole: Cardinal of England*. London: Longmans, 1950.

Scherer, Georg. *Opera*. München: [verlegung Antonij Hierats; gedruckt durch Niclas Heinrich, 1613-1614].

Schiess, Traugott. *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*. Bâle: Verlag der Basler Buch- und Antiquariatshandlung, [1904-1906]. 3 vols.

Schlüter, Joachim. *Die Theologie des Hugo Grotius*. G[n. pb.], 1919.

Schnürer, Gustav. *L'Eglise et la civilisation au moyen âge*. Paris: Payot, 1933-1938. 3 vols.

———. *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*. Paderborn: [Ferdinand Sch1937.

Scholz, Richard (hrsg.). *Defensor pacis*. Hannover: Hahn, 1932-1933.

Schoppe, Gaspard. *Erinnerung von der calvinistischen falschen betrieglichen Art und Feindseligkeit gegen dem hl. Röm Reich*. [s. l.]: [s. n.], 1617.

Schottenloher, K. *Bibliographie zur deuschen Geschichte im Zeitalter Glaubensspaltung (1517-1555)*. Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1933-1940. 6 vols.

Schrevel, A. C. de. *Histoire du séminaire de Bruges*. Bruges: [n. pb.], 1895.

Schultz, Selina G. *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561)*. Norristown, Pa.: The Board of Publication of the Schwenckfelder Church, 1946.

Schwenckfeld, Caspar. *Die Erste Theil der Christlichen orthodoxischen bücher und schrifften des Edlen*. [s. l.]: [s. n.], 1564.

Sclafert, Clément. *L'Ame religieuse de Montaigne*. Paris: Nouvelles éd. latines, 1951.

Scott Pearson, A. C. *Church and State: Political Aspect of the Sixteenth Century Puritanism*. Cambridge: University Press, 1928.

———. *Thomas Cartwright and Elisabethan Puritanism (1535-1603)*. Cambridge: University Press, 1925.

Seaton, Alexander Adam. *The Theory of Toleration under the Later Stuarts*. Cambridge: The University Press, 1911.

Seeberg, Erich. *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit: Studien zur Historiographie und zur Mystik*. Meerane: E. R. Herzog, 1923.

Seeberg, Reinhold. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Leipzig: W. Scholl. 3 tomes en 2 vols.

Selden, John. *Table Talk*. Londres: [Ed. E. Arber], 1905.

Sepp, Christian. *Drie Evangeliedienaren uit den tijd der Hervorming*. Leiden: E. J. Brill, 1879.

Serrano, Luciano. *Correspondencia diplomatica entre Espanpa y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pio V*. [Roma: Impr. del Instituto Pio IX], 1914. 4 vols.

Servet, Michel. *Calvini Opera*.

Shirley, F. J. *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*. London: S. P. C. K., 1949. ([Publications; N. S; 47])

Sickel, Theodor Von. *Zur Geschichte des Concils von Trient. Actenstücke aus* sterreichischen Archiven. Wien: [n. pb.], 1870-1872.

Simpson, Richard. *Edmund Campion: A Biography*. London: John Hodges, 1896.

———. ———. London: [n. pb.], 1867.

Société des textes francais modernes et Joachim du Bellay. *Oeuvres poétiques*. Edition critique publiée par Henri Chamard. Paris: [s. n.], 1908-1931. 6 tomes.

State Papers. Italy: [n. pb.], 1641-1655.

Stokes, Anson Phelps. *Church and State in the United States*. Introd. By Ralph Henry Gabriel. New York: Harper, [1950]. 3 vols.

Strype, John. *Ecclesiastical Memorials*. [London: S. Bagster, 1822].

———. *Memorials of Cranmer*. London: [n. pb.], 1848.

Sulpice-Sévère. *Saint Martin*. Introd. par Paul Monceaux. Paris: Payot, 1927.

Skarga, Piotr Paweski. *Les Sermons politiques*. Traduits pour la première fois intégralement du polonais en français et accompagnés d'une introduction et de notes critiques, par A. Berga. Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1916.

Smith, H. Maynard. *Henry VIII and the Reformation*. London: Macmillan, 1948.

Smith, Hugh Francis Russell. *Harrington and his Oceana*. Cambridge: University Press, 1914.

———. *Theory of Religious Liberty in the Reigns of Charles II and James II*. Cambridge: University Press, 1911.

Smith, Preserved. *Erasmus: A Study of His Life, Ideals and Place in History*. New York; London: [n. pb.], 1923.

Smithson, R. J. *The Anabaptists: Their Contribution to our Protestant Heritage*. London: James Clarke, 1935.

Sobieski, Waclaw. *Polska a hugonoci po nocy św. Bartlomieja*. Cracovie: Spólki Wydawniczej Polskiej, 1910.

Sortais, G. *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*. (Paris: Lethielleux, 1920.

Southwell, Robert. *An Humble Supplication to her Majestie*. Edited by R. C. Bald. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

———. ———. [s. l.]: [s. n.], 1595.

A Speeche Made to the House of Commons Concerning Episcopy. [n. p: n. pb., 1641].

Spicq, R. P. *Saint-Paul: Les Epitres pastorales*. ·Paris: J. Gabalda, 1947. ([Etudes bibliques])

Stadelmann, Rudolf. *Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolas Cusanus bis Sebastian Franck*. Halle: [n. pb.], 1929.

———. *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*. Halle: [Faksimile - Neu-druck der Ausgabe], 1929. ([Mémoires de l'université de Neuchâtel; t. 11])

Stephani, Matthias. *Tractatus de jurisdictione*. Francfort: [n. pb.], 1611.

Stephanni, Joachim. *Institutiones Juris canonici*. Francfort: [n. pb.], 1612; 1599.

Stieven, M. F. *Die Politik Baierns (1591-1607)*. Munich: [n. pb.], 1878.

Stow, John. *Annales or General Chronicles of England*. [n. p: n. pb.], 1530; 1580.

Strada, Famiano. *Histoire de la guerre des Pays- Bas*. Bruxelles: [s. n.], 1727.

Strasser, Otto Erich. *La Pensée théologique de Wolfgang Capiton dans les dernières années de sa vie*. Neuchâtel: [s. n.], 1938.

Strohl, Henri. *L'Epanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520*. Paris: Librairie Istra, 1924. (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de strasbourg; [fasc. 9])

Strowski, Fortunat. *Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle. Pascal et son temps*. Paris: [Plon, 1921]. 3 tomes.

Stupperich, Robert. *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*. Leipzig: Heinsius Nachfolger, 1936.

Symons, Menno. *Opera omnia theologica, of, Alle de godtgeleerde wercken*. Amsterdam: [n. pb.], 1681.

Sweet, William Warren. *Religion in Colonial America*. New York: C. Scribner's Sons, 1943.

Tacchi Venturi, Pietre. *storia della Compagnia di Gesù in Italia*. Rome: [s. n.], 1940.

T.1: *Roma-Milano, Albrighi, Segati e C.*

Tanner, Adam. *Universa theologia scholastica*. Ingolstadii: Impensis J. Bayr, 1626-1627. 3 vols.

Tapié, Victor Lucien. *Une Eglise tchèque au XVe siècle: L'Unité des frères*. Paris: [s. n.], 1934.

———. *La Politique étrangère de la France et le début de la guerre de trente ans, 1616-1621*. Paris: [Leroux], 1934.

Taurinus, J. *Van de onderlinge verdraagsaamheydt*. Utrecht: [n. pb.], 1616.

Temple, Chevalier. *Remarques sur l'estat des provinces-uniès des Pays-Bas faites en l'an 1672*. La Haye: [n. pb.], 1680.

Tertullien. *Apologétique*. Traduction littérale de Jean-Pierre Waltzing, suivie d'un commentaire historique. Louvain: [s. n.], 1911.

Teufel, E. *Festgabe K. Müller*. Tübingen: [n. pb.], 1922.

Theiner, A. *Annales ecclesistici*. Rome: [n. pb.], 1856. 3 vols.

Thirty Queries Modestly Propounded in Order to a Discovery of the Truth and Mind of God in that Question or Case of Conscience: whether the Civil Magistrate Attends Bound by Way of Duty to Interpose his Power or Authority in Matter of Religion, or Worship of God. Londres: [n. pb.] 1652.

Thou, Jacques Auguste de. *Histoire universelle*. Londres: [s. n.], 1734. 16 tomes.

Tjalma, Gerrit. *Philips van Marnix, Heer van St Aldegonde: Historisch-dogmatische Studie*. Amsterdam: [n. pb.], 1896.

Tolérance et communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé. [Articles by Roger Aubert, Louis Bouyer and Others]. Paris; Tournai: Casterman, [1952].

Tomek, Ernest. *Kirchengeschichte Oesterreichs*. Wien: [n. pb.], 1949.

Tootell, Hugh. *Dodd's Church history of England: From the Commencement of the Sixteenth Century to the Revolution in 1688*. With Notes, Additions and a Continuation by the Rev. M. A. Tierney. London: C. Dolman, 1841.

Tournai, Etienne de. *Summa Decreti*. Ed. Schult. Gissen: [n. pb.], 1891.

Tournon, François de. *Le Cardinal Francois de Tournon*. Paris: [s. n.], 1951.

Tractaet van 't Ampt ende authoriteyt einer hooger ohristelijcker overheydt in kerkelijcke saecken. 3e éd. Rotterdam: [n. pb.], 1647.

Traicté d'association passée entre les catholiques et ceux de la religion réformée pourchassans le rétablissement du royaume de France contre les mauvais et pernicieux desseins de sa majesté. [s. l.: s. n.], 1575.

Travers, Walter. *A Full and Plaine Declaration of Ecclesiasticall Discipline*. [Translated by Thomas Cartwright]. [Heidelberg: Michael Schirat], 1574.

A Treatise Tending to Mitigation Towards Catholicke-Subjects in England, Wherein is Declared that it is not Impossible for Subjects of Different Religion (Especially Catholickes and Protestantes) to Live Together in Dutifull Obedience and Subjection, under the Government of his Majesty of Great Britany, Against the Seditious Writings of Thomas Morton, Minister, and so Others to the Contrary, Whose two False and Slaunderous Groundes, Pretended to be Drawne from Catholicke Doctrine and Practic, Concerning Rebellion and Equivocation, are Overthrowne and Cast upon himselfe. [n. p]: [n. pb.], 1607.

Trésal, J. *Origines du schisme anglican*. 3e éd. Paris: [s. n.], 1923.

Trochu, Francis. *Saint François de Sales*. Lyon; Paris: E. Vitte, 1941.

Troeltsch, Ernest. *Die Bedeutung der Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. 3th Ed. Berlin: [n. pb.], 1911.

———. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2nd Ed. New York: The Macmillan Company, 1949.

———. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: [n. pb.], 1912.

Tulloch, John. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*. 2nd Ed. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1874.

Tundermann, J. W. *Marnix Van St. Aldegonde en de subjectivistische stroomingen in de Nederlanden der 16. eeuw*. Goes: Oosterbaan, 1940.

Tyndale, William. *The Obedience of a Christen Man*. Hesse: Hans Luft, 1528.

———. *The Whole Works of W. Tyndall, John Frith, and Doct. Barnes*. London: [Printed by John Daye, 1572].

Underhil, Edward Bean. *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution (1614-1661)*. Londres: [n. pb.], 1846.

Underwood, Alfred Clair. *A History of the English Baptists.* With a Foreword by J. H. Rushbrooke. London: Baptist Union Publ. Dept., 1947.

Unité chrétienne et tolérance religieuse. Paris: Ed. Du Temps présent, 1950.

L'Unique moyen de l'accord des protestants, appelés en France Huguenots, et des catholiques, ou romains et papistes, avec raisons proposées. Lyon: [n. pb.], 1562.

Université de Gand (Ghent). *Bibliographie des martyrologes protestants néerlandais.* La Haye: [n. pb.], 1890.

Utenbogaert, Jan. *Verdedigingh van de Resolutie der Staten van Hollant totten vrede der kercken.* La Haye: [n. pb.], 1615.

Vacandard, Elphège. *Etudes de critique et d'histoire religieuse.* Paris: Lecoffre, 1905.

———. *L'Inquisition: Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'église.* Paris: Bloud, 1907.

———. *Vie de saint Bernard.* Paris: [s. n.], 1895. 2 vols.

Vacant et E. Mangenot. *Dictionnaire de théologie catholique.* Paris: [s. n.], 1895-1950.

Vaissière, Pierre de. *Henri IV.* Paris: A. Fayard, 1928. ([Les Grandes études historiques])

Valentini Gentilis teterrimi haeretici impietatum ac triplicis perfidiae et perjurii brevis explicatio ex actis publicis Senatus Genevensis optima fide descripta. Genève: [n. pb.], 1567.

Valois, Noël. *L' Histoire littéraire de la France.* Paris: [Imprimerie nationale, 1906].

Van Den Steen, Cornelis Cornelissen [Cornelius a Lapide]. *Commentaria in omnes divi Pauli epistolas.* Antverpiae: [n. pb.], 1734.

Van Der Essen, Léon. *Alexandre Farnèse, prince de parme, gouverneur général des Pays-Bas, 1545-1592.* Bruxelles: Librairie nationale d'histoire et d'art, 1933-1937. 5 tomes en 4 vols.

Van Der Haeghen, Ferdinand. *Bibliographie lipsienne.* Gand: C. Vyt, 1886-1888. 3 vols.

Vedder, Henry Clay. *Balthasar Hübmaier: The Leader of the Anabaptists.* New York: Knickerbocker Press, 1940.

Vermeersch, Arthur. *La Tolérance.* Paris: [s. n.], 1922.

———. *La Tolérance.* Louvain: A. Uystpruyst-Dieudonné; Paris: G. Beauchesne, 1912. (Bibliothèque de la société d'études morales et juridiques; 4)

Vetter, K. *Zwunderschiedliche Tractütlein auss D. Martin Luthers seinen selbest eygenen Schrifften zusammen getragen.* [n. p.]: [n. pb.], 1600.

Viénot, John. *Histoire de la réforme française des origines à l'édit de Nantes.* Paris: Fischbacher, 1926.

Villey, Michel. *La Croisade: Essai sur la formation d'une théorie juridique*. Paris: Vrin, 1942. ([L'Eglise et l'état au moyen âge; no. 6])

Villey, Pierre-Louis-Joseph. *Les Grands écrivains du XVIe siècle*. Paris: Champion, 1923.

Viollet, Paul. *Histoire du droit civil français*. Accompagnée de notions de droit canonique et d'indications bibliographiques. 2e édition du précis de l'histoire du droit français. Paris: L. Larose et Forcel, 1893.

Voigt, K. *Staat und Kirche von Konstantin der Grosse bis zum Ende der Karolingerzeit*. Stuttgart: [n. pb.], 1936.

Völker, Karl. *Kirchengeschichte Polens*. Berlin; Leipzig: W. de Gruyter und Co., 1930. (Grundriss der slavischen philologie und kulturgeschichte; [Bd. VII])

———. *Der Protestantismus in Polen auf Grund der einheimischen Geschichtsschreibung dargestellt*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910.

———. *Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1912.

Vos, K. *Menno Simons*. Leyde: [n. pb.], 1914.

Vossius, Gerardus Joannes. *Opera*. Amstelodami: [Ex typogr. P. et J. Blaeu, prostant apud Janssonio-Waesbergios, H. et Vam T. Boom et R. Goethals, 1701].

De La Vraye et légitime constitution de l'éstat. [s. l.: s. n.], 1591.

Walaeus, Antonius. *Het ampt der Kerckendienaren*. Middelburg: [n. pb.], 1615.

———. *Opera omnia theologica*. Leyde: [n. pb.], 1647.

Walter, L. G. *Thomas Munzer (1489-1525) et les luttes sociales à l'époque de la réforme*. Paris: A. Picard, 1927.

Wappler, Paul. *Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit*. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1908.

———. *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*. Münster: Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchh., 1910.

Watson, W. *Important Considerations, which ought to Move alle True and Sound Catholikes, who are not Wholly Jesuited, to Acknowledge... That the Proceedings of her Majesty and of the State with them... Have Been Both Mild and Mercifull*. London: [n. pb.], 1601.

Wegierski, André. *Slavonia reformata*. Amsterdam: [s. n.], 1679.

Weigel, Valentin. *Of the Life of Christ*. London: [n. pb.], 1648.

Weill, Georges. *De Gulielmi Postelli vita et indole*. Paris: [Hachette], 1892.

———. *Les Théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*. Paris: Hachette, 1892.

Weis, F. Lewis. *The Life, Teachings and Works of Johannes Denck (1495-1927)*. Strasbourg: [n. pb.], 1924.

Weiss, Charles (ed.). *Les Papiers d'état du cardinal de* Granvelle. Paris: Imprimerie royale; imprimerie nationale, 1841-1852. 9 vols. (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Première série, histoire politique)

Weiss, Nathanaël. *La Chambre ardente: Etude sur la liberté de conscience en France sous François Ier et Henri II, 1540-1550*. Paris: Fischbacher, 1889.

Wendel, François-Jean. *Calvin: Sources et évolution de sa pensée religieuse*. Paris: Presses universitaires de France, 1950. (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de strasbourg; 41)

Werminghoff, Albert. *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter*. Berlin: Teubner, 1913.

Wesel-Roth, R. *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouverünitüt*. [Lahr-Baden]: [n. pb.], 1954.

Whichcote, Benjamin. *Several Discourses*. London: Ed. J. Jeffrey, 1701. 4 vols.

Whitgift, John. *Defense of the Answer to the Admonition Against T. C.* London: By Henry Binneman for Humfrey Toye, Anno 1574.

———. *Works*. Cambridge: Ed. for the Parker Society, 1851. 3 vols.

Wicelius, Georgius. *Dialogorum libri tres. Drey Gesprechbüchlin von der Religion sachen in itzigem ferlichem Zwiespalt auffs kürtzist und artigst gefertiget*. Leipzig: [n. pb.], 1539.

Wie ein iglicher Christ gegen allerley lere gut und bnach Gottes befehl, sich gebürhlich halten sol. Wittemberg: [n. pb.], 1538.

Wilbur, Earl Morse. *A History of Unitarianism: Socianism and its Antecedents*. Cambridge, MA: Harvard Univer. Press, 1945.

Wilkins, David. *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae*. London: Sumptibus R. Gosling, 1737.

Williams, George Huntston. *The Norman Anonymous of 1100 A. D.:* Toward the Identification and the Evaluation of the So-called Anonymous of York. Cambridge: Harvard University Press, 1951. (Harvard Theological Studies; 18)

Windeck, Johann Paul. *Prognosticon futuri status Ecclesiae*. [n. p.]: [n. pb.], 1576.

Wissowatius, A. (ed.). *Bibliotheca fratrum Polonorum quos Unitarios vocant (B. F. P.)*. Irenopoli: post annum Domini, 1656-. 8 vols.

Witt, Jean de. *Mémoires de Jean de Wit*. La Haye: Van Bulderen, 1709.

Witzel, Georg. *Dialogorum libri tres*. Leipzig: [n. pb.], 1539.

———. *Methodus Concordiae ecclesiasticae*. Leipzig: Nikolaus Wolrab, 1537.

———. Via Regia sive de controversis religionis capitibus conciliandis sentential. Ed. H. Conring. Helmstadt: [n. pb.], 1650

Wolf, Gustav. *Der Augsburger Religionsfriede*. Stuttgart: [n. pb.], 1890.

Worms, Buchard. *Decretum*.

Wotscheke, Theodor. *Geschichte der reformation in Polen*. Leipzig: Verein für reformationsgeschichte durch R. Haupt, 1910. (Studien zur kultur und geschichte der reformation; Bd. I)

Zanchi, G. *Opera theologica*. Genève: S. Gamonetus, 1605.

———. ———. Genève: [n. pb.], 1613.

Zijpp, N. van der. *Geschiedenis der doopgezinden in Nederland*. Arnheim: Van Loghum Slaterus, 1952.

Zuttere, Pierre de. *Een saechtsmoedige tsamenspreking van Cephas ende Arnolbius*. Gand: [n. pb.], 1581.

Zweig, Stefan. *Castellion contre Calvin, ou, conscience contre violence*. Texte français d'Alzir Hella. Paris: B. Grasset, 1946.

Zwingli Opera. 8 vols. Zürich: [n. pb.], 1828- 1841.

Periodicals

Altaner, Berthold. «Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus.» *Historisches Jahrbuch*: t. 48, 1928.

Ancel, R. «La Réconciliation de l'Angletrre avec le saint-siège sous Marie Tudor.» *Revue d'histoire ecclésiastique*: t. 10, 1909.

Aubert, F. «Le Parlement et la réforme.» *Revue d'histoire ecclésiatique*: t. 83, 1908.

Bainton, Roland Herbet. «The Development and Consistency of Luther's Attitude to religious Liberty.» *Harvard Theological Review*: vol. 22, no. 2, 1929.

———. «Parable of the Tares as the Proof Text for religious Liberty to the end of the 16th Century.» *Church History*: t. 1, 1932.

Becker, Bruno. «Nederlandsche vertalingen van Sebastiaan Franck's Geschriften.» *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis*: t. 21, 1928.

Bender, Harold S. «Die Zwichauer Propheten, Thomas Münstzer und die Tüufer.» *Theologische Zeitschrift*: 1952.

Benz, E. «Der Tolerenz-Gedanke in der Religionswissenschaft. Ueber den Heptaplomeres des Jean Bodin.» *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft*: vol. 12, 1934.

Blaschke, Lotte. «Der Tolerenzgedanke bei S. Franck.» *Blütter für Deutsche Philosophie*: t. 2, 1928.

Bonnet, Jules. «Un Magistrat bernois du XVIe siècle.» *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*: 1874.

Bosseboeuf, L. A. «L'Abbaye bénédictine de Bois-Aubry.» *Bulletin archéologique de Touraine*: t. 12, 1899-1900.

Bossert, Gustav. «Johann Brenz, der Reformator Würtemberg, und seine Toleranzideen.» *Blätter für würtembergische Kirchengeschichte*: t. 15, 1911.

———. ———: t. 16, 1912.

Bost, Charles. «Sébastien Castellion et l'opposition protestante contre Calvin.» *Revue de théologie et de philosophie*: 1914.

Bourrilly, V. L. «Le Cardinal Jean du Bellay en Italie (juin 1535-mars 1536).» *Revue des études rabelaisiennes*: 5ème année, 3e et 4e fascicules, 1907.

———. «François 1er et les protestants: Les Essais de concorde en 1535.» *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*: Juillet - septembre 1900.

——— et Nathanael Weiss. «Jean du Bellay, les protestants et la Sorbonne.» *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*: vol. [52], 1903.

Brière, Yves de la. «Comment fut adopté et accepté l'édit de Nantes.» *Etudes*: 20 mars et 5 avril 1904.

Bulletin de littérature ecclésiastique: 1938 et 1939.

Bulletin of the International Committee of Historical Sciences: t. 5, 1933.

Burckhardt, P. «David Joris und seine Gemeinde in Basel.» *Basler Zeitschrift*: t. 48, 1949.

Carrière, V. «Guillaume Farel, propagandiste de la réformation.» *Revue d'histoire de l'église de France*: [vol. 20], 1934.

Cavallera, P. «La Doctrine du prince chrétien au Ve siècle.» *Bulletin de littérature ecclésiastique*: 1937.

Cenival, P. de. «La Politique du saint-siège et l'élection de Pologne (1572-1573).» *Les Mélanges de l'école française de Rome*: t. 36, 1916.

Chamberland, A. «Etienne Pasquier et l'intolérance religieuse au XVIe siècle.» *Histoire moderne et contemporaine*: 1899-1900.

Chérel, Albert. «Histoire de l'idée de tolérance.» *Histoire de l'église de France*: vol. 27, 1941.

Cons, Louis. «Montaigne et Julien L'Apostat.» *Humanisme et renaissance*: t. 4, 1937.

Constant, G. «Le Commencement de la restauration catholique en Angleterre par Marie Tudor (1553).» *Revue historique*: t. 112, 1913.

Corpus Schwenckfeldianorum: t. 1 à 15, 1909-1939.

Crehan, J. «Catholic Toleration in Maryland.» *The Month*: April 1948.

«Le Duel entre la Sorbonne et les Novateurs (1533-1534).» *Bulletin de la société de l'histoire du protantisme français*: 1903.

Dunin- Borkowski, Stanislas von. «Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Iahrdt.» *Scholastik*: vol. 7, 1932.

«Edit de Nantes.» *Bulletin de la société de l'histoire dit protestantisme français*: t. 47, 1989.

Eekhof, A. «Jacobus Acontius.» *Nederlandsch Archief voor kerkegeschiedemis*: t. 31, 1928.

Elkan, Albert. «Ueber die Entstehung des niederlündischen Religionsfrienden von 1578 un Mornays Wirksamkeit in der Niederlanden.» *Mitteilungen für oesterreischiche Geschichtsforschung*: t. 27, 1906.

Evennett, M. «Claude d'Espence et son discours du colloque de poissy.» *Revue historique*: t. 164, 1930.

Fagniez, G. «L'Opinion publique et la polémique au temps de Richelieu.» *Revue historique*: t. 60, 1896.

Feist, E. «John Cotton and Roger William; their Controversy Concerning Religious Liberty.» *Church History*: vol. 10, 1941.

Figgis, John Neville. «Erastus and Erastianism.» *Journal of Theological Studies*: t. 2, 1901.

Franck, Ad. *Journal des savants*: 1883.

Fustugière, A. J. «Studia Mirandulana.» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*: t. 7, 1932.

Gagnebet, R. «Le Procès de la théologie spéculatives au XVIe siècle.» *Revue thomiste*: 1938.

Glaser, Kurt. «Beitrüge *zur Geschichte* der politischen Literatur Frankreichs in der zweiten Hüfte des 16. Iahrhundert.» *Zeitschrift für franzSprache und Literatur*: t. 31

Goetz, Walter. «Der «Kompromisskatholizismus» und Kaiser Maximilian II.» *Historische Zeitschrift*: t. 77, 1896.

———. ———. ———: t. 32, 1907.

———. ———. ———: t. 33, 1908.

Goumaz, L. «Calvinisme et liberté. Contribution à l'étude de la liberté de conscience.» *Conscience et liberté*: no. 3, 1950.

Guelluy, Robert. «L'Evolution des méthodes théologiques à Louvain, d'Erasme à Jansénius.» *Revue d'histoire ecclésiastique*: t. 37, 1941.

Hertzler, O. «On Golden Rules.» *International Journal of Ethics*: t. 44, 1933-1934.

Hicks, L. «Cardinal Allen's Admonition.» *The Month*: March 1948.

———. ———. ———: July-August 1948.

———. «Elisabethan Royal Supremacy and Contemporary Writers.» *The Month*: November 1947.

Hochhuth, Karl Wilhelm. «Landgraf Philip und die Wiedertüufer.» *Zeitschrift für die historische Theologie*: vol. 28, 1858.

Hoffmann, Heinrich. «Reformation un Gewissensfreiheit.» *Archiv für Reformationsgeschichte*: vol. 37, 1940.

Huit, C. «Le Platonisme pendant la renaissance.» *Annales de philosophie chrétienne*: nouvelle série, t. 33, 1895-1896.

Jordan, E. «La Responsabilité de l'église dans la répression de l'hérésie au moyen âge.» *Annales de philosophie chrétienne*: 4e série, [t. 9], 1909.

Kot, Stanislaw. «Le Mouvement antitrinitaire aux XVIe et XVIIe siècles.» *Humanisme et renaissance*: t. 4, 1937.

Koyré, A. «Caspar Schwenckfeld.» *Annuaire de l'école de hautes-études. Section des sciences religieuses*: 1932-1933.

Kröss, Alois. «Kaiser Ferdinand I und seine Reformationsvorschlüge auf dem Konzil von Trient bis zum Schluss der Theologenkonferenz in Innsbruck 18 janv. 1562-5 juin 1563).» *Zeitschrift für Katholische Theologie*: 1903.

Kvacala, Jan. «Wilhelm Postel. Seine Geistesart und seine Reformgedanken.» *Archiv für Reformationsgeschichte*: t. 9, 1912.

La Servière, P. de. «Une Controverse au début du XVIIe siècle.» *Etudes*: t. 95, 1903.

———. «La Question du serment d'allégeance.» *Etudes*: t. 96, 1903.

———. ———. ———: t. 95, 1903.

———. ———. ———: t. 94, 1903.

———. ———. ———: t. 89, 1901.

Lehmkuhl, P. «Gewissens und Cultusfreiheit.» *Stimmen aus Maria-Laach*: vol. 11, [1876].

Lecler, Joseph. «L'Idée de croisade.» *Etudes*: 5 octobre 1936.

———. «Aux Origines de la ligue, premiers projets et premiers essais (1561-1570).» *Etudes*: 20 avril 1936.

———. «Les Théories démocratiques au moyen âge.» *Etudes*: 20 octobre 1935.

Leclerc, Joseph. «Qu'est-ce que la liberté de l'église gallicane?.» *Recherches de Sciences religieuses*: t. 23, 1933.

Lelièvre, M. «Anne du Bourg avant son incarcération à la Bastille.» *Bulletin Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*: t. 36, 1887.

Lindeboom, Johannes. «Betrekkingen tusschen Romsch-Katholieken en Remonstranten in der tijd der synode van Dortrecht.» *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis*: t. 28, 1935.

———. «Erasmus Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens in der Niederlanden.» *Archiv für Reformationschichte*: vol. 43, 1952.

Lippert, Peter. «Kämpfergeist oder Duldsamkeit.» *Stimmen der Zeit*: vol. 107, août 1924.

Lods, Armand «L'Edit de Nantes devant le parlement de Paris (1599).» *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*: t. 48, 1889.

Looten, C. «Un Avocat de l'église anglicane, Richard Hooker.» *Revue d'histoire ecclésiastique*: vol. 33, 1937.

Lossen, M. «Aggäus Albada und der Köner Pacificationscongres im Jahre 1579.» *Historisches Taschebuch*: t. 5, 1876.

Lottin, Dom. «Les Eléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin.» *Revue néo-scolastique*: t. 24, 1922.

Maurer, W. «Franz Lambert von Avignon und das Verfassungsideal der Reformatio Ecclesiarum Hessiae von 1526.» *Zeitschrift für Kirchengeschichte*: t. 48, 1929.

Mercier, Ch. «Les Théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVIe siècle.» *Revue d'histoire ecclésiastique*: t. 29, 1933.

Mesnard, Pierre. «La Pensée religieuse de Bodin.» *Revue du XVIe siècle*: t. 26, 1929.

Meyer, Arnold Oskar. «Der Toleranzgedanke im England der Stuarts.» *Historische Zeitschrift*: vol. 108, 1912.

The Month: Août 1902.

———: Décembre 1953.

Muray, J. Courtney. «Freedom of Religion. I. The Ethical Problem.» *Theological Studies*: t. 6, 1954.

———. «Pluralism in America. An Analysis of Political Unity and Religious Diversity.» *Thought*: t. 29.

Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedemis: t. 19, 1926.

——: t. 5, 1845.

Nippold, F. «David Joris von Delft. Sein Leben, seine Lehre und seine Secte» *Zeitschrift für dis historische Theologie*: t. 33, 1863.

———. ———: t. 34, 1864.

———. «Heinrich Nicolaes und das Haus der Liebe.» *Zeitschrift für die historische Theologie*: t. 32, 1862.

Noël, Valois. «Les Essais de conciliation religieuse au début du règne de Charles IX.»

———. «Les Etats de pontoise.» *Revue d'histoire de l'église de France*: vol. 29, 1943.

«Ob einer Obrigkeit gezieme, die Wiedertüufer oder andere Ketzer zum rechten Glauben zu dringen, und so sie in der Ketzerei beharren, der Ketzerei

halber mit dem Schwert zu richten.» *Zeitschrift für die historische Theologie*: t. 28, 1858.

Oncken, Hermann. «Sebastien Franck als Historiker.» *Historische Zeitschrift*: t. 82, 1899.

Otto, Karl Ritter von. «Geschichte dez Reformation in Erzherzogthum Oesterreich unter Kaiser Maximilian II.» *Iahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*: t. 10, 1889.

Palmer, Frédéric. «Les Anabaptistes.» *Revue de métaphysique et de morale*: 1918.

Paulus, N. «Religionsfreiheit und Augsburger Religionsfriede.» *Historisch-Politische Blüter*: vol. 149, 1912.

Piaget, A. «Documents inédits sur G. Farel et sur la réforme dans le comté de Neuchâtel.» *Musée Neuchâtelois*: t. 36, 1897.

Pollen, J. H. «The Politics of the English Catholics During the Reign of Queen Elisabeth.» *The Month*: 1902.

Pollet, Jacques Vincent. «Recherches sur Zwingli.» *Revue des sciences religieuses*: t. 28, 1954.

———. «Zwinglianisme.» *Dictionnaire de théologie catholique*: t. 15, 1950.

Pusino, Ivan. «Ficinos und Picos religiAnochauungen.» *Zeitschrift für Kirchengeschichte*: t. 44, 1925.

Revue d'histoire de l'église de France: vol. 31, 1945.

Revue d'histoire moderne et contemporaine: 1899.

Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation: Avril et juillet 1934.

Revue des questions historiques: t. 1, 1891.

Romier, Lucien. «La Saint-Barthélemy, les événements de Rome et la préméditation du massacre.» *Revue du XVIe siècle*: t. 1, 1913.

Rolland, R. «Le Dernier procès de Louis Berquin.» *Mélanges de l'école française de Rome*: t. 12, 1892.

Ruble, Alphonse de. «François de Montmorency, gouverneur de Paris et de l'île deFrance.» *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'île de France*: t. 9, 1879.

Scaduto, Mario. «La Ginevra di Theodoro Beza nei ricordi di un gesuita lucano Luca Pinelli (1542-1607).» *Archivum historicum Societatis Jesu*: 1951.

Schelven, Aart Arnout van. «De opkomst van de idee der politieke tolerantie in de XVIde eeuwsche Nederlanden.» *Tijdschrift voor Geschiedenis*: t. 46, 1931.

———. ———: *Revue historique*: t. 171, 1933.

———. «Het verzoekschrift der drie-millioen goudguldens (October 1566).» *Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde*: 6e série, t. 9, 1930.

Scholte, J. P. «Bijdrage tot de hennis van de godsdienstige verdraagzaamheid van Prins Willem I.» *Nederlandich Archief voor kerkgeschiedenis*: Nouvelle série, t. 4, 1907.

Schrevel, A. C. de. «Remi Drieux, évêque de Bruges, et les troubles des Pays-Bas.» *Revue d'histoire écclésiastique*: vol. 3, 1902.

Spicq, R. P. «La Conscience dans le nouveau testament.» *Revue biblique*: t. 47, 1938.

«Thierry Coornhert et Christophe Plantin.» *Le Compas d'or =De Gulden passer*: nouvelle série, 1re année, 1923.

«La Tradition française et la chrérienté.» *Vigile*: 1er cahier, 1931.

Tijdschrift voor Geschiedenis: t. 46, 1931.

«Ueber die Entstehung des niederlündischen Religionsfrieden von 1578 und Mornays Wirksamkeit in der Niederlanden.» *Mitteilungen für oesterreische Geschichtsforschung*: t. 27, 1906.

Vie intellectuelle: Fév. 1945.

Weiss, Nathanaël. *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*: 1889.

Weiss, Nathanael. «Calvin, Servet, G. de Trie et le tribunal de Vienne.» *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*: t. 57, 1908.

———. «Quelques notes sur les origines de la réforme et des guerres de religion en Dauphiné.» *Bulletin d'histoire du protestantisme français*: 1907.

Wilhelm, Wagner. Die Kirche als Corpus mysticum beim jungen Luther.» *Zeitschrift für Katholische Theologie*: 1937.

Willaert, Léopold. «Négotiations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques.» *Revue d'histoire ecclésiastique*: t. 6, 1905.

«Zollikon, 1525. Die Entstehung der ültesten Tüufergemeide.» *Theologische Zeitschrift*: vol. 8, 1952.

Conferences

Centre national de la recherche scientifique. Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique. *Sciences humaines.*

Centre national de la recherche scientifique. *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles, Paris, 26 au 30 octobre 1948*. Paris: Service des publications du centre national de la recherche scientifique, 1950.

Colloque de Jean Bodin des secrets cachés des choses sublimes entre sept savants qui sont de différens sentiments. Trad. française du «Colloquium Heptaplomeres» par Roger Chauviré. Paris: L. Tenin, 1914.

A Conference about the Next Succession to the Crowne of Ingland. [I. e. Antwerp: A. Conincxi], 1594.

Handelingen van het 18de Nederlandsche Philologen-Congres. Nimègue: [n. pb.] 1939.

Quelques remarques sur l'histoire de la liberté de conscience en Pologne. Extrait la Pologne au VIe congrès international des sciences historiques, Oslo, 1928. Varsovie: [s. n.], 1930.

The Summe and Substance of the Conference of Hampton Court. Contracted by William Barlow. London: [n. pb.], 1604.

Williams, Roger. *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience.* London: [n. pb.], 1644.

———. ———. Ed. by S. L. Cadwell. Providence: Narragansett Club Publications, 1867; 1870.

———. *The Bloody Tenent yet More Bloody by the Cottons Endevour to Wash it White in the Blood of the Lamb.* n. p.: [n. pb.], 1652.

Thesis

Choisy, Eugène. «L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze.» (Thèse, université de Genève, faculté de théologie, 1900).

Constantinesco-Bagdat, Elise. «La «Querela Pacis» d'Erasme.» (Thèse de doctorat, université de Fribourg Suisse, faculté des lettres, 1924).

Ernst, James E. «The Political Thought of Roger Williams.» (Ph. D. Dissertation, University of Washington, 1926).

Harisson, A. W. «The Beginnings of Arminianism.» (Ph. D. Dissertation, University of London, 1926).

Janelle, Pierre. «L'Angleterre catholique à la veille du schisme.» (Thèse de doctorat, université de Paris, faculté des lettres, 1935).

———. «Robert Southwell the Writer: A Study in Religious Inspiration.» (Thèse de doctorat, université de Paris, faculté des lettres).

Lemaire, André. «Les Lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime.» (Thèse de doctorat, université de Paris, faculté de droit, 1907).

Polman, Pontien. «L'Elément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle.» (Theses quas una cum dissertatione, Universitas catholica in oppido Lovaniensi, S, Facultas theologica 1931-1932).

Sabrié, Jean-Baptiste. «De L'Humanisme au rationalisme: Pierre Charron (1541-1603), l'homme, l'oeuvre, l'influence.» (Thèse de doctorat, université de Toulouse, faculté des lettres, 1913).

Thélin, Georges. «La Liberté de conscience. Etude de science et d'histoire du droit.» (Thèse de doctorat, université de Lausanne, faculté de droit, 1917).

Vansteenberghe, Edmond. «Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464).» (Thèse de doctorat, université de Paris, faculté des lettres, 1920).

الفهرس

- ب -

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

- ح -

ـ خ ـ

ـ د ـ

ـ ر ـ

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ ي ـ